РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ
МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«РУССКИЙ КОСМИЗМ: ПРОШЛОЕ НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ»

18-19 ноября 2010

ОРЁЛ • 2010

УДК 1(091)(08)+113/119(08)+130.2(08)
Р894

Сборник статей подготовлен при поддержке фонда РГНФ, грант № 2.1.3./3743 «Гуманитарная составляющая современного высшего образования»

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Казарова Т.В.,
кандидат философских наук, доцент Юрикова С.А.

Редактор: кандидат философских наук, профессор Назарова Г.Ф.

Русский космизм: прошлое настоящее и будущее: материалы Международной научно-практической конференции. – Орёл: Издательство ООО «Модуль-К», 2011. – 250 с.

В сборнике собраны статьи, освещающие важнейшие философские, естественнонаучные, культурологические и социально-политические взгляды русских философов-космистов. Проанализированы, актуальные для дальнейшего развития культуры, науки, педагогики и образования, философско-мировоззренческие идеи Н.Ф. Фёдорова, В.С. Соловьева, А.В.Сухово-Кобылина, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, Н.А. Умова, А.Л. Чижевского, Н.К. Рериха и других мыслителей, чьи имена по достоинству вошли в сокровищницу мирового культурного наследия. Авторы публикуемых работ раскрывают многие ранее не изученные стороны творчества философов, актуальные в современных условиях.

Материалы сборника направлены на выработку системы жизненных ориентиров современного россиянина, укрепленных в традиционной для России естественнонаучной и духовной культуре и адресованы широкому кругу специалистов в области философии, культурологи, истории, аспирантам и студентам.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Гачева А.Г. Философия отечественного космизма: образ мира, человека, истории 5

ЧАСТЬ 1. ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕЙ РУССКОГО КОСМИЗМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ТРАДИЦИЯХ МЫШЛЕНИЯ. 13
Семенова С.Г. Два вестника будущего: Николай Федоров и Пьер Тейяр де Шарден 13
Тимошенкова Е.А. Труды К.Э. Циолковского по философии: судьба изданий 28
Карпова Л.И., Некрасова Н.А. Космоэволюционные взгляды Рерихов 35
Крикунов А.Е. Проблема памяти в интуитивизме Н.О. Лосского: память и единство мира 40

ЧАСТЬ 2. ОНТОЛОГИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА 46
Аблеев С.Р. Трансформация Homo Sapiens: ноосферный витализм и космическое будущее человечества 46
Авдеева Е.В. Общее во взглядах Н.Ф. Фёдорова, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского на проблему единства мира 59
Алексеева В.И. Соотношение духа и материи в учениях А.В.Сухово-Кобылина и Н.Ф.Федорова 65
Ананьева Г.В. Экогуманистическое наследие русского космизма 71
Башкова Н.В. Диалектика вечного и преходящего в иммортологии русских космистов 76
Панков Э.В. Антиэнтропийная философия Н.А.Умова 83

ЧАСТЬ 3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ РУССКОГО КОСМИЗМА 88
Алексеева В.И. Безличностно-личностная концепция бессмертия К.Э.Циолковского 88
Гагарина А.Ю., Некрасов С.И. Отношение «человек-космос» с позиции разума 93
Гусев Д.В. Образ человека в эсхатологической перспективе в религиозно-философских концепциях русских космистов. 99
Желтикова И.В. Влияние восприятия смерти на представления о будущем (на примере философии общего дела Н.Ф. Федорова) 106
Когай Е.А. Дом, человек и вселенная в русском космизме 115
Финогентов В.Н. Проект интегральной антропологии 119
Черносвитова И.А. Идеальное общественное устройство в философии русского космизма (на примере учений Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского) 133

ЧАСТЬ 4. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА 141
Киселёва Н.А., Назарова Г.Ф. Линия любви в культурологическом пространстве русского космизма 141
Страхов А.М. Взаимоотношение полов в философии Н.Ф. Федорова 147
Некрасов С.И., Некрасова Н.А. Нравственность как проявление космической эволюции 154
Миронов Д.А. Космическая этика К.Э. Циолковского 161
Тарновский К.Ю. Любовь как сила нравственного преображения в философии В.С. Соловьёва и Н.Ф.Фёдорова 164

ЧАСТЬ 5. РУССКИЙ КОСМИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ 169
Базалук О.А. Философия образования. Формирование личности планетарно-космического типа 169
Жульков М.В. Социальная автотрофность: вчера, сегодня и завтра 185
Капицына Ю.В. Культура и Эстетизация в эпоху глобализирующегося мира: «черное» и «белое» 192
Науменко О.А. Новая инвайронментальная парадигма как этап перехода от биосферы к ноосфере в идеях представителей русского космизма 194
Некрасов С.И., Серёжкина А.В. Ноосферно-экологических императив и формирование культуры экологической ответсвенности 201
Некрасова Н.А., Садикова О.Г. Значение идей естественно-научного направления русского космизма для становления синергетической парадигмы 206
Смирнов Г.С. Ноосферный космизм: проблемы формирования современного космического сознания 212
Смирнов Д.Г. Семиотический космизм и ноосферная история в трудах Ю.М. Лотмана и Вяч.Вс. Иванова 216
Терехов С.В. Русский космизм как особое направление футурологических исследований 222
Шарапов С.С. Современное представление о космосе и технике как противоположности природе 240

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 244

Гачева А.Г.

Философия отечественного космизма: образ мира, человека, истории[1]

«Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [19, с. 440]. В этом высказывании П.А. Флоренского, как в прорастающем семени, раскрывают себя представления отечественных философов-космистов о мире, человеке, истории. Выстраиваемое ими творческое миросозерцание оптимистично, но это не поверхностный и безответственный оптимизм, легко спрямляющий острые противоречия, сглаживающий неудобные углы, а оптимизм, основанный на понимании глубинных закономерностей развития сущего, на вере в благость Творца, любящего сотворенное Им и не желающего погибели ни единого.

Любовь «ко всякому созданию Божию» [6, с. 289], любовь вселенская, универсальная, лежит в основе космического жизнечувствия. Здесь не атомарность, не томление одинокого «я» в холодном и враждебном мире, где «бесследно все и так легко не быть» (Ф.И. Тютчев), но сопричастность всему в бытии, способность любовно вместить в свое сердце и меньшую тварь земли, и светила небесные, и человека. Живое ощущение всеединства не оставляет места отчуждению, разрыву человека и мира, рождающему антропологический и онтологический пессимизм. Оно идет рука об руку с верой в созидательный смысл бытия и в человека как орудие осуществления этого смысла. Человек здесь не выкидыш, не «пятое колесо в телеге» под названием жизнь, как подчас казалось отчаянным и безверным героям Ф.М. Достоевского, но возлюбленное дитя мира, призванное возрастать и укрепляться духовно, дабы наконец прийти «в разум истины», к подлинному совершеннолетию, к сознанию своего назначения.

Ощущение причастности человека бесконечному Универсуму, источной связи микрокосма и Макрокосма не пассивно, но творчески активно. Не только *созерцателем мира* — земного пространства, величественной панорамы звездного неба («Открылась бездна, звезд полна. / Звездам числа нет, бездне — дна» — М.В. Ломоносов) является человек. Он —

[1] Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект «Философия отечественного космизма: идеи, лица, влияние на литературу»).

деятель в мироздании. Любовь рождает чувство *ответственности* существа сознающего за бытие во всей его полноте — и за землю, *обитателем* которой он является, и за все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» [18, с. 202], *правителем* которых должен он сделаться в процессе истории. Причем долг *управления* делегирован человеку самой природой, приходящей в его лице к самосознанию (в естественнонаучной ветви космизма), Богом, создающим человека как Своего соработника и заповедующим ему обладание землей (как полагали мыслители-космисты христианской ориентации). Это *обладание* отнюдь не равняется паразитарному *потреблению*, истощающему и поганящему тело земли, оно подразумевает любовно-творческую заботу о мире, вверенном человеку на благое возделывание. Оно есть продолжение дела Божьего творения, его «восьмой день».

Философия космизма пронизана интенцией *восхождения*. От homo sapiens к homo sapiens explorans (Н.А. Умов) и homo immortalis (В.Ф. Купревич), от человечества к богочеловечеству (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), от атомарности и розни ко «всемирному родству», «многоединству» по образу и подобию Божественного Триединства (Н.Ф. Федоров). Это восхождение иное, нежели то, что наблюдаем мы в религиозных системах Востока, в эзотерической традиции, где эволюционирует только психическое и духовное, где дух и душа, проходя разные материальные и иноматериальные сферы, совлекают их как мешающую одежду, сбрасывают, как змея застарелую кожу, как гусеница, ставшая бабочкой, кокон. Вершинная точка развития существа сознающего, венец эволюционного процесса — *человек воскрешающий*, способный восстановить распавшееся в смерти триединство тела, души и духа, сообщая «телу духовному» (1 Кор. 15:44) качество вечности.

В представлении мыслителей-космистов, процесс развития духоматериален, психофизичен: изменяется как внутреннее, так и внешнее естество человека, а вместе с человеком восходит на новую ступень все бытие, материя преображается в Богоматерию. Необходимость такого преображения обусловлена и этически, и онтологически. Этически — несмиренностью человека со стихийностью и слепотой разорванного и смертного бытия, ощущением недолжности закона «взаимного стеснения и вытеснения» [18, с. 48]. Онтологически — векторным, целестремительным характером эволюции, идущей в направлении все большей власти духа над материей, ко все более *организованным* формам жизни.

Космистов-ученых (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский) и космистов — религиозных мыслителей (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) роднило понимание мира как становящегося всеединства. И те, и другие утверждали негэнтропийное качество жизни, сопротивляющейся распаду, повышающей в природе качество «стройности», указывали на «Логос, действующий в материи» [9] и влекущий ее к совершенству. А рядом с жизнью, как ее помощника и агента, ря-

дом с Божественным началом, влагающим в бытие зерна преображения, ставили человека. Обладая разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, неся в себе, как завет и норму, нетленный и сияющий образ Божий, человек своим трудом и творчеством гармонизирует мир, созидает ноосферу — качественно новое, организованное состояние биосферы, содействуя преображению мира в Царство Христово.

Представление о должном отношении человека к творению, о той высокой роли, которая отведена ему в Божественном замысле, сочеталось у русских космистов с пониманием противоречивости и сложности наличной природы человека, искажающей то, что замыслено о ней Творцом. Смертный, самостный человек, несовершенный ни нравственно, ни физически, сворачивает на апостасийные, противобожеские пути. Мир для него — не субъект любовно-творческого взаимодействия, не такое же уникальное «я», как и он сам («я» множественное, совокупное, вобравшее в себя мириады живых существ), а объект гордынного, эгоистически-утилитарного использования, последствия которого — глобальные кризисы с маячащей за ними финальной земной катастрофой.

Мыслители-космисты были резкими критиками потребительского уклада нынешней бескрылой торгово-промышленной цивилизации. Цивилизации, принципиально закрывшей от себя небо, существующей в кругу сиюминутных целей и ценностей, умеющей только эксплуатировать, расточать ресурсы земли, но не способной возобновлять расточенное. Они призывали к новому фундаментальному выбору, располагающему историю в благом, спасительном векторе. Это выбор не потребления, а созидания и воссозидания. Он не дает человеку заклиниться в его противоречивой, дисгармоничной природе, прорывает потолок наличных возможностей, устремляя к преображающему действию. Принципу *эксплуатации*, где «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством» [11, с. 222], они противопоставили принцип *регуляции*, ведущий к тому совершенному единству, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. «Внесение в природу воли и разума» [17, с. 393], управление стихийными ее силами, преодоление смертных и слепых начал мира, действующих как во внешней среде, так и в естестве человека, просветление самой материи, обретающей через богочеловеческий труд нетленность и духоносность, — все это звенья регуляции. А сердцевина ее — иммортализтический и воскресительный акт, не единомоментный, но длящийся во времени, охватывающий поколения и эпохи.

Воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил» [17, с. 297], — основа этики Н.Ф. Федорова, родоначальника ноосферной, космической мысли. Человек воскрешающий — это человек, пришедший «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13), к состоянию *совершенноле-*

тия, любящий Отца и Бога отцов, осуществляющий Его волю в мире. Воскресительное сознание вмещает в себя полноту ответственности, сыновнего долга перед Творцом, перед предками, перед вскормившим тебя бытием. Здесь нет места *потребительски-игровому* отношению к жизни, жизнь становится *подвигом*, христианским деланием, понятым предельно широко — не только предстояние и молитва, труд воспитания внутреннего человека, но и исполнение онтологических чаяний христианства, распространение закона бессмертной, неветшающей жизни на все бытие.

В этике космизма, как понимали ее Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, нравственный закон не ограничивается сферой личности, социальных, межчеловеческих связей. Он вносится в саму природу, в подоснову вещей. Нравственное изменение человека идет рука об руку с трансформацией его пожирающего, вытесняющего, страстного естества, а изменение социума — с регуляцией стихийных природных сил. Никакое созидательное строительство в мире, где царствуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы» [7, с. 146], с точки зрения христианских космистов, не будет прочным; полнота братски-любовного единения здесь невозможна. Ибо рознь вспыхивает не только между людьми. Она заткана в сердцевину падшего, смертного бытия — недаром В.С. Соловьев пишет о «злой жизни» природы, о «двойной непроницаемости» как главном свойстве материального мира в наличном его состоянии: «непроницаемости *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «*в пространстве*», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга» [14, с. 540–541].

Стремление внести нравственное начало в природу, поставить процесс развития мира в связь с этическими идеалами рода людского звучит и у космистов естественнонаучной ориентации. Так, Н.А. Умов напрямую связывает этику и эволюцию, подчеркивая, что само возникновение нравственного чувства явилось следствием возрастания упорядоченности живого вещества, совершенствования физической оболочки homo sapiens. Совесть, «глас Божий в человеке», рождается как некий высший уровень стройности и становится мощным орудием эволюции: организует психику, упорядочивает душевные вихри, отсекает грех и зло. Ибо последние для Умова — своего рода уклонения от стремительного луча эволюции, ее сбои и тупики, лазутчики энтропии в потоке жизни. Направляется же вектор эволюции к осуществлению этических идеалов, этих «высших проявлений стройности», идеалов благобытия, органически соединивших в себе и добро, и красоту [16, с. 113].

Оправдание мира — как преображающейся ноосферы, становящегося Царствия Божия — и оправдание человека — как орудия этого становления соединяются в традиции отечественного космизма с оправданием истории. История для Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова…

«не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний», но «богочеловеческое дело на земле» [1, с. 464]. Это поле встречи Творца и вершинного Его творения, пространство труда и творчества, взаимодействия Божественных энергий и совокупных сил человечества. В истории совершается «работа спасения», «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [17, с. 395]. Ничто так не противно духу христианского космизма, как историософский пессимизм, неразрывно сопряженный с неверием в человека, в дух добра и творчества в нем; следствием такого умонастроения становится пафос самоспасения при равнодушии к миру, бьющемуся в тисках смертности и слепоты, а для сердец, которым закрыты врата Христовой веры, — отчаяние, нигилизм, демонизм или, наоборот, вызывающий гедонизм, демонстративное «живи в свое пузо» [8, с. 51].

Защитники благой, жизнетворческой перспективы истории, мыслители-космисты требуют внесения активно-христианского, воскресительного идеала во все сферы человеческого знания и умения: в науку и образование, культуру и искусство, экономику и политику… Этому идеалу, по их убеждению, предстоит коренным образом пересоздать эти деятельности, изъять их из области относительного и преходящего, соделать мостами к вечности.

Образ новой науки, служащей делу жизни, науки как «всемирной медицины», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество», привести все существующее к «примирению», «единству», «гармонии» [13], одушевлял Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и их духовных последователей в XX веке — А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. При этом перспективу развития науки они полагали в ее новом, *совершеннолетнем* союзе с религией. Если на протяжении веков это развитие шло по линии обособления науки от Церкви, в результате чего «Церковь осталась без орудия действия», а «наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным», оказалась игрушкой частных целей и мнимых ценностей, то *в будущем веке* именно Церковь является водительницей и вдохновительницей научного знания, переходящего в дело, а «научное действие» перерастает в «церковное дело преображения мира» [10].

Требование этических, совестных оснований знания выдвигали и космисты-ученые. Так, Н.А. Умов подчеркивал: подлинным регулятором человеческой жизни может быть только Логос, «слово жизни», в котором неразрывны «научное знание» и «любовь» [15, с. 115]. А В.И. Вернадский предупреждал, что в эпоху вселенскости человечества, когда научное знание приобретает планетарный, интернациональный характер, во много раз должно возрасти «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели» [4, с. 45].

«Единая и соборная наука» [10], осуществляющая цели религии, в деле творческого мировоздействия соединяется с новым искусством. Это искусство «восьмого дня», включенное в богочеловеческое дело спасения, участвующее в преображении бытия в Царствие Божие. Оно поднимается с прокрустова ложа творчества «мертвых подобий», расширяясь до «искусства действительности». И категория прекрасного предстает у мыслителей-космистов не только как эстетическая, но и как онтологическая категория, определяя меру совершенства творения, его одухотворенности, благости, полноты, выступая одной из главных характеристик божественного плана бытия. Самый процесс эволюции видится Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, С.Н. Булгакову процессом художественным: «весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства» [2, с. 221]; вершинное создание его — человек, в котором «вместе с наибольшею телесною красотою» возникает «высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» [12, с. 389]; и в перспективе времен именно человек призван стать активным «деятелем мирового процесса», способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

На страницах «Философии общего дела» Федорова не раз возникает образ «новой религиозной эпохи творчества», образ искусства как всеземного, всекосмического художества. Его поприщем будет уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, объединенная «в художественное произведение, многоединым художником которого, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий» [17, с. 401]. Овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, искусство в союзе с научным знанием, вдохновляемое религиозным идеалом, преобразит бытие, станет действительно воскрешающим, восстановляющим облик умершего уже не в дереве, камне или на полотне, а реально, в неразрушимости духовно-душевно-телесного единства; его предметом явится самый организм человека — ныне несовершенный, несамодостаточный, принципиально смертный. Формулировки Федорова конкретно раскрывают ключевой тезис эстетики русского космизма: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности.

В светлой, благой перспективе истории выстраивают мыслители-космисты и новое понимание экономики. «Мир как хозяйство» — так формулирует это С.Н. Булгаков в своем знаменитом труде [3, с. 47]. Мыслитель стремится раскрыть «*онтологическую* и *космологическую* сторону христианства» [3, с. 51], и в философии хозяйства полагает ключ к этому раскрытию, видит в ней ту сторону Божественного домостроительства, которая связана с отношением к природе, ко всей твари, что «совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8:19, 22), ожидая спасения от человека. Хозяйство есть возделывание мира, преображающая регуляция. В своей идеальной составляющей оно направлено на «защиту и расширение жиз-

ни», «очеловечение природы» [3, с. 170, 162], восстановление первоначальной полноты бытия, раскрытие его софийности.

Пафос космизма — пафос собирания разрозненных областей и сфер деятельности человека, одушевления их высшей целью и тем самым их оправдания. Оправдания не в смысле равнодушия к делам неправды, а в смысле обращения зла в добро. Даже политику, эту сферу относительных целей и ценностей, исконно считавшуюся «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (Откр. 18:2), Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков стремились поставить на служение религиозно-нравственному идеалу. Отстаиваемая ими идея христианской политики была основана на евангельских заповедях, на понимании того, что все народы земли — члены единого человечества, восходящего к Богочеловечеству. Вторили космистам религиозной ориентации и космисты ученые. В статье «Несколько слов о ноосфере», написанной в годы Второй мировой войны, когда народы земли в очередной раз ввергли себя в бездну кровавого братоубийства, В.И. Вернадский предсказывал поражение фашизма, идеология и практика которого прямо противоречит ноосферным задачам рода людского. «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей» [5, с. 308], и взаимодействие между народами, если оно хочет быть надежным и прочным, должно учитывать эту закономерность, природную и нравственную одновременно.

Философы-космисты призывали к осознанию общих, всепланетарных задач рода людского. Но сознание этих задач соединялось в них с уважением к каждому, большому и малому народу, к пониманию ценности национального, которое не противоречит универсальному, но является необходимым условием его полноты. Они были убеждены: всечеловеческое единство не должно стирать цветущего многообразия наций, народов, культур — каждая из них неповторима, каждая вносит свой вклад в строительство ноосферы. В сущности, ими была дана целостная концепция глобального мира — не в его данности, а в его заданности, намечены подлинные, а не мнимые цели «планетизации человечества», обозначены перспективы исторического, а в будущем — и универсально-космического делания рода людского. Делания, исполненного любви к миру и человеку, сердечного попечения о всей твари, творческого вдохновения и той высшей, божественной радости, которая была у Творца всего сущего в начале времен, когда увидел Он, как стройно, как прекрасно, как благодатно сотворенное Им.

Библиографический список

1. Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. Париж. 1933.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
4. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.

5. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
6. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976.
7. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 23. Л., 1981.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984.
9. Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.
10. Муравьев В.Н. София и Китоврас // НИОР РГБ, ф. 189, к. 18, ед. хр. 8, л. 29.
11. Сетницкий Н.А. Эксплуатация // Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928.
12. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2.
13. Соловьев В.С. <Об истинной науке> // РГАЛИ, ф. 446, оп. 2, ед. хр. 1, л. 4 об.; Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 40 (публикация А.П. Козырева).
14. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
15. Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
16. Умов Н.А. Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина (Сокращенное изложение) // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
17. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995.
18. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1995.
19. Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000.

ЧАСТЬ 1. ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕЙ РУССКОГО КОСМИЗМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ТРАДИЦИЯХ МЫШЛЕНИЯ

Семенова С.Г.

Два вестника будущего: Николай Федоров и Пьер Тейяр де Шарден[1]

Поговорим о двух, на мой взгляд, великих фигурах. Их можно назвать провозвестниками, *вестниками* миру наиболее точно уловленного ими вектора движения вперед человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Это — французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) и старше его на полвека Николай Федоров, наиболее глубоко и действенно объявший в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач активно-эволюционной эпохи Земли [см.: 3, 4]. Разные страны, время и условия существования обоих — но поразительные параллели во внутреннем членении этапов их жизни, вплоть до того, что умирают они в одном возрасте, 74 лет, как и появляются на свет поздней весной, Тейяр — в мае, Федоров — в самом начале июня. Хотя Федоров не был членом монашеского ордена, как отец Тейяр, он совершенно для себя органично следовал тем же обетам добровольной бедности, целомудренной чистоты и служения людям. И главное — оба были убежденными апостолами *моноидеи*, располагавшей всё огромное богатство их мысли и знания, прозрений и проектов по одному центральному нерву их учения. Их представление о мире, о задаче человека в нем, хотя и приходит к обоим как своего рода *откровение*, долго письменно не формулируется, постепенно созревая в их сознании и душе. В одном возрасте, примерно с пятидесяти лет и уже до конца жизни, они создают основные свои работы, обреченные, во многом по цензурным условиям, оставаться в рукописях. Так что с ними знакомится лишь самый узкий круг, а их идеи распространяются главным образом в устной форме. Отсюда проистекли и общие последствия: кроме отдельных статей, главные сочинения оставались под спудом, вне широкого отклика, стимулирующей полемики, и оба писали всё новые и новые варианты изложения своего учения, создав в последние десять лет жизни россыпь небольших работ натурфилософского и религиозного плана. Известность к ним приходит после посмертной публикации их сочинений, хотя уже при жизни многие знакомые с их мыслью люди, в том числе

[1] Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект «Философия отечественного космизма: идеи, лица, влияние на литературу»).

самые выдающиеся, признавали в них явление *несравнимое* и *сверхценное* в истории человечества, которому еще только предстоит полное, широкое и практическое раскрытие в будущие времена.

Мы знаем несколько важнейших вех в человеческой истории. К примеру, такие радикальные скачки, как изобретение огня или выход на рубеже IV-го тысячелетия до н. э. из эпохи дикости к первым древним цивилизациям… А из истории идей, религиозной, натурфилофской, этической рефлексии вспомним поразительный этап VII–III вв. до н. э., когда некий мощный порыв пробуждения человеческого самосознания, духовного и художественного самовыражения пронесся по земле — одновременно в различных ее областях. Тогда кристаллизуется богатейшая античная мысль, возникают восточные философско-этические и религиозные системы: индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм… Новая сейсмическая духовная волна пробегает в первые несколько веков новой эры в связи с возникновением христианства, его распространением, богословием учителей Церкви…

И тут я хочу сразу же, минуя более мелкие, хотя и важнейшие периоды развития философской и художественной культуры, обратиться к принципиально новому слову в самоопределении человека, которое возникает в России второй половины XIX века в учении всеобщего дела Федорова (и затем в отдельных своих гранях продумывается в русской религиозной философии конца XIX — первой половины XX века). Недаром Владимир Соловьев, сам из заглавных фигур этой плеяды мыслителей, лично знавший Федорова и читавший еще в 1882 году рукопись его первого пространного изложения своего учения, определил его как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову» [2, с. 345]. А прот. Сергий Булгаков услышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”» [1, с. 316].

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа в целом по пути, открытому Христом, по пути *усыновления* человека Богу, а сын в глубинно-библейском смысле это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соработник. Никто так чутко и точно, как Федоров, не услышал Христову проповедь о Благой Вести всеобщего воскресения, выхода в новый эон преображенного бытия, в Царствие Небесное — при этом с важнейшим акцентом на активность самого человека в этом переходе. Краеугольным камнем, на котором Федоров возвел здание своего учения, было капитальное высказывание Иисуса о сути Его земной миссии до Воскресения (наряду с проповедью Царствия Божьего) — Его *делах*. А они, как мы знаем, касались преодоления болезнетворных, разрушительных, смертоносных начал бытия: исцеление больных, покорение природных стихий, воскрешение умерших.

И указание на эти дела как на пример для уподобляющейся Ему деятельности человека было дано с полной ясностью: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: человек должен стать орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной, встать в позицию сознательно-любовной взаимности к Творцу. А Тот смерти не создавал, с равной благожелательностью относится ко всем людям (по известному сравнению из Нагорной проповеди, как солнце светит без выбора: и добрым, и злым), желает спасения всем, и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко всё большему совершенству… И тогда, по четкой мысли Федорова, исполнение Христова повеления: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога.

Учение Федорова — многогранно, побуждает род людской на грандиозное онтологическое дело преобразования естества мира, которое обещается христианством. Для его реализации должен быть задействован как весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, так и все его сущностные силы, развитые за протекшее время его трудного, устроительно-творческого бытия на земле — в религии, науке, искусстве…

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлюще-синкретическое федоровское видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, — в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Самому религиозному откровению для обнаружения его животрепещущего смысла и задания людям необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования Земли и Космоса, феномена жизни и сознания… Так, сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство не только морализует человеческую личность, но главное — имморталистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

И Федоров, и Тейяр основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, первый — на его восточном, православном изводе, о. Тейяр — на западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный потенциал религии Христа. Путь человечеству уже был указан, но воистину завален массой неточных и неполных толко-

ваний, предрассудков, а то и извращений… Свое учение русский пророк утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего — догматов о Троичности Бога, о двух природах во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устроения и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. А в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Для о. Тейяра христианство — религия восходящей ко все большему сознанию и совершенству эволюции. Христос — душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира.

В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас — религиозно и культурно — фракций единого рода людского, оба умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий. Как подчеркивал Федоров — во всех религиях более-менее проясненно запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть *представление сверхчеловеческого*» [12, с. 291]. И это представление у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень, как *теоантропическое*, как *теоантропоургия* (именно в такой *греческой* огласовке ввел Федоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека, *богочеловекодействие*). Близкие мысли высказывал и Тейяр, добавляя к ценным чертам различных религий и гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз их ограниченность и дефекты.

В своем учении всеобщего дела русский философ явил наиболее содержательно точный синтез мировых традиций, начиная с древнейших, которые он в себя вместил, осмыслил и перспективно раскрыл в свете высшего активно-христианского идеала: тут и погребальный дух древнеегипетской цивилизации с ее вещей интуицией необходимости сохранять тело, физический носитель личности, и первичный импульс к воскрешению и поискам бессмертия, запечатленный в шумерском «Эпосе о Гильгамеше», и китайский культ предков, первооснова всякой религии и будущего разворота активного христианства, встающего во главе планетарного Дела, и йогическая практическая устремленность к созданию бессмертного «алмазного тела» через управление духом материей…

Вместе с тем, оба остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный моле-

бен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела за самое дело. <…> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» [11, с. 378]; «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т. е. спасением только личным, спасением врознь вместо общего спасения» [10, с. 379] «“Истинная” религия <…> должна узнаваться <…> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (П. Тейяр де Шарден. «Введение в христианскую жизнь») [6, с. 200].

Для Федорова и Тейяра *человек* — это *существо, еще находящееся в пути*, оно обременено природными слабостями, и самые вопиющие из них связаны с его болезненностью и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики и глубинным трагизмом. И вместе как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности он среди других форм живого — потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами, «осью» эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Федоров).

При этом логику природного процесса, восходящего ко всё более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл именно французский ученый и мыслитель. В закономерности, открытой еще в 1851 г. американским геологом и биологом Джеймсом Дана и названной им цефализацией (всё большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечательную «нить Ариадны», которая дает человеку схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему.

Ибо основной познавательный принцип Тейяра таков — то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших, включая «беспредельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека») со своего рода *допсихизмом.* Существует внутренняя сторона вещей, движущая их развитием (ее Тейяр называет радиальной энергией). Глубинная эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи — это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума. Именно она указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена это, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции.

«С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» [6, с. 200]. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду направленную эволюцию — ко всё более нервно изо-

щренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. Это тот «эволюционирующий персонализм», который соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, «нового неба и новой земли», преображения человека до обоженного ранга… Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внеся в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, по-настоящему способную ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание будущего сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Федоров называл активным христианством.

Федоров (как позднее Тейяр) видит три *субъекта* и «*предмета знания* и *дела*: (Бога, человека и природу, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)» [10, с. 388]. Он не раз повторяет, что в человеке природа приходит «в сознание, в понимание самой себя» [10, с. 389], как бы отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, — увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнетворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание нужного органа и т. д.) которые сам он уже утерял в своем технически-орудийном отношении к миру.

Природа начнет управлять «самой собой чрез род людской, который есть та же природа, только пришедшая к сознанию» [10, с. 389]. И должным, т. е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собой». Причем, это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «…все при взаимной содействии будут физиками, химиками, механикам своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие» [12, с. 281].

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию оба мыслителя видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Федоров называл «психофизической регуляцией» его организма, а Тейяр де Шарден — совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей. Каждый последовательно новый уровень «бессознательно» восходящей магистральной линии эволюции, приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением матери-

альной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с этим связанной новой утонченностью психизма, всё большей динамикой сознания и духа… Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

Наши вестники будущего, особенно радикально Федоров, настаивают на новом типе, не столько технического развития, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, *органического прогресса*. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя. В ней человек сам по себе по мере изощрения его технических *костылей* (дающих ему возможность бегать в автомашинах по дорогам, пересекать моря на кораблях, дышать в скафандрах на дне морском, летать на самолетах, выходить в космос на ракетах кораблях, быстренько соображать и собирать информацию при помощи компьютера и интернета…), остается всё столь же ограниченным и несовершенным, фатально зависимым от своих механических помощников. Более того физически хиреет, теряет былые натуральные навыки выживания, так что, если представить себе катастрофу с его техносферой, то жизнь нынешнего урбанизированного человека ждет буквально массовая гибель, и весьма зловеще-эффектная…

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, облегчающих труд и жизнь, открывших возможность глубинного исследования мира, Федоров в перспективе реализации всеобщего онтологического дела видел прежде всего переход к такой форме преобразования человеческого организма, который пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов. Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми инстинктивно обладает природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело должно быть нашим делом» [10, с. 82]), организма, способного самому летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины, обладать высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, перейти на новое *питание* (как его описывает Федоров это близко к тому, что позднее Вернадский определит как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества — по типу

растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды)…

Федоров проецирует организмическое преобразование человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье*, совпадая тем самым с воззрениям многих христианских богословов, видевших человеческое по-воскресное тело, «тело духовное», радикально преображенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут (как собственно и Федоров) значительное поле деятельности для биологии, физиологии, медицины… Он представляет расширение возможностей человеческих органов чувств, которым становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов… Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

Выражая надежду «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других», Тейяр буквально высказывает федоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» («Человеческая энергия») [15 , с. 163.]. Как и Тейяр, Федоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности» [10, с. 270], ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

Архитекторами бессмертья можно назвать обоих мыслителей. О том, что буквально каждая клеточка федоровской мысли проникнута этой целью, совершенно очевидно. Он был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а глубочайшим проективным философом цели тотальной, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического до религиозного, философского и культурного… И обнимала у него эта идея и эта цель буквально весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними узами одной планетарной макросемьи. Смерть для него была по-христиански первым и «последним врагом», знаком нашего недостоинства, глубочайшей причиной зла в человеческой природе, то ли открытой, то ли скрытой неврастении, нередко выходящей в демонические и нигилистические эксцессы. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, который не просто смертен, как всё в природе,

но и сознает свою смертность, конечность того, что внутренне он понимает как нечто по природе своей потенциальное бесконечное — своей единственной и *драгоценной* личности.

Именно Федоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» поставил задачу соделать общее всем людям земли зло — смерть — предметом самого тщательного изучения, постепенного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. При этом в это «всеобщее дело» (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить — без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* — весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит всё то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Федоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, по Федорову, ни физически, ни нравственно: оно было бы «злою неправдою», ложно-гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «*Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти*. В этом — задача верного слуги, задача истинных сынов Бога-отцов, Бога Триединого, требующего от своих сынов подобия Себе, братства или многоединства» [11, с. 239]. Идеи о достижении физического бессмертия, не включавшие в себя воскрешения, возникали не раз, и в разного рода оккультизме, и в Новое время, начиная с Кондорсе, да и сейчас достаточно распространены, чаще всего принимая практическую форму научных поисков радикального продления жизни, к тому же пока с явным сегрегационным уклоном (для отдельных весьма состоятельных и влиятельных счастливцев). И все эти идеи и поиски отмечены знаком секулярного индивидуалистического сознания. Не имея сердечно-религиозной подпитки, дающей достойный человека масштаб цели, они отлучены и от глубокого видения проблемы, которая не может быть изъята из законов эволюции жизни, требующих ее всецелого решения.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Неизымаемое условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции — в возможности найти в этом удовлетворение своих самых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы, создавалась она весной 1916 года в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если

конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. Как тут же пробегает и федоровское воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «…мы сможем заставить ее (материю, природный закон. — *С. С.*) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить» [14, с. 30]. Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное, внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции») [16, с. 386.].

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти» «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного рефлектирующего агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастным» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере как обострения личностного самосознания, так и «на сверх-индивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <…> у стены, по видимости непроницаемой и непереходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается» [13, с. 419]. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

И Федорова, и Тейяра отличает *вера в человека*, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на его острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Федорова, не выйдет из состояния *несовершеннолетия*. И показатель этого — прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, забавные и злые (в масштабе от межличностных до межгосударственных), растрата сил по пустякам, «страсть к мануфактурных игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей *человека играющего* как чуть ли не самый высоко-изысканный, эстетически-свободный тип… Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индульгенция*, возможность «амнистии» по незрелому возрасту — *не ведает, что творит* в своих ребяческих буйствах и метаниях…

И Тейяр де Шарден, сам участник первого ожесточенного мирового кровопролития и свидетель второго, этого разверзания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не испытывает отчаяния перед лицом «человеческого феномена», воспринимая его в «федоровских» терминах *несовершеннолетнего* возрастного его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в масштабах куцей человеческой жизни *большое* историческое *время*, в котором происходят действительно качественные сдвиги, как и вскрывают глубочайшие «смертные» корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и самое главное — свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не всё время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа… «Бесконечной суетой на коротких дистанциях» [14, с. 124] назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню», образ которой так ярко представлен нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

С рефлективного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органического кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя» [8, с. 237]. Но всё же такой плачевный вариант, который, конечно, необходимо представить себе теоретически-виртуально, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхожие ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние, по умственному и сердечному убеждению обоих мыслителей, всё же невозможен. И прежде всего в силу самой онтологии эволюционного восходящего движения (а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающа), в силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя веру *в*, надежду *на* и работу *над* радикальным преодолением смерти для всего рода людского, а значит и изъятия из его плоти мучающей, отравляющей занозы, выхода из громкого или тихого отчаяния или разве что стоического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы…

Оба вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское богочеловеческое, онтологическое дело должно и будет твориться *всем родом людским*

в целом. Пожалуй, никто так глубоко как Федоров не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-космического порядка бытия (в христианских понятиях послегрехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте — с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устроения жизни — высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики говорили о «всемирном гражданстве», Федоров — о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя — всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех землян по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества» [17, с. 60] Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел как новое качественное проявление эволюционного закона усложнения. Возрастание сознания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у *животного общественного*, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация…), и выходит на уровень создания некоего единого коллективного организма. В основе этого грядущего срастания различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверх-организм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность. В него нас вольно-невольно тащит эволюционная объективность — и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (та же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем другого, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайнем мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации погашается пониманием, что этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации». Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой, или точнее, объективно пробивающей себя (единый вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации…) к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело. На первой стадии *планетизация* — процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устроения больших масс и целых ре-

гионов, а в своем «идеальном» проекте — и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных: по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»… Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелехию: разум возник как сознательный агент дальнейшего продвижения, и его носитель всей своей *филой* объединяется в себе, созидая эволюционное орудие планетарного размаха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы…

В завершении несколько слов об *объёме спасения*: все или не все, останутся ли отверженные Царствия Небесного… Достижение обоженной природы для Федорова и Тейяра — это новая реальность, где Бог «всё во всем». Уподобляющийся Творцу бессмертный человек преодолевает природный порядок *последовательности* (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *сосуществования всего со всем*, в «безущербное блаженство», и, как выражался индийский мыслитель Шри Ауробиндо, близкий по мысли Федорову и Тейяру, в «безграничную интенсивность» восприятия и переживания существ и вещей, когда *всё в каждом и каждое во всем* (реализованное всеединство); обретает способность к безграничному *божественному* творчеству.

Основываясь на впервые четко выраженной им идее условности апокалиптических пророчеств (они лишь угроза, а не роковой приговор роду людскому), Федоров вскрывает в глубине нравственной логики такого понятия, как *страшный*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей *суд,* — скрытое всеобщее наказание: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук» [11, с. 129]. «Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т.е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» [10, с. 180]. При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо), «*во всяком поступке виновен весь род человеческий* (не забудем и о его еще незрело-несовершеннолетнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. — *С. С.*) <…> а потому высшая нравственность <…> требует спасения *всеобщего*» [11, с. 129].

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом иезуитов, членом которого он был, был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В этой работе и в ряде других он космизирует это понятие, имея в виду ошибки, заходы в тупик, промахи и сбои, элементы распада и разрушения, неизбежные в эволюционном развитии в процессе его пробных нащупываний и поисков — от космогенеза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему

следствию — смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <…> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда…» [7, с. 221]. (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть федоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.) А уже с появлением человека, первого сознательного «смертного», такой порядок вещей особенно чувствительно им переживается и оценивается в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», как *греховный* и *падший*. Но эта «теневая сторона», «действие негативных сил “контр-эволюции”» («Христос Эволюции») [9, с. 193] покрываются Христовым воплощением, сознательным вектором к обретению сущим нового, неущербного, божественного типа бытия с деятельным участием самого рода людского в творческой трансформации мира.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок» [9, с. 228], нередко вопиюще-тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Федоров, должно увенчаться всеобщим спасением. Облаченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден, был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но всё же для себя он, в конечном счете, решал его логически, эмоционально и *эволюционно* в духе объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути его христианского эволюционизма, ценности «любой ничтожной частицы для конечного единства», необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил» [5, с. 104], трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

«Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Федоров), они часто концентрируют в себе энергетически особенно мощный психический потенциал — изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей значит терять его, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. В евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления оба мыслителя звали преображать качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего спасения и рождает родство ее приверженцев. Прежде всего и Федорову и Тейяр не могла быть близка догма воскресения, преображения и затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь всё большее разверзание карающих природ-

ных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых распрях… В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намека на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Федорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правящим разумом» Земли и соработником Богу.

Созидательный и благой вариант, отвечающий и эволюционным законам, и замыслу Божию о Своей твари, приоткрытому нам Христом, предполагает *постепенное* движение рода людского к высшему эону бытия, *органическое* вызревание и рост его начал в земном существовании (символически представленное в евангельских притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, о закваске…). При том что в ходе всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоровляется природа человека, потесняется и преображается область органической недоразвитости и тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от ига «имущего *ее* державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого вековечного ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъединство* по образцу Троицы, а в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом…

Библиографический список

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
2. Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. СПб., 1909. Т. 2.
3. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004.
4. Семенова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009.
5. Тейяр де Шарден П. Божественная среда // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.
6. Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда.
7. Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Тейяр де Шарден П. Божественная среда.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М., 2002. С. 237.
9. Тейяр де Шарден П. Христос Эволюции // Тейяр де Шарден П. Божественная среда.

10. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995.
11. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. II. М., 1995.
12. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. III. М., 1997.
13. Teilhard de Charden Pierre. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. Paris, 1963. V. 7.
14. Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). Paris, 1965.
15. Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie humaine // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. Paris, 1962. V. 6.
16. Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie d'Évolution // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. Paris, 1963. V. 7.
17. Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5.

Тимошенкова Е.А.

Труды К.Э. Циолковского по философии: судьба изданий

Имя великого русского ученого Константина Эдуардовича Циолковского известно во всем мире. С ним мы связываем замечательные космические свершения от запуска первого искусственного спутника Земли и до долговременных орбитальных космических станций.

Рассказывать о Циолковском одновременно очень легко и очень сложно. Легко, потому что жизнь ученого бедна внешними событиями. Сложно – потому что того количества идей и открытий, которые он сделал, хватило бы не на одну жизнь. Это был ученый-энциклопедист, который занимался проблемами воздухоплавания и авиации, небесной механики и астрономии, философии и социологии, биологии и лингвистики.

При всем многообразии научных интересов в творчестве ученого важнейшее место заняли философские труды. Он написал более 180 произведений философского характера – это приблизительно третья часть от общего числа его работ. Они сохранились в виде книг, статей, заметок, ответов на письма читателей, интервью, подготовительных материалов. Датируются периодом с мая 1887г. по май 1935г.

Надо отметить, что чисто философских работ у Циолковского немного. Большая часть текстов – это сочетание технического, естественнонаучного и философского содержания.

В 1902г. ученый написал значительную мировоззренческую работу «Этика или естественные основы нравственности» и параллельно издал первую работу, заложившую основы космонавтики «Исследование мировых пространств реактивными приборами». Случайно ли это? Возможно,

что и нет, ведь первая работа логически необходимо предполагает вторую (идея космической миссии разумных существ ведет к поиску средств осуществления этой идеи), а вторая содержит философские отступления, корни которых спрятаны в первой работе.

С начала 20 века связь научно-технических разработок Циолковского с его философско-этической концепцией прослеживается достаточно четко. Причем, связь эта такова, что философско-этические идеи лежат в основе, дают общее направление его естественно-научным и техническим поискам. Циолковский шел от абстрактного к конкретному, от философии к технике, от этики к ракете.

Центром своей космической философии он сделал этическую доктрину счастья: *«Нет ничего важнее, чем наше счастье и счастье всего живого в настоящем и будущем» (*работа «Горе и гений») [1, с. 28],

Ученый был убежден, что труды его, если не в ближайшее время, то позднее обязательно будут нужны людям. А для этого необходимо, чтобы о трудах его знали уже сейчас, имели бы возможность прочитать их. И вот тут-то непонимание (которое в других случаях его мало волновало) тех, от кого зависела публикация его трудов, не могло не беспокоить ученого.

Выход был один – издавать труды самому. Но каким трудам отдать предпочтение? Конечно, философским. Циолковский на свои средства смог издать 26 брошюр философского содержания (из них «Монизм Вселенной» издавался дважды). Брошюры К.Э. Циолковского были удивительными по своему содержанию, и аскетически скромными по внешнему виду. В этом отразились и ограниченность издательских возможностей провинциальной Калуги, и, конечно, более чем скромные материальные возможности автора-издателя. Почти на всех этих тоненьких брошюрах было напечатано: «Склад всех изданий у автора».

Возможно, изданных работ было бы значительно больше, но обстоятельства оказались сильнее ученого - с 1931 года цензура произведений, готовящихся к печати, должна была происходить не в Калуге, как раньше, а в Москве. Ученому было ясно, что Москва не пропустит подобные работы, и он прекратил издания.

В 1925 году в работе «Монизм Вселенной» он писал*: «Все мои многочисленные труды – конченные и неконченные, изданные и неизданные – направлены к одной цели – сделать конечный вывод: в общем, космос содержит только радость, довольство, совершенство и истину. Противоположное во Вселенной, по своей малости, незаметно, нас же ослепляет близость Земли».* [2, с. 32]

А теперь попробуйте представить провинциальную Калугу. 20-е годы прошлого века. Окраина города. Слышен плеск волн – река Ока почти рядом. А в светелке старого дома, при свете керосиновой лампы учитель Циолковский, положив на колени фанерную дощечку, писал удивительные слова:

«Многие думают, что я хлопочу о ракете и забочусь о ее судьбе из-за самой ракеты, Это было бы грубейшей ошибкой. Ракета для меня только способ, только метод проникновения в глубину Космоса, но отнюдь не самоцель… Не спорю, очень важно иметь ракетные корабли, ибо они помогут человечеству расселиться по мировому пространству. И ради этого расселения в космосе я то и хлопочу. Будет иной способ передвижения в космосе – приму и его… Вся суть - в переселении с Земли и заселении Космоса. Надо идти навстречу, так сказать, «Космической философии». Кстати, самое первое употребление этого термина было в наброске «Краткой автобиографии», датированной 12 мая 1932 года. В ней, указывая время разработки основных проблем, он написал: «С 25 года космическая философия».

«Космическая философия» Циолковского должна была изложить, по замыслу автора, ряд космических истин, способных дать людям правильное представление о судьбе Космоса, а, стало быть, и о судьбе человека, животных, растений и неорганического мира, как частичек Космоса.

В работах «Монизм Вселенной» (1925г.), «Причина космоса» (1925г.), «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы» (1928г.) и других, автор писал о фантастических вещах – о необходимости и закономерности выхода земной цивилизации за пределы планеты, о будущем расселении разумных существ в космических просторах, о существовании в космосе множества высокоразвитых цивилизаций, выдвигалась гипотеза об объединении усилий этих цивилизаций для преобразования космической природы в гигантских масштабах (например, галактических), высказывалась мысль о возможном влиянии внеземных обществ на общество земное…

17 сентября 1932 года Константину Эдуардовичу Циолковскому исполнилось 75 лет. Учитывая большие заслуги ученого, его юбилей отмечался дважды - 9 сентября в Калуге, 17 октября – в Колонном зале Дома Союзов. За свои труды он был награжден орденом Трудового Красного Знамени.

Казалось бы, все прошло очень торжественно. Но вот что писал Циолковский по поводу этих юбилейных торжеств своему хорошему знакомому В.Рюмину: *«Мне кажется, вся эта шумиха случайна. Никем я не признан, если не считать меня самого. Я самый бессильный и одинокий человек, жажду делать хорошее, но не могу».*

Надо сказать, что основания для таких грустных мыслей действительно были. В 1932 году в преддверии юбилея ученого, решено было издать двухтомник его сочинений. Ученому предложение понравилось, и он стал готовить «Юбилейный сборник», который должен был отразить его творчество наиболее полно. Циолковский планировал включить в него 44 работы, дополнив их перечнем своих работ и автобиографическими заметками. В общее число он собирался включить и ряд очерков по «космической философии», рассматривая их как исключительно важную часть своих трудов. В очерках философские проблемы были пред-

ставлены в разделах «Человек», «Социология» и «Этика». В них высказывались идеи о месте человека во Вселенной, о его нравственном совершенствовании, о бессмертии, о справедливом и гуманном строе. старался распространить среди самых широких масс.

Но вместо «Юбилейного сборника», задуманного ученым, издательство выпустило двухтомник «Избранных трудов К.Э. Циолковского» - том 1 –Цельнометаллический дирижабль», том 2 – «Реактивное движение», в которые вошли его труды по воздухоплаванию, ракетной технике и космонавтике. Ни философские, ни естественнонаучные работы в двухтомник включены не были. И это не было случайностью – Циолковский-философ явно был неугоден и даже подозрителен. Подтверждением этого стало выступление на торжественном заседании в Калуге председателя юбилейной комиссии Д.С. Семенова, В своем докладе он сказал: *«…надо отметить, что философские труды К.Э. Циолковского использованы быть не могут, так как они расходятся с нашим учением, учением Маркса-Ленина»* [3, с. 27]. Было ясно, что докладчик выразил официальную точку зрения. Философские взгляды Циолковского плохо укладывались в официальные идеологические схемы, дальнейшее издание философских работ было невозможно.

В 20-30-х годах прошлого столетия в оценке философских работ ученого существовали две резко противоположные точки зрения – эти работы или полностью отрицались, или восторженно принимались без всякой критики. Циолковского не устраивал ни один из вариантов. Его не радовали ни безоглядное восхищение, ни безоговорочное отрицание. Ведь он надеялся на всестороннее рассмотрение своей философской системы, на глубокий критический анализ ее положений, на указание читателями ее слабых мест: *«Покажите мои ошибки, мои заблуждения. Я сам их страстно хочу видеть. Если же я говорю правду, то она должна быть принята, как вы ее не называйте. Поймите то, что я хочу сказать»* [4, с. 6].

Для ученого очень важны были письма тех читателей, которые действительно глубоко проникались его космической философией, пытались разобраться в ряде вопросов. На ответы таким корреспондентам он не жалел времени и сил. Так, в письме школьнику Дмитрию Блохинцеву (будущему академику, директору Института ядерной физики в Дубне) он писал: *«Могу выслать вам несколько книг наложенным платежом на 3 рубля, а пока посылаю бесплатно «Монизм Вселенной». Эту книжку я не продаю, т.к. ценность ее беспредельна, и неловко брать гривенник за бесконечность».*

Неудача с изданием юбилейного издания не помешала ученому продолжить работу над другим сборником, материал к которому собирался в специальной папке с названием «Космическая философия» с 1932 по 1935 год. Сборник должен был стать своеобразным итогом его философских исканий. В него должны были войти статьи, написанные как ответы на вопросы читателей, уже знакомых с его философскими брошюрами.

Особое место среди этих работ заняли его «Очерки о Вселенной». О существовании серии статей под таким названием Циолковский впервые упомянул в письме А.М. Горькому в сентябре 1932 года: *«Дорогой Алексей Максимович!.. Пользуюсь Вашим расположением, чтобы сделать полезное для людей. Я пишу ряд очерков, легких для чтения, как воздух для дыхания. Цель их: познание Вселенной и философии, основанной на этом познании…»* [5, л. 1]

Но, работая над «Очерками», ученый почти не надеялся их издать. Об этом буквально кричали строки одного из его писем: *«Я употребляю все свои силы на работы, которые имею даже мало надежды издать и закончить. В обществе полное равнодушие к моим работам, и даже книжки не распространяются. На издания сейчас нет средств, кроме других препятствий… Понятно, почему молчат о моей философии, нет на нее теперь моды, даже более…»* [6, с. 380].

Но желание донести до читателя свои сокровенные мысли «о вечной юности вселенной» было огромным. И тогда ученый выбрал необычный способ распространения трудов. Среди своих корреспондентов (а их у него было более тысячи) он выбрал 32 человека, особо интересующихся философией, и решил рассылать им отдельные статьи «Очерков». Статьям предшествовало обращение «Моим друзьям».

«МОИМ ДРУЗЬЯМ

Ваши отзывы на полученные вами от меня труды доказали, что вы понимаете их и потому можете быть их хранителями и распространителями. Издать их я не в силах, в Академии Наук они затеряются или будут забыты.

Вы молоды и, может быть, *сумеете и успеете передать их людям после моей смерти или еще при жизни. Так они не пропадут, а принесут добрые плоды.*

Но если вы сочувствуете новым мыслям (или старым, лишь *бы они были полезны людям), то принесите маленькую жертву: отдайте переписать их на машине и в доказательство пришлите мне ОДИН экземпляр (вместо полученного вами).*

Посылать буду по одной статье и начну с самых малых и самых ценных. Только после получения от вас копии 1–й работы, вышлю вторую…

С пятью полученными вами копиями делайте что хотите. Подарите их друзьям или оставьте у себя… К. Циолковский». [7, с. 381]

Дальнейшая судьба очерков была неясна. Известно только, что при жизни ученого они не издавались, а после его смерти архив был перевезен в Москву.

На протяжении долгого времени – с 1930-х по 1970-е годы философские работы ученого намеренно замалчивались. Показательной в этом плане является судьба академического собрания сочинений ученого, издававшегося с 1951 по 1964 год. Это издание должно было состо-

ять из 5 томов, но вышли только 4. Издание пятого, содержавшего главные философские работы великого калужанина и полностью подготовленного к печати, натолкнулось на сопротивление официальной науки. В итоге он так и не вышел в свет.

В 1966г. было произведено научное описание рукописных материалов Циолковского, хранящихся в Архиве Академии Наук. В нем содержался перечень рукописей ученого по многим отраслям знания, но о рукописях философского характера даже не упоминалось.

Положение стало меняться лишь в 1980-е годы. В Туле в 1986г. был издан сборник научно-фантастических и философских произведений, названный по одному из научно-фантастических произведений ученого «Грезы о Земле и небе» (составитель Ю.Медведев). И хотя комментарии к сборнику вызвали множество нареканий исследователей творчества Циолковского, это была «первая философская ласточка».

В начале 1990-х годов в фондах Государственного музея истории космонавтики были обнаружены машинописные тексты, датированные 1932-1935 годами, к которым были приложены несколько листков, написанных рукой старшей дочери ученого Любови Константиновны: *«Месяца за три до смерти отец мне сказал, что у него имеется ряд статей, главным образом, по космической философии, которые надо собрать в одну книжку. Он поручил мне разложить их по степени трудности, надеясь их издать. Идя навстречу потребностям читателей в стройном космическом мировоззрении, отец хотел свои мысли, изложенные в виде писем к друзьям, собрать в единое целое, добавив к ним наиболее интересные из писем читателей»*...[7, с. 380].

Список статей в алфавитном порядке прилагался. Но этот ли порядок имел в виду ученый? Рукописный «Список» из 36 статей, которые были пронумерованы, был обнаружен в фонде Циолковского, в Архиве Академии Наук, Последняя статья носила название «Космическая философия». На полях ее была сделана приписка: *«Это можно читать после подготовки, как резюме».*

В 1992г. «Очерки о Вселенной» были впервые изданы. В него вошли статьи, хранящиеся в Государственном музее истории космонавтики в Калуге. В 2001г. из печати вышло второе издание книги. В него, наряду с уже опубликованными, были включены пять статей, хранящихся только Архиве Академии Наук.. Это сделало издание по-настоящему полным. В том же году были выпущены два издания общефилософских работ: «Космическая философия» (2001г.) и «Гений среди людей» (2002г.). Кроме известных, каждый из этих сборников включал в себя несколько новых публикаций, ранее находящихся в рукописном варианте. Знакомство с ними давало возможность еще глубже понять философа - космиста.

В 2003 году по инициативе Общественного фонда К.Э. Циолковского вышла в свет книга «Евангелие от Купалы». В ней впервые были опуб-

ликованы основные рукописи ученого по религиозной тематике, его трактовка евангельских текстов.

В 2006г. появился сборник «Миражи общественного устройства», также впервые познакомивший читателей с наиболее обстоятельными его работами по социальной тематике. В юбилейном 2007 году к 150-летию со дня рождения Циолковского было выпущено интересное издание «Щит научной веры». В него наиболее полно вошли работы Циолковского по космической философии, проблемам происхождения мира, христианству и ряду других проблем. Книга сразу же стала библиографической редкостью.

Содержание этих работ не только не утратило своего значения с течением времени, но становится все более актуальным. Философские работы ученого есть и в космосе.

Еще в 1980-е годы на орбитальной станции «Салют- 7» стихийно образовалась небольшая библиотека из книг, которые космонавты нелегально брали в полет. В 1982 г., когда отмечалось 125-летие Циолковского, его родные, узнав про космическую библиотеку, решили послать на борт нескольких бесценных брошюр ученого. Подарок был с благодарностью принят.

Спустя несколько лет было принято постановление о прекращении работы станции. Наиболее ценное решено было транспортировать на новую станцию «Мир». Из многотонной ценнейшей аппаратуры надо было отобрать всего 400 килограммов. Но 14 книг Циолковского из бортовой библиотеки космонавты все-таки переправили на «Мир».

Особый интерес у новых космических экипажей вызвали философские работы ученого. Космонавтам хотелось прочитать все эти брошюры, просили прислать еще. В 1989 году к станции «Мир» причалил очередной корабль «Союз». Среди огромного количества контейнеров был небольшой мягкий пакет, тщательно упакованный в негорючий материал. В нем были брошюры Циолковского, как технические, так и наиболее известные философские работы. Среди них «Причина космоса», «Монизм Вселенной», «Горе и гений», «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы», «Будущее Земли и человечества» Всего 28 редчайших авторских изданий – вряд ли какая библиотека на Земле могла похвастаться такой книжной коллекцией. Эти книги положили официальное начало космической библиотеке, которой было дано имя ученого. А художник Анатолий Калашников создал экслибрис, который был доставлен на борт станции «Мир» советско-французским экипажем.

По просьбе руководства Роскосмоса Государственный музей истории космонавтики в Калуге тоже изыскал возможность выделить несколько редчайших брошюр различной научной тематики. На борт было передано 10 наименований брошюр (по 2 экземпляра каждого). 10 из них остались в космической библиотеке, 10 вернулись на Землю в музей. На титульном листе каждой из них были автографы летавших космонавтов, экслибрис и печать станции «Мир».

В те годы один из журналистов написал: *«Пройдет время, и будут такие полеты, где не обойтись без литературных компьютеров, начиненных тысячами томов. И все же я уверен: ни у кого рука не поднимется вместе с устаревшим когда-нибудь «Миром» сжечь в атмосфере или утопить в океане сегодняшний печатный груз…».* Увы… В 2001 году было принято решение о затоплении в Тихом океане станции «Мир». Погибли более 10 тонн уникальной научной аппаратуры, оранжерея «Свет», точнейшие телескопы, а также более 100 книг бортовой библиотеки, в том числе Библия и Коран, А еще фотографии Циолковского и Юрия Гагарина, перенесенные еще со станции «Салют-7» и находившиеся на орбите почти 20 лет.

С началом работы Международной космической станции (МКС) началось формирование новой космической библиотеки. В посылку от правнуков Циолковского (никого из внуков уже не было в живых) вошли книги, изданные к 150-летию ученого, те, о которых говорилось ранее. Вместе с ними на станцию отправились и новые портреты Циолковского и Гагарина.

Космонавты любят повторять слова ученого о том, что *«мы живем более жизнью космоса, чем жизнью Земли».* Но эти слова относятся и ко всем нам. И понять это нам помогут книги великого Циолковского.

Библиографический список

1. К.Э. Циолковский. Очерки о Вселенной // Калуга. 2001
2. К.Э. Циолковский. Монизм Вселенной. // Калуга. 1925
3. Константин Эдуардович Циолковский. 1857-1932 // М. 1932
4. К.Э. Циолковский. Причина Космоса // Калуга. 1925
5. Архив Российской Академии наук (АРАН). Ф.555.Оп.4.Д.8.
6. К.Э. Циолковский. Очерки о Вселенной // Калуга. 2001
7. К.Э. Циолковский. Очерки о Вселенной // Калуга. 2001

Карпова Л.И., Некрасова Н.А.

Космоэволюционные взгляды Рерихов

Основные положения космической эволюции индийской философии наиболее полно изложены в учении Живой Этики. Поэтому знакомство с эволюционной системой Индии мы попытаемся рассмотреть на основе анализа взглядов Н. Рерих и Е. Рерих.

В Живой Этике космос предстаёт, как беспредельно вечное начало и одновременно конечное и ограниченное, ибо определенный цикл проявления космоса имеет пространственные и временные границы своего бытия. В целом же космос, как Абсолют – это беспредельно-вечная Система, которая пульсирует отдельными циклами своего проявления, и эта пульсация

вечна и ничем не ограничена. Поэтому, объективное бытие, проявляющееся посредством космического пространства и различных материальных структур, - это порождение Абсолютного бытия. Оно происходит из единого и всеобщего элемента, который является в нашей терминологии духоматерией, где дух и материя едины и слиты в единый элемент. Несмотря на такой подход, авторы Живой Этики считают свою систему материалистической, ибо в ней духовные состояния не противопоставляются материальным – они являются только противоположными полюсами единой космической субстанции. Противопоставлять дух материи, по их мнению, нелепо, ибо дух человека материален, но формы этого вида материи необычны и ещё не открыты в науке. Если материя – это кристаллизованный дух, т.е. его огрубленные и низкоорганизованные формы, представляющие собой непрерывную цепь иерархических состояний материального субстрата, то дух - это утончённые и высокоорганизованные интегральные ее состояния.

Таким образом, объективная и субъективная реальность во всех своих разновидностях предстаёт как единое целое, как многоуровневая система, где каждый уровень отличается друг от друга пространственно-временной характеристикой и свойствами материальных форм. В целом вся система именуется космосом. Поэтому трехмерное пространство и одномерное время (т.е. то, что мы называем природным миром), не является единственно существующим в структуре космического универсума. Так, в Живой Этике рассматривается, кроме природно-физического мира, названного Плотным миром, еще Тонкий мир и Огненный мир, где плотность и структурная организация материи совсем другая. Эта идея не нова в истории философии.

Космическая материя имеет множество форм, видов и состояний. В учении Живой Этики жизнь и сознание рассматриваются как изначальные и неотъемлемые атрибуты космической материи. Так, крупный российский физик Г.И. Шипов, разрабатывая теорию физического вакуума, приходит к выводу, что любое материальное образование обладает сознанием.

Эволюция рассматривается, как многоплановый космический процесс, охватывающий все материальные виды и формы, протекающие параллельно. Многовариативность и параллельное протекание локальных эволюционных процессов от микрочастиц до галактических скоплений космической суперсистемы – важная особенность её эволюции, которая проявляется во всё большем раскрытии её эволюционирующих элементов – монад, происходящих путём глубинных энергоинформационных преобразований, происходящих в недрах духоматерии.

Космос предстаёт, как иерархическая система материальных образований, где каждый её уровень и форма характеризуется различной степенью активизации сознательного элемента. Поэтому эволюция воспринимается, как постепенное увеличение потенциала сознания, т.е., как преображение материи-сознания в сознание-материю.

Совершенствование всех уровней космической суперсистемы возможны в результате их открытости, которая является важнейшим условием своего прогрессивного развития и способствует энергоинформационному обмену между материальными формами разных уровней эволюционного процесса. Так, Л.В. Шапошникова считает, что многоуровневый (вертикальный, горизонтальный и глубинный) энергоинформационный обмен является главной движущей силой эволюции человечества [2, с. 4-21], а основная тенденция эволюции – движение к синтезу.

В Живой Этике понятие «монада» только условно можно назвать духом, ибо монада предстаёт, как изначальная, общекосмическая энергия. Монада – это своеобразные энергетические центры (фокусы) развития всякой жизни и сознания.

Если у Лейбница монады развиваются, то в Живой Этике развиваются не монады, а их атрибуты и модусы – их состояния и свойства. По мнению Е.И. Рерих, монада или зерно духа, остается всегда неизменным в стихийной целостности своей, но эманации, или излучения, этого зерна изменяется в зависимости от роста сознания оживляемого им организма.

Монады – это особые энергетические каналы, которые находятся вне изменчивости, а тот поток энергии, который движется по нему, подвержен изменению и развитию.

Материя же, как вечная космическая субстанция, рождённая из праматерии-атрибута Абсолютного пространства, имеет своими свойствами жизнь сознания и разума. Иначе, каждой монаде они потенциально присущи, а их реальное становление – это процесс длительной эволюции материи, причем в этом эволюционном пространстве нет деления на неживую и живую материю, т.к. неживая природа – это только низшая стадия в развитии живой. Современная наука доказывает, что свойствами метаболизма и редупликации (самовоспроизведения), является способность сохранять целостность организма (гомеостаз) и другие особенности живого, которым «могут обладать и неживые структуры» [3]. Кроме того, В.П. Казначеев и Е.А. Спирин пишут, «что наряду с известной (и по современным воззрениям, единственной) белково-нуклеиновой формой существует также полевая форма организации живого вещества» [1].

Логично предположить, что в человеческой природе дух, скрытый в материи, постепенно пробуждаясь, реализует себя в жизни и в сознании, пройдя сначала через свои минеральные, растительные и животные формы. Основными этапами развития монад, по мнению авторов Живой Этики, являются следующие стадии: субэлементарная, элементарная, растительная, животная, человеческая и сверхчеловеческая. На человеческой стадии Свет Логоса (т.е. духоразума) просыпается в животном человеке.

Глобальная космическая эволюция в Живой Этике представляется, как спиралевидный процесс, где каждый виток спирали – это два, сменяющих друг друга, состояния универсума (космоса): непроявленное бытие (где противоположности тождественны – это лоно Абсолюта) и прояв-

ленное бытие (т.е. объективное существование космоса). В состоянии проявленного бытия универсум проходит две стадии развития. На первой духоматерия эволюционирует через материю, т.е. происходит эволюцию плотных материальных форм при энергетическом воздействии духа (погружение духа в материю). На второй духоматерия эволюционирует через дух, т.е. происходит постепенное упразднение форм и переход в более устойчивое энергетическое состояние (дух освобождается от материального покрова – это эволюция духа). После прохождения полного витка спирали начинается новый виток – новое бытие, который также проходит два описанных состояния, второе из которых проживает так же две стадии.

Эволюция, по мнению авторов Живой Этики, - это процесс целенаправленный, поступательный в прогрессивном направлении (от материи к духу), хотя для каждого индивида возможны различные варианты развития, ибо человек, обладая свободой воли, может осуществлять свой выбор средств реализации своих возможностей и определять свой жизненный путь и смысл жизни.

Социальный прогресс совпадает с направленностью космоэволюционного движения, т.е. духоматерия через стадию социума возвышается до стадии сверхсоциума, а в целом направленность развития, как на социальном, так и на индивидуальном уровне, идет от дифференцированности к синтезу, от необходимости к свободе (т.е. от подчинённости объективным законам – к их субъективному духовному контролю), от изолированности от окружающей среды к всё возрастающей включённости в неё, от осознанного самосовершенствования к космическому сотворчеству, от бытия, ограниченного раками физического существования, к бытию беспредельному. Все эти идеи Живой Этики прямо перекликаются с учением В. Соловьева и Н. Бердяева.

Данные современной науки (идеи Л.В. Лескова и других) допускают возможность появления нового (сверхбиологического человека) – Homo Sapienc autoc – reator – человека разумного, самосозидающего, где человеческий дух получит новую, нетелесную оболочку. Таким образом, можно предположить дальнейшую эволюцию, как самого сознания, так и его плотноматериальных форм (телесного организма). В Живой Этике эта эволюция основана на движении монады, как элементарной энергетической основы жизни и сознания, которую авторы Живой Этики именуют «энергетическим ядром индивидуальности». По их мнению, биологическое, социальное и нравственно-интеллектуальное совершенствование человека является закономерным процессом индивидуальной человеческой эволюции. После завершения физического бытия личности её духовная сущность переходит в сферу трансфизического бытия, а затем, через время, вновь появляется в физическом мире в новой телесной форме, чтобы совершить очередной цикл своей земной и трансземной эволюции. Таким образом, существование каждого индивида небессмысленно не на общечеловеческом уровне не на индивидуальном. Ведь земная жизнь – это оп-

ределенная ступень беспредельной космической эволюции его духовной сущности. Иначе, происходит не только глобальное развитие духометрии, но и отдельного, индивидуального начала духометрии, т.е. происходит сущностное совершенствование каждого человека. Причём авторы Живой Этики разделяют понятие личность и индивидуальность. Личность, в их понимании, - это земное, временное, телесное существование духоматерии, а индивидуальность – это космическое, вневременное, энергетическое её существование (символизируемое понятием Дух).

Таким образом, понятие «духовность» по своей сути отражает процесс космической эволюции человека: постепенное его развитие всё возрастающего потенциала сознания, свободы, вневременности, духовное совершенствование.

В Живой Этике земной человек рассматривается, как потенциально космическое существо, ибо микрокосм и макрокосм тождественны по своей сути. Эти выводы сегодня подтверждаются современным естествознанием: соответствие вещественно-энергетической структуры космоса и природы человека – оба являются информационно-энергетическими конгломератами, причём в человеке потенциально присутствует весь энергетический и духовный спектр космического бытия. Кроме того, потенциал человека не исчерпывается его сущностными силами и возможностями и предполагает дальнейшее развитие его сенсорных, интеллектуальных, нравственных и духовных качеств и способностей. Это дает основание Николаю и Елене Рерих утверждать, что «человек – это бог, не познавший ещё тайны своей сущности» на пути «беспредельного совершенствования и развития скрытых в нём качеств его духа».

Если на предыдущей исторической ступени развития совершенствовались, главным образом, его интеллектуальные способности, то наступающий исторический период характерен выдвижением на первый план развития его духовных свойств.

Социальные воззрения авторов Живой Этики построены на неотделимости «судеб эволюции человечества от космических процессов» и понимания современного земного социума (планетарной цивилизации) как определенной стадии космической эволюции человечества. Эти идеи были развиты В.С. Соловьевым и Пьером Тейяром де Шарденом. Будущее земное развитие социума они связывали с построением планетарного общества равенства и братства и формированием высокоразвитого в энергетическом, нравственном, интеллектуальном и духовном смысле человека.

Эволюция в целом – это, по мнению авторов Живой Этики, эволюция сознания, ибо оно представлено, как атрибут духоматерии. Уровни развития сознания отражают его место в космической иерархии материально-сознательных форм, каждый из этих уровней показывает степень проявления его энергоинформационного потенциала.

Развитие сознания, в таком случае, можно представить в виде трёх эволюционных этапов: низший этап – эмоционально-чувственное сознание

(«животный» разум); средний этап – интеллектуальное или рассудочное сознание (низший разум); высший этап – духовно-разумное сознание (духовный разум). Данное эволюционное развитие сознания по аналогии с развитием мировоззрения можно соотнести: эмоционально-чувственное сознание с этапом мифологического мировоззрения, рассудочное сознание – с господством религиозного мировоззрения, а духовно-разумное сознание с формированием научно-философского мировоззрения.

Е.И. Рерих отмечает, что период XX столетия является переходным периодом, своеобразным эволюционным коридором, когда человечество подходит к новому эволюционному этапу, что связано с ритмом космической эволюции. Подобные идеи ещё в начале века высказывали Циолковский, Вернадский и П.Т. де Шарден. Прогнозируется приближение к Земле мощных космических энергий, которые будут всё активнее влиять на энергетику человека. Прохождение этого этапа откроет перспективы формирования энергетически более совершенного человека и становление духовности в масштабах всего общества. Основной же причиной бедствий современного человечества является нарушение гармонии духа и материи. Н.К. Рерих пишет, что кризис мира вовсе не материальный, но именно духовный.

Библиографический список

1. Казначеев В.П., Спирин Е.А. Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного изучения. - Новосибирск, 1991
2. Шапошникова Л.В. Исторический процесс как космическое явление. Путь восхождения. Рига, 1995, №1. -С.4-21.
3. Эйген М., Моисеев Н.Н. Вопросы философии, 1994, №4

Крикунов А.Е.

Проблема памяти в интуитивизме Н.О. Лосского: память и единство мира[1]

Термин «всеединство», охотно и часто использовавшийся русскими философами и продолжающий использоваться историками русской философии, - возможно не самый удачный пример творчества в области терминологии. Четко указывающий на превосходство одной стороны в дихотомии единства и разделенности, он хорошо иллюстрирует утверждение Ж.Деррида, согласно которому в европейской философии даже простая би-

[1] Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант РГНФ 10-06-72606а/Ц «Философско-педагогическое исследование памяти в контексте русской философии конца XIX – первой половины XX вв.»).

нарная оппозиция уже представляет собой иерархию. Единство не в ущерб разделенности, такое единство, которое вместе с тем есть и подлинное, абсолютное различие во «всеединстве» отступает на второй план, уступая место органически связанному, «координированному» миру целого. Во «всеединстве» единство общего оказывается более важным, нежели разделенность единичного. Даже личность мыслится, прежде всего, как «соборная» или «симфоническая». И особенное значение приобретает анализ механизмов связности мира, рассуждение о том, какой характер носит связь мира в органическое целое. Понимание мира как космоса настоятельно требует истолкования того, каким образом мир выступает в качестве космоса и каким образом человек взаимодействует с этим космическим целым.

Среди феноменов, философская рефлексия в отношении которых отвечает поставленной задаче, не последнее место занимает память. И хотя в рамках русского космизма концептуализация памяти отсылает нас, прежде всего, к философии Н.Федорова, это ни в коей мере не означает, что философия памяти в России ограничивается программой «общего дела». В данном случае мы хотели бы обратить внимание на те наброски теории памяти, которые имеются в работах Н.О.Лосского. Этот материал, разумеется, не содержит развернутого учения о памяти. В одной из своих поздних работ Лосский говорит о том, что интуитивистская теория памяти все еще «может быть выработана» и даже «Материя и память» А.Бергсона только лишь «положила начало» [1, с. 150-151] такого рода теории. Тем не менее, сама разметка теории памяти у Лосского все же наличествует и она тем интереснее, чем сложнее память вписывается в гносеологию и онтологию Лосского в целом.

В итоговом определении, воспоминание есть «интенциональный акт, направленный субъектом через пропасть времени прямо на событие, пережитое или воспринятое вчера или даже 20-30 лет тому назад; при этом акт воспоминания есть теперешнее событие, а вспоминаемое есть само прошлое в подлиннике, опять наличествующее в сознании» [1, с. 150]. Таким образом, интуитивистская теория памяти предполагает возможность непосредственного восприятия удаленного во времени события и этим определением Лосский примыкает к многовековой аристотелевской традиции понимания памяти как возвращения прошлого.

Представители интуитивизма, как известно, достаточно часто признавали определенного рода наивность своей гносеологии, подразумевавшей действительную возможность восприятия трансцендентной реальности как она есть, что противопоставляло интуитивизм более сложным идеалистическим теориям. У Лосского определение памяти тоже не претендует на вскрытие какого-либо свойства памяти, которое бы не ухватывалось обыденным словоупотреблением. Память не только есть память о прошлом, но она еще и дает нам доступ к самим событиям в подлиннике, а не к их копиям или образам. Восстановить событие в памяти значит действительно прикоснуться к нему, что впрочем, в полном

соответствии с убеждениями обыденного сознания, еще не возвращает событиям всю полноту реальности.

Тем не менее, с таким пониманием памяти связан целый ряд оригинальных мыслей. Лосский не мог, в соответствии с тем вариантом интуитивизма, который он отстаивал, допустить существование памяти как способности, всецело совершающейся внутри субстанциального деятеля, то есть в сфере субъекта сознания и только в ней. Субстанциальный деятель, исходно определенный как сверхвременный, памятью реализует свое превосходство над временем, сохраняя в себе прошлое так же, как ясновидение делает доступным будущее. Если бы воспоминание не было направлено на само событие, как оно совершилось во времени, то это означало бы погруженность субъекта во время и доступность ему только момента настоящего. И хотя сверхвременность субъекта в системе Лосского не может быть выведена из способности помнить, сама способность помнить оказывается незаместима в уже созданном представлении об особом онтологическом положении субстанциальных деятелей. По этому поводу Лосский делает значимую, хотя и не совсем удачную в терминологическим отношении, оговорку. Он замечает: «Воспоминание о прошлом мы назвали представлением, а не восприятием, чтобы отметить иной, чем в восприятии, характер интенционального акта и иной характер данности предмета» [5, с. 176]. Тем самым, воспоминанию ставится в соответствие термин, имеющий явные идеалистические корни; обыденное значение слова «представлять» в случае философского текста явно уступает место аллюзиям к картезианской философии. И хотя представление в данном случае указывает на то, что воспоминание есть акт, инициатором которого выступает субъект сознания, Лосский все же вынужден добавлять, что это не означает возникновения представления как особой реальности сознания, отличной от собственно предмета, о котором в данный момент вспоминают. Тем самым, и из прошлого изгоняется представление об обязательном предшествовании восприятию непосредственного влияния трансцендентного предмета на сознание.

Воспоминание может быть направлено как на собственно субъективный, так и на транссубъективный мир, подтверждая тем самым характерное для интуитивизма представление о том, что сознание шире субъекта сознания. Но если открытость для памяти «моментов бытия», реальных проявлений я, совершившихся во времени и оставшихся во времени в качестве событий, очевидна, то отношение памяти к идеальному бытию остается непроясненным. Формально, у Лосского нет рассуждений, аналогичных теории припоминания, хотя одновременная сопричастность субстанциальных деятелей к единой системе идеального, то есть их «координация», остается условием «возможности того, чтобы акт внимания был направлен на предмет» [5, с. 149].

Лосский отказывается представлять память как особого рода «склад», некоторое место, в котором воспоминания накапливаются и тем

самым создают прошлое внутри субъекта. Память всецело предстает перед нами как способность, которая, как и остальные способности субстанциального деятеля реализуется на основе некоторой «отвлеченной идеи», относимой Лосским к категории материальных, то есть определяющий «природу видов и родов вещей» [3, с. 13]. То есть, говорить о том, что человек обладает памятью, уже означает предполагать наличие координации между субстанциальными деятелями, одновременно разводя данные в памяти временные события и идеальный мир, как заранее размеченную сеть, причастность к которой создает возможность общения между субстанциальными деятелями, равно как и возможность познания какого либо трансцендентного мира. Память представляет собой всякий раз заново свершающуюся возможность обращения к прошлому, и именно прошлое дает памяти возможность состояться и делает ее необходимой.

В данном пункте требуется некоторое пояснение относительно философии Лосского в целом.

Лосский прошел путь от вполне академической, «научной» философии, в рамках которой он и говорил о волюнтаризме и интуитивизме, до религиозной философии позднего периода творчества. Интуитивизм Лосского изначально создавался для решения гносеологических проблем и не выходил за рамки стремления к пониманию мира таким, каким он дан человеку в данный момент, здесь и сейчас. Единство мира, координация субстанциальных деятелей оставались для Лосского философскими конструкциями, апеллирующими к рациональному пониманию, и совершенно рационально обосновываемые и доказываемые. «Обоснование интуитивизма» в этом смысле – работа совершенно бергсоновского толка. То есть интуитивизм Лосского исходно не требовал представлений о каком-либо коренном преобразовании мира, которое бы находило себе место в прошлом или будущем. Интуиция, как она изначально концептуализировалась Лосским, не нуждалась в целестремительном движении мира. Лосского явно увлекала красота состоявшегося мира, его неслучайный характер. Он с увлечением описывает интуицию в качестве пути к познанию мира как уже данного космоса. Память в данном случае играет хотя и не главную, но все же заметную роль, сохраняя для человека недоступное в настоящем прошлое. Здесь память оказывается важнее «припоминания». На этом этапе Лосский стремится сознательно уйти от онтологии. Так, по поводу философии Шеллинга он замечает: «Его гносеология есть гносеология самого Абсолютного. Поэтому она, если встать на точку зрения человеческой индивидуальности, есть не столько гносеология, сколько онтология. Мы не отрицаем необходимости такой науки, но полагаем, что в основе всех философских дисциплин должна лежать гносеология, задающаяся более скромными задачами, именно исследующая процессы человеческого знания и потому почти не предрешающая вопросов онтологии» [2, с. 154]. О том, насколько искусственным оказалось такое стремление остаться в рамках «пропедевтической», как ее определяет сам

Лосский [2, с. 154], задачи, говорит не только появившаяся сразу вслед за «Обоснованием интуитивизма» работа «Предмет знания» С.Л.Франка [6], но и то, что сам Лосский в позднейших своих текстах был вынужден строить сложную онтологическую теорию иерархического персонализма, в которую бы максимально органично вошел интуитивизм.

Но если С.Франк конструирует мир настоящего, в котором даже смысл жизни должен быть дан в полном объеме именно «сейчас», то Лосский реализует подчеркнуто религиозную онтологию, в которой лежащий во времени мир именно во времени преодолевает свою падшесть.

Именно теперь становится актуальным различие между падшим миром психо-материальных существ и Царством Божием. Теперь время не просто характеристика мира, форма его данности нам, но «условие возможности осуществления миром задачи, ради которой он сотворен, именно оно есть условие свободного тварного творчества, восполняющего первозданную сотворенную сущность деятелей собственною их активностью и активным сопереживанием Божественной полноты бытия» [5, с. 211]. Но «царству вражды присущ низший тип времени – положительно-отрицательное время, в котором движение вперед и, следовательно, сохранение жизни возможно не иначе как посредством смерти старого» [5, с. 212].

То, что умерло во времени осталось существующим в прошлом и возвращение прошлого как дело памяти вдруг странным образом оказывается весьма сомнительным приобретением. Если суммировать эту новую роль памяти, то можно сказать, что память, как форма данности прошлого, уступает место образованию. Лосский пишет: «Тождество личности состоит не в воспоминании об отдельных единичных событиях, а в том, что основные стремления и страсти, выработанные прежнею жизнью, не осужденные данным лицом и составляющие сущность его эмпирического характера, сохраняются и определяют направление его дальнейшей жизни. (…) В детстве мы учимся читать, писать, считать и т. п. с помощью множества упражнений и, будучи взрослыми, выполняем эти деятельности, не вспоминая детских упражнений. Точно так же и предыдущие жизни служат для последующих жизней упражнением, конкретные события которого забыты» [4, с. 86]. Теперь Лосский уже не может уклониться от сложной диалектики памяти и забывания. В известном смысле, именно плохая или, точнее, избирательная память оказывается достижением эволюции, в силу которого для субстанциального деятеля открывается возможность сосредоточить свое внимание на близком ему промежутке времени. Это не означает полного забвения прошлого. Оно остается доступным и сохраняется навсегда. Но вот память становится ограниченной по объему, оставляя место для бессознательного. Тем самым, достоянием сознания становятся не столько сами события прошлого, сколько реальная причастность идеальному миру в настоящем и выработанный эмпирический характер. Достоянием сознания оказывается результат образования, а не его процесс, помнить который означает престать двигаться вперед.

Таким образом, мы наблюдаем, как обоснование памяти в качестве власти над прошлым меняется на обоснование ценности обладания идеальным миром вне времени. Память оказывается нужна не для того, чтобы сохранить прошлое во всей его полноте, а для того, чтобы временно хранить прошлое в силу его значимости для настоящего. И, как и во всех теориях образования, это образование стремится к своему завершению. Именно тогда образование вновь уступит место памяти: «Члены Царства Божия имеют космическое тело; следовательно, они связаны со всеми существами, которые когда бы то ни было входили в состав их тела. Будучи свободны от эгоизма, они не доступны никаким психическим травмам; им полезно знать все прошлое, свое и чужое, чтобы понять великий смысл всего, что происходило и происходит в мире. Можно быть поэтому уверенным, что в их сознании все прошлые этапы жизни их вспоминаются во всей конкретной полноте, как единое полное смысла целое» [4, с. 87].

Библиографический список

1. Лосский, Н.О. Интуитивизм / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм / Н.О. Лосский. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1992. – С. 135-205.
2. Лосский, Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания / Н.О. Лосский. - 2-е изд. с 2 доп. ст. - СПб. : Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. - X, 372 с.
3. Лосский, Н.О. Типы мировоззрений / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. Поляков / Н.О. Лосский. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 3-134.
4. Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм / Н.О. Лосский. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1992. – С. 9-133.
5. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. Поляков / Н.О. Лосский. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 135-288.
6. Франк, С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания / С.Л. Франк // Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 3-630.

ЧАСТЬ 2. ОНТОЛОГИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА

Аблеев С.Р.

Трансформация Homo Sapiens: ноосферный витализм и космическое будущее человечества

В евразийском антропокосмизме (теософия и философская система Живая Этика) проблема перманентной эволюции сознания имеет тесную связь с возможными перспективами развития человека как разумного существа. Этому вопросу в теоретических источниках Живой Этики уделяется довольно существенное внимание. По нашему глубокому убеждению, вся антропокосмическая философская традиция имеет своей высшей целью теоретическое обоснование и практическое осуществление духовной эволюции человеческой сущности. Причем духовная эволюция здесь рассматривается как кардинальная трансформация всей человеческой природы. Она затрагивает не только моральные, но и ментальные, витальные и соматические аспекты человеческой экзистенции.

В истории философии можно выделить несколько альтернативных теоретических позиций относительно проблемы возможного будущего человека. Первая – это *ортодоксальная теологическая позиция*, согласно которой человеческая сущность изначально задана актом духовной креации и не подвергается никакой эволюции. Будущее рода человеческого есть осуществление божественного плана спасения (провиденциализм), в результате чего происходит изменение формы человеческого существования (духовное бытие вместо физического), но это мало затрагивает природу человека как разумного существа.

Вторая позиция характерна для *индуистской и буддийской философских традиций*, предполагающих необходимость выхода человеческого духа из замкнутых циклов сансарического существования и обретение высшего имматериального бытия в трансцендентных сферах космического мироздания. Важнейшим условием такого бытия является духовное преобразование человеческой сущности, ведущее к мистическому растворению личного эмпирического Эго в Атмане как имперсональной духовной субстанции.

Третья философская позиция характерна для *материалистических течений европейской мысли* (механистический материализм, диалектический материализм, позитивистский материализм). Здесь преобладает убеждение, согласно которому Homo Sapiens как биологический вид давно уже сформировался и в будущем не подлежит каким-либо существенным преобразованиям. Сторонники этой позиции, конечно, не отвергают необходимость и возможность совершенствования человека. Однако качест-

венная трансформация человеческой сущности, изменение сферы и способов ее природного существования ими не рассматривается.

Четвертая (*технотронная*) философская позиция формируется под влиянием развития новых компьютерных, кибернетических, биологических технологий и пока еще не имеет четкой теоретической артикуляции. Однако эмпирически она разделяется многими специалистами, принимающими участие в совершенствовании человеческого организма техническими устройствами и разработке высоких технологий. Если назвать вещи своими именами, то многие апологеты технотронного пути развития цивилизации фактически видят отдаленное будущее человека как киберорганизма. Это означает совмещение линий эволюции человека разумного и машины. Такая тенденция развития в своей сути предполагает не столько развитие человеческого духа, сколько эволюцию технических устройств, за счет которых человек расширяет свои биологические и психические возможности (искусственные органы, электронные стимуляторы функций организма, имплантированные системы связи, объединение мозга и компьютера).

Пятая теоретическая позиция характерна для *философии русского космизма*. Практически все мыслители-космисты независимо от своих мировоззренческих ориентиров (религия или наука) рассматривали земного человека как существо незавершенное – в духовном, ментальном и витальном смыслах. Фундаментальный тезис русского космизма – восходящая эволюция Homo Sapiens, в результате которой человек раскрывает свои латентные силы, обретает новые возможности и даже изменяет форму своей жизнедеятельности.

Каково же теоретическое местоположение антропокосмизма Живой Этики относительно обозначенных философских позиций? Мы полагаем, что в решении проблемы перспектив эволюции человека евразийские антропокосмисты (Е.И. Рерих, Н.К. Рерих и др.) находятся на идейном пересечении второй и пятой позиций. Специфика их точки зрения состоит в том, что, обосновывая непрерывную эволюцию жизни и разума, они предполагают духовную трансформацию человеческой сущности, изменение биологической формы человеческой экзистенции и расширение жизненного пространства разумного духа в многомерные сферы космического бытия.

Существенное отличие теософии и Живой Этики от классических философских концепций русских космистов заключается в онтологическом аспекте духовной эволюции. Индийские учителя Рерихов (Махатма Мория, Махатма Кут Хуми) полагали, что совершенствование разумного духа, в конечном счете, приводит к изменению природной сферы его существования. Жизнь совершенного духа – это не плотская биологическая жизнь, а психо-ментальное бытие вне грубой материи. Онтологически оно соответствует многомерным сферам психокосмоса, обозначаемым в Живой Этике метафорами «Тонкий Мир», «Огненный Мир», «Высший Мир». В этом аспекте наблюдается довольно высокая корреляция эзотерического антропокосмизма и философских идей буддийской и ведической традиций

индийской мысли. Выход из кругов сансары и обретение нирваны в теософии и Живой Этике интерпретируются как преодоление биологической обусловленности духовного сознания и его онтологическое восхождение от бытия физического к бытию метафизическому.

Вместе с тем, в антропокосмизме Живой Этики метафизическое бытие не выносится за онтологический периметр природного существования вещей и процессов. Метафизическое трансцендентно лишь относительно эмпирического воплощенного бытия. В силу чего оно составляет особую ноуменальную реальность космического универсума. Это реальность чистой психо-ментальной экзистенции, свободной от оков вещественных форм материи. Она материальна, но не вещественна. Она является природной, но не физической. Она имеет свои законы, но они не коррелируют с законами феноменального бытия. Конечно, тут совершенно уместно провести аналогию с Миром Идей Платона как особой метафизической реальностью. На уровне общего философского анализа внефизическое бытие антропокосмистов вполне может отождествляться с Миром Идей. Однако тождество это все же относительное. Мир Тонкий и Мир Огненный в Живой Этике в отличие от платоновского Мира Идей не лишаются материальности. Бытия вне материальной субстратности не существует. Такова одна из базовых онтологических аксиом эзотерического гнозиса. Поэтому внефизическое (метафизическое) бытие в нем рассматривается как космическая реальность надземной онтологии, формируемая разуплотненной материей многомерного пространства-времени.

Итак, Живая Этика постулирует не просто антропологическую эволюцию, но эволюцию антропо-космическую. Развитие человека здесь рассматривается в интегральном природном контексте глобального совершенствования жизни и не ограничивается планетарными пределами. «*Человек – это процесс*», полагали восточные мыслители, и «*все в нем происходящее космично стремится к бесконечному развитию*»[4, с. 96]. Если форма человеческая возникает в условиях планетарного существования, то дух человеческий рождается в процессе таинственного ноогенеза Вселенной. Его истоки и перспективы, согласно эзотерической философии, теряются в глубинах метафизического инобытия. Поэтому планетарная биофизическая экзистенция разумной жизни есть не более чем краткий миг на фоне вечной космической экзистенции духовной психожизни.

Все три основные точки бифуркации земной эволюции жизни и сознания в теософии и Живой Этике связываются с космическим фактором. Именно это обстоятельство заставляет нас типологизировать евразийский антропокосмизм как теоретическую модель космической эволюции человека. Первая точка бифуркации есть возникновение жизни на Земле. Она появляется из Космоса. Вторая точка бифуркации – появление разума у антропоидного существа. Начальный импульс человеческого ноогенеза связывается с психическим влиянием Космоса. И, наконец, третьей ожидаемой в будущем точкой бифуркации является витальная трансформация

планетарной жизни, которая развивается под энергетическим воздействием космических процессов и имеет космическое направление. Разумная жизнь вырывается из земного соматического кокона, обретает автономное психическое состояние и свободное космическое существование.

Таким образом, развитие жизни и сознания, следовательно, и человеческая эволюция, имеют свою внутреннюю интенцию. Разделяя тезис о направленности эволюции, мыслители-космисты по-разному понимали ее цели и возможные антропологические перспективы. В христианском космизме В.С. Соловьева цель планетарной эволюции формулируется как появление «*богочеловека*» и «*богочеловечества*». У Н.Ф. Федорова это физическое «*воскрешение ушедших поколений*» силами научного разума. В научном космизме В.И. Вернадского это формирование «*ноосферы*» как высшей стадии биологической эволюции. В антропокосмической концепции К.Э. Циолковского это появление небиологического «*лучистого человечества*» [2, с. 65]. И, наконец, в эзотерическом антропокосмизме цель планетарного этапа человеческой эволюции интерпретируется как возникновение разумного существа нового типа – «*астрального человека*», в котором жизнь и сознание уже не имеют биологической детерминации и существуют вне физического бытия. В этом аспекте трудно не заметить высокий идейный консонанс индо-тибетского космизма последователей Махатм (Блаватская, Рерихи, Ла Дью и др.) и космизма Циолковского. До него в русской космической философии возможность преодоления физической обусловленности разумного духа предлагал рассматривать А.В. Сухово-Кобылин.

Современная естественнонаучная концепция глобального эволюционизма теоретически так же допускает дальнейшую эволюцию человека. Однако в большинстве своём ее сторонники не предполагают возможность эволюции земного человека за пределы его настоящего биологического вида. Одной из важнейших причин такой позиции является понимание сознания как продукта деятельности биологического организма, что означает отрицание онтологической автономности сознания и возможности его активного существования вне соматических систем. В таком случае совершенствование человека предстает в качестве исключительно количественного развития, не способного вылиться в качественные преобразования важнейших аспектов человеческой природы, сущности и существования.
Данная теоретическая позиция с философской точки зрения имеет два существенных недостатка: редукционизм и антидиалектичность. Во-первых, налицо стремление объяснять специфику более высокой формы организации материи (сознания), движением нижестоящих форм. Во-вторых, здесь не учитывается возможность качественных преобразований сущности и формы жизнедеятельности человека в результате его развития.

Среди современных эволюционистов относительно перспектив Homo Sapiens господствующая точка зрения все же разделяется далеко не всеми естествоиспытателями. Неортодоксальный подход в русле идей

глобального эволюционизма разрабатывался, в частности, российским исследователем Л.В. Лесковым. Этот подход отличается изрядным радикализмом и имеет идейное созвучие с философскими убеждениями восточных и русских космистов. Лесков постулирует дальнейшее качественное развитие человеческой природы. Опираясь на теоретическую концепцию бинарной структуры Вселенной и тезис о квазиустойчивом существовании тонких реплик сознания, отделённых от соматической структуры, он допускает возможность появления нового сверхбиологического типа человека: *Homo sapiens autocreator* – человека разумного самосозидающего [5, с. 147-154].

Таким образом, проблема эволюционных перспектив человека в русле научного рационализма во многом зависит от специфики решения ряда фундаментальных философских вопросов. Центральное место среди них занимает вопрос о сущности и природе сознания. Физиологические или нейробиологические редукции сознания автоматически исключают радикальные перспективы эволюции человека разумного. Онтологизация сознания, наоборот, открывает горизонты дальнейшей эволюции разума за пределами существующего биологического вида. Кроме того, немаловажную роль здесь играют еще два вопроса: характер понимания онтологической структуры мироздания и отношение к диалектическому принципу развития.

В теософии и Живой Этике космические перспективы эволюции человеческого сознания, по нашему убеждению, выводятся из трех базовых философских концепций. Во-первых, онтологической концепции многомерности бытия, предполагающей существование как физической, так и нефизической (психической) реальностей в космосе. Во-вторых, антропологической концепции многомерной природы и сущности человека, отвергающей физиологическую редукцию сознания. В-третьих, диалектической концепции глобальной космической эволюции, следствием которой является неизбежная качественная эволюция разумной жизни, воплощенной в антропологические формы.

Эти философские концепции являются основой теоретического обоснования космической эволюции человека. Однако ими антропокосмический гнозис вовсе не исчерпывается, так как содержит и определенные эмпирические аргументы возможности качественной трансформации человеческой сущности и человеческого существования. Эти аргументы находятся в плоскости практической духовной йоги и имеют глубоко эзотерический характер. Тем не менее, крайне важно отметить это существенное отличие индо-тибетского антропокосмизма от русской космической философии. В вопросе дальнейшей эволюции человека классический русский космизм XIX-XX столетий, как правило, был умозрителен и теоретичен. В то время как восточный эзотерический космизм содержал определенный эмпирический аспект, предполагающий методологию этического, ментального и психо-энергетического совершенствования человеческого духа. Эту методологию в XX веке унаследовала Живая Этика – Агни Йога,

явившаяся основой идейного синтеза в русле евразийского антропокосмизма в конце XX – начале XXI веков.

Уже на раннем этапе становления антропокосмической мысли, то есть в теософии XIX века, Махатмами и Блаватской рассматривалась восходящая лестница эволюции жизни с целым каскадом основных ступеней: субъэлементарной, элементарной, минеральной, растительной, человеческой, сверхчеловеческой или богочеловеческой. «*В течение седьмого круга* (планетарного цикла эволюции – С.А.), - писал Кут Хуми, - *люди станут Богами, а животные – разумными существами*» [8, с. 120]. Не случайно одна из концептуальных работ теософского этапа получила название «Теогенезис». Оно совершенно определенно указывало на таинственный эволюционный и, вместе с тем, сакрально-мистический процесс формирования богочеловека как ожидаемый новый этап планетарной антропологической эволюции. Таким образом, на пути длительного диалектического развития духовная монада проходит все этапы эволюции жизни, раскрывает латентное сознание и обретает не обусловленное космическое существование как разумный дух или сознательная духовная энергия.

Следует заметить, что теософское представление о сверхчеловеке совершенно нетождественно сверхчеловеку в интерпретации Фридриха Ницше. В его понимании «сверхчеловек» (так называемая «*белокурая бестия*») отличается невероятно гипертрофированной «*волей к власти*», торжеством силы инстинктов и свободой от моральных принципов, которые, по мнению немецкого философа, делают человека слабым. Идеалы морально-нравственного нигилизма ницшеанского сверхчеловека весьма недвусмысленно формулируются в его известных тезисах: «*Бог умер*», «*сострадание хуже всякого порока*», «*падающего – толкни*».

Теософский «*сверхчеловек*» по своей духовной сути есть *богочеловек*, исторически зримыми примерами которого в древней культуре явились Гаутама Будда и Иисус Христос. Безграничное буддийское сострадание и беспредельная христианская любовь выступают фундаментальными этическими основаниями моральных идеалов теософского сверхчеловека. Весьма показательным здесь является отказ от мирской власти принца Сиддхарты (Гаутамы Будды), которым эмпирически опровергается базовый ницшеанский инстинкт, то есть «воля к власти». В Живой Этике буддийская этическая концепция отрешения от мирской власти трансформируется в моральное учение о *власти как жертве*, то есть принимаемом бремени ради интересов человечества.

Богочеловек в Живой Этике есть исторический продукт напряженной духовной эволюции, власти духа над животными инстинктами и торжества Общего Блага над эгоизмом. В таком случае в морально-нравственном смысле теософский богочеловек мало чем отличается от богочеловека в христианском космизме Владимира Соловьева.

Использование традиционных религиозных категорий (Бог, богочеловек, духовный человек) характерно не только для раннего этапа форми-

рования антропокосмической мысли, но и для более позднего периода ее развития во второй половине XX века. Эти категории занимают заметное место как в канонической рериховской серии книг Живая Этика – Агни Йога, так и в записях духовного ученика Н.К. Рериха Б.Н. Абрамова (серия книг «Грани Агни Йоги»).

В одной из начальных книг этой серии Махатма Мория недвусмысленно подчеркивает богочеловеческие перспективы антропологической эволюции: «*человек – это Бог, наделенный полным потенциалом божественных всемогуществ*», которые уже начинают раскрываться в нем все больше и больше [4, с. 46.]. Признавая несовершенство современного человека, философский гнозис, тем не менее, предполагает возможность беспредельного развития всех его духовных свойств и качеств. Таким образом, в течение длительных планетарных манвантар (циклов эволюции) животное *протосознание* становится *сознанием человеческим*, а оно восходит к *сознанию богочеловеческому*.

Подобные элементы традиционного религиозного дискурса, казалось бы, сближают современный антропокосмизм с ортодоксальными теологическими доктринами и религиозной мыслью вообще. Но это обманчивое впечатление. Здесь, как и в других фундаментальных вопросах, космизм занимает собственную философскую позицию, которую полностью невозможно отождествить ни с догматическим теологическим, ни с классическим материалистическим миропониманиями. Встречающийся в философских источниках антропокосмизма религиозный дискурс, по всей видимости, не более чем дань многовековой традиции мысли, властвующей до сих пор умами значительной части человеческого общества. Вместе с тем, провозглашенный теософами синтез религии и науки был не просто оригинальным философским знаменем для объединения веками оппонировавших друг другу мировоззрений, но и своеобразной когнитивной стратегией познавательного и этического взаимодополнения научного и ненаучного знания. Ограниченность теорий науки компенсировались достижениями религиозно-мистической мысли. Когнитивные недостатки религии восполнялись силой научного разума. Вот почему язык текстов современного евразийского (эзотерического) антропокосмизма полифоничен и полидискурсивен. В целях обоснования своих истин он использует различные понятийные базы и мировоззренческие традиции, но не отождествляет себя с ними.

Эволюционная трансформация человека в новый разумный вид (сверхчеловека), как нам представляется, охватывает пять главных аспектов: этический, ментальный, психо-энергетический, соматический и витальный.

Этический аспект эволюции предполагает совершенствование морально-нравственной природы человека, обуздание его низшего Я, власть духа над животными инстинктами и растворение личного Эго в имперсональной сверхсознательной Индивидуальности. Ментальный аспект эволюции есть, во-первых, так называемое «*расширение сознания*». Во-вторых,

развитие способности волевого управления мыслительной деятельностью. Психо-энергетический аспект связан с развитием психической энергии высокого качества, преодолением влияний низшего астрального тела, через которое нагнетаются рудиментарные импульсы животной природы человеческого существа. Соматический аспект эволюции предполагает физиологические и нейрофизические изменения организма, связанные с ассимиляцией и преобразованием тонких энергий человеческим микрокосмом. Такие изменения являются следствием нарастания потенциала психической энергии и внешнего космического влияния и подготавливают стадию витальной трансформации человеческого существа. Витальный аспект эволюции есть психо-энергетическое формирование устойчивого тонкого носителя сознания («*тело уплотненного астрала*») взамен биологического тела.

Вопросу практической эволюции человеческой природы и сознания в книгах Живой Этики – Агни Йоги уделяется крайне существенное внимание. По своей сути антропокосмизм является сплавом теоретической философии, прикладной этики и практической технологии трансформации Homo Sapiens в более совершенный вид разумного существа. Самой туманной стороной этого процесса предстает практическая технология. В течение теософского этапа развития антропокосмизма она оставалась глубоко эзотерической и практически не отражалась в доктринальных источниках. В XX веке ситуация изменяется и определенные аспекты этого процесса находят свое разъяснение в текстах Живой Этики и дневниках Е.И. Рерих. В этот период идеологи антропокосмизма фактически ставят на повестку дня вопрос о создании междисциплинарного научного направления по изучению технологии интенсивной автоэволюции человека.

В процессе автоэволюции новый человек преодолевает унаследованную от животного мира гетеротрофность и становится автотрофным существом. Эта философская интенция восточных мыслителей в целом соответствует убеждениям русских космистов научной ориентации К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского. У Вернадского автотрофность есть уникальное свойство высокоразвитого биологического вида («*автотрофное животное*»), то есть человека в далеком будущем [3, с. 480-482]. У Циолковского автотрофность появляется как результат развития науки, помогающей человеку преодолеть свои несовершенства. Выдвигая идею «*эфирного существа*», он все же не выходит за рамки биологической концепции жизни и предполагает биологическую автотрофность [7, с. 160, 271].

В евразийском космизме новый вид разумной жизни представляется небиологическим (в оригинальной терминологии он называется «*астральным*»). Следовательно, здесь речь идет о совершенно другой, то есть небиологической форме автотрофности. Принципиальное отличие этих воззрений состоит в том, что на стадии биологической автотрофности организм (живая клетка) вырабатывает необходимые для своей жизнедеятельности органические вещества из неорганических. При небиологической автотрофности живое существо не нуждается в органических соеди-

нениях, не вырабатывает их и существует за счет других восполняемых физических субстратов жизни. Очевидно, что небиологическая автотрофность предполагает существование жизни, не связанной с белково-нуклеиновыми соединениями. В рамках научного рационализма эта идея начала осмысливаться только во второй половине XX столетия (В.П. Казначеев, Е.А. Спирин, А.Н. Колмогоров, А.А. Ляпунов).

Как было отмечено выше, в космизме Живой Этики новая ступень эволюции и, вместе с тем, форма жизнедеятельности человеческого сознания связывается с «*уплотненным астралом*». Психофизическая технология уплотнения астрала оценивалась индийскими учителями Рерихов как «*самая высшая возможность ускорить эволюцию мира*» [1, ч.2., с. 390-391]. Более того, «*чудесная новая эра легко утвердится*», полагал Махатма Мория, если «*опыт нового уплотненного тела удастся*» [1, ч.1. с. 297].

Сейчас еще вряд ли возможно установить физические корреляции между известными науке разновидностями полей и состояниями материи, обозначаемыми космистами как «*астральные*». «*Астральная материя*» - это скорее термин натурфилософский, чем естественнонаучный. Его распространение начинается с Парацельса, у которого «*астрал*» рассматривался в тесной связи с тонкими космическими излучениями различных звезд (А.М. Шустова) [9, с. 81]. В теософии Е.П. Блаватской понятия «*астральный мир*» и «*астральное тело*» приобретают фундаментальное значение и применяются для теоретического описания многомерной космической реальности и многомерной природы человека. В широком философском смысле в эзотерическом антропокосмизме понятие «*астральный*» указывает на *скрытую тонкую материю*, существующую за эмпирически доступной человеческим органам чувств физической реальностью.

Уплотненная астральная материя в теософской онтологии интерпретировалась как некое промежуточное состояние субстанции между Плотным и Астральным мирами, то есть между физической и трансфизической сферами бытия. Согласно текстам Живой Этики, «*уплотненный астрал*» может выступать субстратной основой жизни и сознания, которые за счет этого приобретают массу преимуществ перед биологической формой существования жизни.

Как возможно уплотнение тонкой материи? В дневниках Е.И. Рерих существует крайне интересная запись: «*Психическая энергия под некоторыми Лучами принимает свойство* [плотной] *материи*» [6, с. 261]. Таким образом, более совершенное тело разумного существа возникает вовсе не в результате эволюции его биологического организма. Оно появляется как следствие психо-энергетической эволюции разумной жизни, в которой сознание или ментальные процессы приобретают решающее значение. На антропологической стадии биосферная эволюция теряет свою ведущую роль и уступает место ноосферному совершенствованию жизни. Поэтому существующее среди некоторых современных исследователей космизма (Н.В. Башкова) [2, с. 66] убеждение в том, что кардинальное преображение

человека в будущем будет происходить по линии его ментально-психической природы, нами разделяется и поддерживается.

Весьма важным для осмысления философской идеологии антропокосмизма нам представляется следующее утверждение индийского наставника Рерихов: «*Истинное завоевание, когда дух человеческий заменит все аппараты*» [1, ч.1, с. 249]. Подобные утверждения явно свидетельствуют о том, что эволюционная стратегия антропокосмизма исключает в будущем *технотронный путь* развития человеческой цивилизации и допускает его сейчас лишь как временный этап. Убеждение в потенциально безграничных возможностях человеческого духа, в способности внебиологической экзистенции сознания, а также в прямом психоэнергетическом управлении природными процессами кардинально отличает новую парадигму антропокосмизма от традиционных концепций возможной эволюции земной цивилизации.

Эту стратегию эволюции в противовес технотронной стратегии можно условно определить как *парадигму ноосферного витализма.* Она предполагает развитие психоментальной природы человека и освобождение ее от биофизической обусловленности. Не случайно космисты провозглашали, что «*перенесение бытия в мысль будет новой ступенью понимания жизни*» [4, с. 78]. Таким образом, жизнь становится явлением ментальным и эта ментальная форма жизни приобретает более высокий онтологический статус относительно жизни биосферной. В этом контексте будущая космическая экзистенция человеческого (точнее - сверхчеловеческого) сознания – это бытие разумного духа вне форм и вне законов плотного физического мира.

Технотронный сценарий развития цивилизации, с точки зрения антропокосмизма, есть уклонение человека от синергетического коридора дальнейшей самоорганизации жизни. Действительно, вовсе не исключено, что развитие техники явится коварной диалектической ловушкой человечества. Техника служит человеку, но незаметно делает его слабым и зависимым. Однако этим проблема не исчерпывается. Порождая все более мощную и автономную цивилизацию машин, человек рискует утерять в глазах своего порождения смысл собственного существования. Конечно, сейчас техника еще нуждается в человеке. Но завтра, по мере ее совершенствования, все может диаметрально измениться. Мы полагаем, что прогнозируемое кибернетиками создание искусственного интеллекта есть крайне серьезная точка бифуркации во всей обозримой человеческой истории. Дальнейшее развитие человечества может пойти по альтернативным сценариям. И далеко не все из них благоприятны для Homo Sapiens как разумного биологического вида.

Главная проблема состоит в том, что невозможно всегда и во всех обстоятельствах обеспечить гарантированное поведение систем искусственного интеллекта в интересах человека. Этические принципы с трудом поддаются математической формализации. Кроме того, аксиомы этического кодекса человечества далеко не всегда принимают абсолютный харак-

тер. Этический релятивизм возникает как неизбежное следствие эволюции разумного духа. Даже в цивилизованном человеческом обществе этические дилеммы имеют далеко не однозначные решения. В таком случае, каким образом мы сможем научить интеллектуальную машину распознавать бесчисленное множество оттенков морального смысла и принимать благие решения в интересах человека и общества?

Существует и еще одна грань проблемы взаимоотношения человека и машины. Уже сейчас эволюция техники порождает инволюцию духа. А что будет завтра, когда машины начнут управлять сложнейшими техническими и социальными процессами, когда человеческий организм на 50% или 70% окажется организмом кибернетическим? Где та черта, у которой следует остановиться, чтобы техническое не вытеснило человеческое во всех его смыслах – этическом, ментальном, соматическом, социальном и культурном? В контексте стремительной технической эволюции вопрос о *сущности человека* теряет свое абстрактное содержание и становится вопросом предельно практическим. От ответа на него зависит будущее цивилизации. Если, например, органы человеческого тела не связаны с человеческой сущностью, то их можно заменить биологическими или кибернетическими имплантантами. Если и мозг не связан с человеческой сущностью, следовательно, его тоже можно усилить или даже заменить компьютерным процессором. Но что же тогда составляет *истинно человеческое*, без которого Homo Sapiens превращается в новый негуманоидный вид Techno Sapiens?

В условиях перманентной научно-технической революции и углубляющегося экологического кризиса вопрос о перспективах эволюции человека и стратегии развития цивилизации является вовсе не отвлеченным. Подвергая глубокому сомнению позитив грядущих достижений технотронного пути совершенствования человечества, антропокосмисты пытались обосновать возможности развития духовной человеческой сущности вне зависимости от технических устройств.

Следуя идейной линии классической индийской философии, евразийский антропокосмизм связывает человеческую сущность с *духовным ядром микрокосма* – имперсональным монадическим сверхсознанием. В теософской традиции это реинкарнирующее ядро обозначалось термином «*духовная Индивидуальность*» и включало высшую триаду антропологических принципов микрокосма – *Атма, Буддхи, Высший Манас.* Другие аспекты человеческой природы (физическое и астральное тела, эмоциональные переживания, ментальная деятельность личного Эго) в качестве сущностных элементов не рассматривались. Таким образом, перспективы эволюционного преображения человека связывались с его *высшей духовной сущностью*, которая, развивая своей ментально-этический и психоэнергетический потенциалы, приобретала ноосферную экзистенцию.

Анализ проблемы эволюционного преображения человека в Живой Этике показывает, что оно включает следующие составные элементы:

- изменение сознания;
- изменение энергетического потенциала микрокосма;
- изменение физического проводника сознания.

По большому счету, в антропокосмической философской парадигме трансформация человека в сверхчеловека есть, прежде всего, трансформация сознания. Примечательно, что космисты предполагали существование устойчивой корреляции между морально-нравственными и психоментальными характеристиками сознания, с одной стороны, и энергетическими свойствами организма, с другой стороны. Иными словами, Живая Этика обосновывает далеко не самоочевидную связь Этики человеческого духа с его Физикой. Этическое и ментальное развитие сознания, полагала Е.И. Рерих, порождает определенные психофизические следствия, которые имеют крайне важное значение в процессе космической эволюции человека. И возможно это потому, что сознание имеет психо-энергетическую природу. Оно способно активно воздействовать как на биофизический организм, так и на внешние физические объекты.

Изменяя свое сознание, человек изменяет энергетику собственного микрокосма и формирует психические и физические условия перехода жизненного принципа из биофизического состояния в состояние психоментальное. Фактически Живая Этика - Агни Йога наследует и развивает древнюю традицию духовной алхимии как теории и методики преображения животного человека в высшее духовное существо. В эзотерическом гнозисе искомый в столетиях «*Философский Камень*» есть таинственный «*Кристалл Психической энергии*» [6, с. 276]. Но великая ценность его состоит вовсе не в трансформации неблагородного металла в золото, а в *преображении человеческой природы*.

Алхимическая традиция нашла свое воплощение в глубоко сокровенных практиках индуистской и буддийской йоги, даоской психической алхимии и духовной алхимии европейских мистиков Средневековья. Однако в философской картине мира Живой Этики под мистическое миропонимание подводится вполне рациональная натурфилософия и эмпирический реализм современного естествознания. Поэтому мировоззрение антропокосмизма приобретает не столько мистические, сколько рационально-философские черты. Преображение человека в Живой Этике есть не сверхъестественный акт божественного всемогущества, но ментально и физически детермированный процесс восходящей эволюции жизни и разума.

Анализируя соответствующие положения антропокосмической философии, современные исследователи интерпретируют основной метод преображения человека как внутреннее духовно-нравственное преображение [2, с. 148]. Мы отметили, что оно тесно связано с развитием психической энергии, через которую порождаются различные соматические следствия и формирование новых устойчивых витальных субстратов сознания. Вместе с тем, нам представляется, что эволюционный процесс преображе-

ния человека в антропокосмической парадигме имеет более сложный характер и связан не только с внутренними, но и с внешними факторами.

В книгах Живой Этики и дневниках Е.И. Рерих отмечается, что решающую роль в этом процессе играет развитие психоэнергетических центров высшего сознания. В индуистской и буддийской традициях для их обозначения использовался технический термин «*чакры*». Что вызывает активное действие этих центров? Помимо внутренних психоментальных факторов, по всей видимости, на их развитие влияют тонкие космические энергии. В этом контексте следует обратить внимание на некоторые утверждения Махатмы Мории из дневников Е.И. Рерих. Возгорание центров, отмечает он, основано на «*ответной вибрации*» микрокосма «*Космическому Лучу*» [6, с. 242-243]. Преображение человеческого тела происходит под «*Лучом света*» среди «*вибраций высочайших*» [1, ч.1, с. 62]. Кроме того, «*новые токи*» и «*новые Космические Лучи*» дадут «*новое утончение организма*» [6, с. 266]. Причем во многих оригинальных текстах антропокосмизма подчеркивается, что новую эволюционную ступень человечеству принесет именно ассимиляция «*тонких энергий*» [6, с. 242].

Таким образом, процесс духовно-космического преображения человека в новом философском гнозисе приобретает сложный характер и объемную психоментальную, этическую и энергийную детерминацию. Фактически психоментальное и этическое совершенствование сознания выступает условием ассимиляции тонких энергий. Каким образом связаны эти процессы? Расширение сознания антропокосмистами рассматривается как психоэнергетическая трансформация микрокосма, то есть перестройка внутренних энергетических процессов, затрагивающая не только ментальные, но и физические (соматические) аспекты. Таким образом, внутренняя психоэнергетическая перестройка сознания и организма подготавливает человека к ассимиляции космических энергий, которые придают новый кумулятивный импульс процессу дальнейшего эволюционного преображения жизни и разума.

Библиографический список

1. Агни Йога: Высокий Путь: В 2 ч. – М.: Сфера, 2002.
2. Башкова Н.В. Преображение человека в философии русского космизма. – М.: Комкнига, 2007.
3. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. – М.: Современник, 1993.
4. Грани Агни Йоги (1960). - Новосибирск: Полиграфист, 1993.
5. Лесков Л.В. Возможна ли дальнейшая эволюция Homo Sapiens? // Общественные науки и современность. – 1994. №6.
6. Рерих Е.И. Космологические записи // У порога Нового мира. – М.: МЦР, 2000.

7. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. – Калуга: Золотая аллея, 2001.
8. Чаша Востока. Письма Махатмы / Пер. с англ. – Хабаровск: Амур, 1991.
9. Шустова А.М. Тонкое тело человека и проблема его преображения // Серебряная Чаша. Выпуск второй. – М.: Пролог, 2007.

Авдеева Е.В.

Общее во взглядах Н.Ф. Фёдорова, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского на проблему единства мира

Несмотря на то, что Н.Ф. Фёдоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский принадлежат к разным направлениям (естественно-научному и религиозно-философскому) в их взглядах можно выделить нечто общее. Рассмотрим, что же сближает этих трех мыслителей.

1) Во всех трех концепциях мыслителей задействовано полностью все человечество, и каждый из них заявляет о его единстве. При этом человек выступает активным деятелем Вселенной. Так, К.Э. Циолковский считает, что только объединив усилия всех людей, можно прийти к лучшей жизни. Человечество должно стать единым целым. Философом рассматривались пути достижения счастья всем человечеством: человек есть совокупность атомов-духов, а атомы-духи счастливы, когда находятся в высокоорганизованных структурах. Все члены общества должны подчиняться одной воле, одной идее.

По В.И. Вернадскому, человечество представляет «собой мощную геологическую силу». В своей концепции учёный рассматривает не одного отдельного человека, а человечество в целом, объединённое независимыми мыслями. Оно должно прийти к ноосфере. В работе «Несколько слов о ноосфере» он пишет: «Человечество своей жизнью стало единым целым»[1, с. 478].

Н.Ф. Фёдоров в качестве субъекта воскрешения рассматривал всех людей, всё человечество, которое должно пойти по пути воскрешения. Только объединившись, люди смогут реализовать «общее дело».

2) Позиции трех космистов объединяет идея эволюционизма. Высказывание К.Э. Циолковского «Всё живо» наиболее ярко демонстрирует эту идею, подчеркивает идею развития. Примером идеи эволюции может служить выделение мыслителем в космическом бытии человечества четырех эр, сменяющих одна другую:

«1) Эра рождения…

2) Эра становления. Эта эра будет ознаменована расселением человечества по всему Космосу…

3) Эра расцвета человечества…

4) Эра терминальная...»[10, с. 670]. По мысли К.Э. Циолковского, эволюция представляет собой периодические трансформации, в результате которых происходит образование и разрушение множества союзов «атомов-духов», составляющих космические структуры разных уровней.

Центральной идеей концепции В.И. Вернадского является представление о неизбежном переходе биосферы на следующую эволюционную ступень – ноосферу («сферу разума»), которое также предполагает постепенную эволюцию. В становлении ноосферы можно выделить стихийный и целенаправленный этапы. Первый этап начинается с появлением человека. Начало второго этапа связано с сознательным, разумным, творческим, планомерным преобразованием обществом природы, когда будут учитываться интересы людей.

В воскрешении Н.Ф. Фёдорова также прослеживается линия эволюционизма. Воскрешение произойдёт не сразу, а постепенно: сын воскресит отца как бы из себя, отец своего отца и т.д. Первыми воскреснут недавно умершие, но потом воскреснут и давно умершие. Воскрешённые тоже подключатся к «общему делу». Одними из задач человечества, по Н.Ф. Фёдорову, являются «работа над преодолением смерти, преобразование физической природы человека, бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной»[6, с. 8], что предполагает постепенные шаги в наступлении, а значит эволюцию.

3) Этих трёх мыслителей объединяет также идея единства Вселенной. Так, К.Э. Циолковский считал, что Вселенную можно уподобить бесконечно сложному организму. Он уподобляет её «добрейшему и разумнейшему животному»[9, с. 228]. Фактором, объединяющим всю Вселенную в единый организм и управляющим процессом её развития, является «воля космоса». Воля одного отдельно взятого существа есть частный случай единой и безграничной воли Вселенной. Они функционируют одинаково, но разница в том, что «… воля космоса проявляется как воля мудрейшего и всесильного существа»[8, с. 309]. По К.Э. Циолковскому, Вселенная состоит из электронов, которые являются простейшими элементами. В этом случае мы снова можем проследить единство Вселенной. Но как утверждал учёный в дальнейшем наука сможет выделить ещё более мелкую элементарную частицу, что всё равно будет свидетельствовать о монизме Вселенной. Единство Вселенной заключается также в её блаженстве. Атомы любой природы живут блаженной жизнью. Страданий во Вселенной практически нет.

В.И. Вернадскому Вселенная представлялась единой системой, для которой характерна взаимосвязанность ее элементов. В космосе господствует единство упорядоченности, гармонии, красоты, разумности, целесообразности. Единство Вселенной заключается в её постоянном изменении.

Н.Ф. Фёдоровым также отмечалась взаимосвязь между нашей планетой и всей Вселенной.

4) Философов-космистов объединяет интерес к вопросу происхождения жизни. Н.Ф. Фёдоров явно не говорил о происхождении Вселенной, но воскрешение – один из моментов, который указывает на возникновение части её (Вселенной). К.Э. Циолковский связывал возникновение жизни с самозарождением и говорил о расселении уже «совершенных» разумных существ. В.И. Вернадский напротив отрицал самозарождение жизни. Он считает, что «неудача воспроизведения абиогенеза при непрерывно продолжающихся попытках получить этим путем живой организм, и критика этих попыток, по существу на основе здорового эмпиризма, заставила многих биологов, сознающих единство жизни и масштаб процесса, ей отвечающего в биосфере, искать другое ее происхождение на нашей планете – приноса жизни из космического пространства»[3, с. 141].

5) Всех трех мыслителей можно объединить идеей единства человека и природы. У К.Э. Циолковского космос и природа выступают как синонимы, и в этой связи человек и природа едины. По В.И. Вернадскому, человек – составная часть природы. Преобразование биосферы в ноосферу будет означать единство природы и человека, их нерасторжимость.

Как утверждают В.С. Стёпин и Л.Ф. Кузнецова, «Н. Фёдоров отстаивал идею единства человека и природы, связи «души» и космоса в терминах регуляции и воскрешения … Тем не менее важно выделить рациональные моменты его концепции – достаточно отчетливо прописную идею взаимосвязи, единения человека и космоса …»[7, с. 13].

6) В концепциях В.И. Вернадского и Н.Ф. Фёдорова можно проследить идею бессмертия. В.И. Вернадский хочет освободить человека от таких понятий как убивание и собственная смерть. Человечество должно перейти на автотрофный способ питания: нужно начать использовать энергию Солнца. Это должно привести к бессмертию человека.

Н.Ф. Фёдоров считает, что человек сможет победить смерть, обрести бессмертие, а также покинуть нашу планету и заселить другие небесные тела, осуществив выход в космос. Одержать победу над злом можно, осуществляя «общее дело» – дело воскрешения и достигнув бессмертия. Как утверждает Л.А. Коган в статье «Философия Н.Ф. Фёдорова», философ считал, что «в преодолении розни, во всемирном породнении и братстве – залог всеобщего проективного бессмертия. Высшей ценностью является бессмертная жизнь»[5,с.83-84]. В.И. Вернадский и Н.Ф. Фёдоров мечтают о бесконечном продлении жизни во Вселенной и достижении бессмертия.

7) К.Э. Циолковский и В.И. Вернадский признавали отсутствие случайности. Первый из них считал, что все происходящие события строго необходимы. Случайность им полностью исключалась, что совпадает с позицией лапласовского детерминизма, что в современной науке уже преодолено.

В.И. Вернадский придерживался таких же взглядов. Им биосфера рассматривалась со строго закономерной, детерминированной организацией. «Твари Земли являются созданием сложного космического процесса, необходимой закономерной частью стройного космического механизма, в котором, как мы знаем, нет случайности»[2,с.11]. В космосе случайность отсутствует. На таких же позициях стоит Н.Ф. Фёдоров. Согласно его взглядам, всё строго закономерно и подчиняется философии «общего дела». По его мнению, к примеру, человек неизбежно выйдет в космос. Таким образом, мы приходим к выводу, что и Н.Ф. Фёдоров представитель лапласовского детерминизма.

8) В.И. Вернадский и Н.Ф. Фёдоров отводили особое место разуму. Первый философ рассматривал Разум на космическом уровне. Он рассматривал человека как носителя разума. В.И. Вернадский верит в то, что развитие разума может способствовать дальнейшему развитию человека. Он верил, что в результате последнего наступит разумное преображение планеты. Философ считал, что человеческий разум представляет собой космическое явление. Природой был создан человек для собственного постижения. Решая любой вопрос, человек должен задействовать свой разум. Таким образом, разум становится участником мирового процесса развития. Он должен все больше воздействовать на окружающую среду. В концепции К.Э. Циолковского можно выделить идею единства воли и разума. Согласно его взглядам, эволюция может идти произвольно или быть направляема разумом. Космос станет «великим совершенством», если единая идея, а значит разум будет господствовать в космическом пространстве.

Н.Ф. Фёдоровым отрицаются иррациональные начала в жизни мира. Разум способен регулировать и управлять всей жизнью мира. Вселенная должна стать целесообразным, сознательным миром. Н.Ф. Фёдоров был первым, кто выдвинул теорию регуляции природы человеческим разумом. Эта теория оказала большое влияние на учёных, писателей и философов.

9) К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и Н.Ф. Фёдорова объединяет также идея автотрофности (самопитания). Особенно на это акцентировал внимание В.И. Вернадский, представляя человека будущего существом автотрофным, т.е. использующим в пищу неорганические вещества. Солнечные лучи будут способствовать перестройке его организма. Все это приведет к другому энергоинформационному способу обмена веществ между человеком и окружающей средой. В результате произойдет изменение «технологического и нравственного» лица человечества. Космическая технология будущего будет представлять собой автономную экологически чистую систему и использовать энергию Солнца или энергию термоядерного синтеза. Эти коренные изменения должны сопровождаться возрастанием нравственности и духовного совершенства личности, поскольку автотрофность приведет к значительным изменениям в биосфере, и жизнь переходит на новую геологическую фазу развития.

Идея автотрофности получила свое развитие в работах К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского. Первый из них описывает модель такого автотрофного существа, который нуждается только в солнечной энергии и способен перемещаться в космическом пространстве без дополнительных приспособлений.

10) Все три мыслителя в центр своих учений поставили человека. По мнению К.Э. Циолковского, эволюция космоса напрямую связана с человеком. В центр своей концепции он поставил человека, и понятие «космос» им трактовалось как «мир человека».

По мысли В.И. Вернадского, осуществлять переход биосферы в ноосферу будут народные массы, и в частности человек, который будет опираться на достижения науки. Ноосферы можно достигнуть только в том случае, когда наступит единство науки и народных масс.

Н.Ф. Фёдоров также активным творцом идеи «общего дела» сделал реально существующего человека.

11) В концепциях трех мыслителей утверждается единая нравственность. К.Э. Циолковский считал, что все люди будут свободны от страстей, страха смерти, зависимости от природы и придут к блаженству. Природные катастрофы не будут наносить вред высшим существам. Верховные правители будут аналогичны богам. Их основная обязанность – поднять до своего уровня всех граждан и при этом оставить в стороне «низших» индивидов. Так утверждается единая нравственность для нашей планеты и всего космоса. Смысл ее в уничтожении страдания для всех живых существ.

В.И. Вернадский ставил вопрос о единстве человеческой культуры. «Только наука и тесно связанная с ней техника вызывают единство культуры для всего человечества, достигают того, к чему напрасно стремились различные формы религии и школы философии. Это является неизбежным следствием самой сущности науки – единой, в основе своих выводов для всех обязательной и непререкаемой»[4].

У Н.Ф. Фёдорова единая нравственность выражается в «общем деле» – воскрешении своих предков и объединении всех людей во имя «общего дела». «Общее дело», как отмечалось выше, должно привести к обновлению человечества на нравственной основе. Для Н.Ф. Фёдорова человеческая личность – высшая ценность, а также ценностью является бесконечная, преображённая жизнь. Философ указывал на важность каждой личности, призывал ценить даже слабые проявления человеческой индивидуальности, которую следует развивать до совершенства у каждого личным творчеством и трудом.

12) Концепции К.Э. Циолковского и Н.Ф. Фёдорова представляют собой утопии. Конечно же цели учений этих философов были направлены в сторону улучшения жизни всего человечества. Но если бы их удалось достигнуть, реальность бы оказалась пагубной для населения. У К.Э. Циолковского наблюдается сильный уклон в технократизм и сциентизм. Можно также отметить положительную сторону его учения. Вселен-

ная рассматривалась им как целостный, бесконечно сложный организм, который состоит из множества космосов.

На наш взгляд, недостаток учения Н.Ф. Фёдорова заключается в увлечении одной идеей – идеей «общего дела» и отвлечении от всего остального.

Философское учение В.И. Вернадского в отличие от учений К.Э. Циолковского и Н.Ф. Фёдорова нельзя назвать утопией. В настоящее время биосфера Земли находится в той стадии развития, о которой утверждал мыслитель. А значит, учение В.И. Вернадского следует рассматривать как путь, по которому реально развивается биосфера по направлению к ноосфере.

Как мы видим, признаков сходства у этих философов очень много. И это не случайно. Ведь все они принадлежат одному течению, которое называется «русский космизм».

Библиографический список

1. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 576 с.
2. Вернадский В.И. Избр. соч. М.:Изд-во АН СССР, 1960. Т.5.
3. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление// Размышления натуралиста. Кн. 2. – М.:Наука, 1977.
4. Вернадский В.И. Письма о высшем образовании в России// Вестн.воспитания.1913.№5.
5. Коган Л.А. Философия Н.Ф. Федорова // Вопросы философии. 1990, №11.
6. Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. С.8.
7. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Современная научная картина мира, русский космизм и диалог культур «Восток-Запад» // Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996.
8. Циолковский К.Э. Воля Вселенной // Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. – Тула: Приок. кн. изд-во, 1986.
9. Циолковский К.Э. Воля Вселенной // Циолковский К.Э. Гений среди людей. – М.: Мысль, 2002. – 542 с.
10. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. – М.: Мыслитель, 1999.

Алексеева В.И.

Соотношение духа и материи в учениях А.В.Сухово-Кобылина и Н.Ф.Федорова

Космизм акцентирует, развивает и углубляет различные аспекты цельности мирового бытия – той самой цельности, в которой все взаимосвязано со всем, в которой микро- и макроструктуры вырастают друг из друга, в которой разрозненная видимость тьмы вещей является поверхностной и уступает место реальному единству.

Не будет преувеличением сказать, что космизм в лице многих своих представителей по существу утверждал духовно-материальное единство мира. Характерными чертами выдвинутой доктрины являются:

- Онтологический монизм. Признание единого трансцендентного источника бытия природы, человека, общества. Этот источник (Бог, Причина космоса, Воля вселенной, космос) выступает единой духовной основой мира.

- Признание иерархии начал в составе целого: духовное выступает высшим, материя низшим началом мирового, человеческого и социального бытия.

- Постулат об имманентной связи духа и материи, их живом подвижном равновесии. Обе составляющие этого единства способны к трансформации, изменяя качество целого.

- Эволюционизм духовно-материального мира, что проявляется в формах эволюции человека и общества от материи к духу. Духовно-материальная эволюция разворачивается как восхождение социальной целостности к единому трансцендентному источнику мира и преодоление материальной составляющей как в человеке, так и в пространстве общества.

- Доктрина духовно-материального единства мира несет интегральное начало. Она стремится объединить в целое те сферы, которые являются или представляются на данный момент разрозненными, разделенными, противоположными. Кроме того, выяснилось, что традиционно выделяемые течения русского космизма – естественнонаучное и религиозное – фундированы общей теоретико-методологической платформой.

Мы рассмотрим это соотношение на примере столь разных авторов, какими являются А.В.Сухово-Кобылин, Н.Ф.Федоров, К.Э.Циолковский.

Движение от материи к духу в учении А.В.Сухово-Кобылина. Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817 - 1903), русский философ и драматург, утверждал, что эволюция мира имеет своим основным содержанием «Исхождение Материи в Дух» [1, с.32]. Материя и дух как мировые начала различаются, но и соотносятся друг с другом. Материя есть внешнее, неустойчивое и иррациональное. Дух являет собой внутреннее, устойчивое и рациональное. Материя преходяща, она возникает и исчезает в ходе эволюции мира. Дух существует сверх пространства и времени, вечен. Мир начинается с Бога как чистой актуальности и в нем же завершается с участием одухотворенного человечества.

На пути эволюции материя предстает как низшее бытие (бессознательное), дух – как высшее (рациональное). Они временно сосуществуют, но в процессе эволюции мира материя преодолевается. Бином Ньютона описывает ступени нарастания духовности и маления материальности: «За сим следующие Члены всего Ряда показывают постоянное Ослабление, Депотеннацию Материальности и Потенцирование Духовности, так что оное целое всякого члена или всякий Лик Симбиоза есть Ступень постепенного Одухотворения и Путь Восхождения Материи к Духу, и именно так, что Материя, как чистейшая Внешность, постепенно малится и исчезает, а Дух постепенно усиливается и идет к своей Чистоте и Самостоятельности <…>» [1, с.33]. Последнее слагаемое математического ряда в степени бесконечности символизирует бесконечный дух в абсолютном отношении к самому себе – материя исчезла, остался чистый разум. Он также использовал триаду символов «ноль – единица – бесконечность», чтобы показать этапы развития мирового бытия. Нуль представляет собой чистое божественное бытие до творения мира. Единица обозначает множество конечных материальных форм, реальность. Знак бесконечности представляет божественность, идеальность. Этот последний знак символизирует момент развития материи в дух, то есть ее возвращение к Богу.

Каково место человека в мировой иерархии? Человек есть телесность, одаренная конечным духом; точка мирового бытия, где происходит перевал из природы в дух. Он становится связкой между природой и Богом. Имея двойную природу, он должен уменьшать долю телесности и развивать мышление. Дух есть высочайшее живое, которое свою плоть потребило. Гегелевская триада становления бытия в учении Сухово-Кобылина обретает следующий вид: логическое эволюционирует в природу, природа порождает человека, человек как конечный дух трансформируется в бесконечный дух, восходит к центру бытия и превечного Бога [1, с. 99]. Человечество как пересечение тела и духа служит связкой между мировым духом – Богом и природой. В силу всеобщего принципа эволюции эта точка пересечения является подвижной, мобильной. Она обязана подниматься вверх, утрачивая материальность и развивая духовность.

Дьявольский человек живет в обществе теллурического типа. Просто человек уже достоин солярного общества, расселившегося в просторах Солнечной системы. Люди-ангелы составляют сидерическое, или звездное, общество. Эволюционируя, человек обретает свойство бесконечности, чем уподобляется вселенной и Богу. Сидерическое человечество бесконечно пространственно, оно занимает всю бесконечную вселенную. Человек – ангел, утративший или трансформировавший свою телесность в чистое сознание, является бесконечным человеком, пребывающим везде. Бесконечная эволюция человечества предстает как бесконечное ближение к бесконечному Богу.

Экстраполяция категорий материи и духа в мир социальной практики предоставляет нашему взору много интересного. Тезис о материальном как

непрочном, иррациональном и бессознательном показывает, что человек погружен в сферу экономики, политики, права, культуры как в искусственные построения. В индустрии развлечений, в производстве и тиражировании предметов массового потребления для удовлетворения низменных интересов предстает бессознательный, противоречивый по личным и групповым интересам мир, подлежащий преодолению. Столкновение частных, групповых, корпоративных интересов в любой из этих сфер является показателем необходимости преодоления данной социальной сферы.

Сам Сухово-Кобылин, перенося понятие духовного (разумного) в социальную сферу, наделяет разум – дух свойством синтетического взгляда на мир. Это умение видеть цельность, единство противоположностей. Разум способен в пестроте позитивных и негативных явлений общества увидеть борьбу противоположностей, которые необходимо нейтрализовать. Следовательно, синтезирующая способность разума есть способность умиротворяющая, нейтрализующая. Используя философию единства противоположностей, разум человека способен решить проблемы революционных катаклизмов, вооруженных рабочих движений мирным путем, который является единственно истинным, соответствующим закономерности истории. Абсолютный божественный закон, а не относительный человеческий правит историей, и если историческое развитие общества должно пройти период чувственности и рассудочности как моменты становления и преобладания материи, то истина раскроется вполне с обретением человеком божественного разума.

«… что в Мире только Рациональное долговечно и устаивает, что мировой Процесс совершается по абсолютному, логическому, т.е. божественному закону, и следовательно, что для Разума, иже и есть абсолютная Сила, ни Динамита, ни Револьверов НЕ НАДО. Вся эта Арматура уличного грубого Социализма есть Тупоумие и Зверство. Разум Истории, как абсолютная Сила, в Истории и без Револьверов справится. Я всегда считал и теперь считаю, что всякое насильственное Вмешательство индивидуальной, чьей бы не было, Воли в Поступание, как народного, т.е. усобного, так и обще-человеческого Духа, законопреступно» [2, л. 5].

Разум истории предполагает эволюцию, движителем которой является внутренняя работа мышления. Отдельные формы социального строительства, кажущиеся устаревшими, есть необходимые моменты развития духа, фундированы внутренней целесообразностью. По этой причине преступно применять насильственные методы против того политического строя, который еще не низвержен ходом самой истории. Чувственный человек, погруженный в материальность, не видит духовного, не способен руководствоваться доводами разума. Чувственная культура грубо материальна, это культура античности. Рассудочный человек, обольщенный иллюзией плюрализма отдельных форм материального мира (вещи, люди, растения и животные) и их борьбой между собой вступает в эту борьбу в качестве одной из великого множества подобных форм. Разумный чело-

век, видя единство всего, сознает закон высшей целесообразности и позволяет истории идти своим ходом. Божественный разум просыпается в человеке, или воплощается в земном человечестве. Этот процесс описан как исхождение всех сил небесных в нутро человеческое, когда дух человеческий становится вместилищем дома Бога живого.

Мир как бесконечный шар, или множественность подобных миров, имеет в качестве наполнителя всемирное человечество. Одухотворенные человеческие существа как более легкие поднимаются к верхней части шара, «в верху собираются сливки, внизу подонки» [1, с. 27]. Слои не сохраняются неподвижными, процесс одухотворения происходит постоянно как основной процесс вселенной. Дух станет абсолютным, то есть полным, всеохватывающим, а подонки исчезнут – пишет Сухово-Кобылин [1, с. 27].

Движение от материи к духу в учении Н.Ф.Федорова. Николай Федорович Федоров (1828 – 1903), русский религиозный философ, развивал принципы соотношения Бога и человека в русле неохристианства. Он интерпретировал понятие Бога (духа) согласно христианской догматике как Святую Троицу, вечную духовную ипостась. Отсутствующее в его текстах определение человеческой души возможно реконструировать согласно учения Федорова о совершенном обществе – психократии, а также об истинной природе человека. Наиболее значимым для него является проблематика соотношения материального и идеального в человеке, путь преображения материи и обретение человеком качества богоподобия.

Если понятие Бога Федорова согласуется с христианским, то понятие человеческой души как бессмертной ипостаси, временно соединенной с бренным телом и продолжающей автономное существование после смерти по существу отрицается его учением о патрофикации. Ушедшие из жизни предшествующие поколения потому и подлежат восстановлению, что не обладают жизнью, не существуют после смерти. Душа (психика) человека функционирует вместе с телом и не существует подобно телу после его смерти. Смерть временна и обратима, но душа – психея (отсюда название нового общества «психократия») следует за телом в его жизни и в его смерти. Принцип обратимости вводится как заместитель идеи бессмертной, вечной, самодеятельной, первичной по отношению к телу души. Душа – сознание и чувство, внутренний идеальный мир человека, имеет материальный субстрат – тело, и эта позиция Федорова не отличается от материалистических учений.

Материя в учении Федорова предстает в двух существенно различающихся смыслах. Первое, это физический мир космоса и телесность человека - субстрат духа, его носитель. Поэтому телесное существование человека невозможно отрицать. Однако телесность существенно трансформируется в ходе эволюции, приобретая свойства, противоположные известным ныне. Материя-субстанция не подлежит преодолению, она останется необходимой основой физического существования. Планеты-земли послужат для расселения восстановленных поколений людей.

Второе понятие материи определяет ее как нравственное зло, носителя суммы негативных качеств. Философ считал материальными любые проявления негативных отношений между людьми, от недоброжелательной мысли до социального насилия. Материя как нравственно-социальное зло, корень разобщенности, неродственности представляет в таком случае конгломерат идеального (мысли) и материального (социального действия). В первом значении материя подлежит трансформации, во втором – она полностью преодолевается.

Основной мировоззренческой посылкой Федорова было преодоление материализма в мышлении людей и в социальном действии. Свое учение - психократию Федоров считал противоположностью марксистской материократии [3, с.133], находил в общественной теории два великих зла: социализм и анархический индивидуализм как признающие примат материи и отрицающие бессмертие человека. И здесь теория Федорова занимает промежуточную позицию между учением ортодоксального христианства и учением Маркса как высшее третье, снимающее оппозиционность двух противоположностей. И христианство, и материализм как социальные теории присутствуют в его учении в снятом виде, причем снимается христианский дуализм в оппозициях: душа – тело, дольний и горний миры; и материалистический монизм, ограничивающий бытие человека исключительно материальной сферой, исключающей трансцендентное. Федоров развивает постулат об эволюционно развивающейся единой природе материально-духовного человека.

Учение о едином бытии души и тела представляет собой онтологическую сердцевину как учения о человеке, так и учения об обществе. Тело как смертный субстрат духа в ходе эволюции общества становится бессмертным, и только в этом смысле всеобщее воскрешение трактуется как торжество духа над плотью. Материя не должна исчезать, она не отрицается, поскольку только через восстановление праха возможно продолжение жизни. Цель патрофикации – возвращение праху жизни, сознания**,** души. Принцип обратимости является дополнительным, исторически преходящим. На практике деятельность по восстановлению тел ушедших представляет собой длительный, но единократный акт.

Этим актом завершится антагонизм между человеческим и божественным. Духовное человеческое существо способно воссоздать себя по образу и подобию Божию, то есть сделаться нерожденным, самоуправляемым – полное знание о себе в виде самосознания управляет волей и нравственностью. Примером для человека становится образ Девы Марии. Это образец самодеятельности и самодостаточности духа, утратившего материальные границы, то есть полностью управляющий материей.

Федоров предложил интересную идею изживания материального из сферы общественных отношений. «Хотя бы идеи и создавались или порождались плотским человеком, они все же не для того возникают, чтобы плоть управляла мыслью, а для того, чтобы мысль и душа управляли мате-

риею» [3, с.134-135]. Обратив внимание на социальный вопрос о голоде, охватившем некоторые губернии России в конце XIX века, он подошел к рассмотрению вопроса с трех позиций. Первый подход – чудесный, священный, сверхъестественный. Христос накормил пятью хлебами пять тысяч человек. Человек выступает в качестве не способного управлять материальным планом своего существования. Бог применяет сверхъестественные средства для оказания помощи. Второй подход – марксистский, социальный, экономический. Развитие индустрии в экономико-юридическом обществе должно обеспечить материальную базу существования, однако не обеспечивает. Для решения материальной задачи применяются материальные – экономические и юридические – методы. Задача решается неудовлетворительно. Следовательно, невозможно материалистическими методами решить материальные задачи. Поэтому материалистический подход к проблемам социального обеспечения Федоров называет искусственным. Третий подход назван им натуральным. Материальная задача обеспечения продовольствием должна решаться как нравственная, психологическая; это вопрос о свободном ненасильственном объединении общества в масштабах планеты – создание цельного общества и переход к добровольной совокупной трудовой деятельности всех в интересах всех, «не для себя, не для других, а со всеми и для всех». Разумная, совокупная духовная сила человечества будет руководить продовольственным вопросом.

Супраморализм Федорова переносит понятия ада, рая, второго пришествия и пр. в наш социальный мир. Мучения ада представляют собой столкновения народов, сословная рознь, война между людьми. Рай есть произведение всех сил и способностей людей в их совокупности, произведение положительных добродетелей как полноты знания, глубины чувства, могущества воли. Признание единой природы ада и рая как практического бытия человека означают возможность и необходимость самому человеку превратить свой ад в рай, мрак в свет. Всеобщее воскрешение – практическое социальное действие - понималось как восшествие человеческого рода к Иисусу Христу и к Богу-Отцу. «Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром. Не отделяя человека от мира, мы можем сказать, что не Бог внемирен, а мир с человеком стал внебожен (или безбожен), насколько он это может. Не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога» [3, с.209].

На вертикали бытия «ад - социальный мир человека – чистилище - рай» происходит реальное движение вверх – вниз, и суммарной составляющей этого движения является качество социального бытия человека. Вся наша история есть одно чистилище – рай опускается в чистилище, а ад поднимается до него же – считал Федоров. Принцип единства имманентного и трансцендентного имеет много последствий, в частности, доказывает непосредственную связь религиозно-философского мировоззрения с типом общественного идеала.

Придерживаясь принципа нераздельности и неслиянности, Федоров трактовал нераздельность как коллективный союз всех людей, доброжелательность, взаимопомощь, заботу каждого о каждом. Неслиянность как сохранение индивидуальности каждого социально активного человека. «Не для себя, не для других, а со всеми и для всех» - это принцип человеческого сосуществования.

Библиографический список

1. Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения.- М.: СЕТ, 1995. – С. 124.
2. Сухово-Кобылин А.В. «Философские письма или этюды спекулятивной философии в ее поступании за гегелизм». I том. 1899. ЦГАЛИ. Ф.438. Оп.1. Ед.хр.56. – Л.168.
3. Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т.2. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.- С. 592.
4. Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т.1. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.- С. 699.

Ананьева Г.В.

Экогуманистическое наследие русского космизма

Бурное развитие технологии в наши дни привело к закономерным кризисным явлениям, которые трансформировались в конце XX в. в глобальные проблемы, связанные, в том числе, и с экологией. Культура техногенной цивилизации всегда включала в себя научную рациональность, которая была направлена на преобразование окружающего мира в соответствии с потребностями человечества. Необходимо указать на совпадение многих представлений научной картины мира с идеями философии русского космизма. В русском космизме предпринималась попытка возродить идею органичной связи человека и космоса.

Человек для русских космистов - существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе с тем призванное изменить не только окружающий мир, но и собственную природу. Космическая экспансия человечества - только одна из частей этой грандиозной программы. В русском космизме соединились в единое целое мысли о преобразовании как макрокосма (Земли, биосферы, космоса), так и микрокосма (человека, как биологического отражения макрокосма). Недаром такое важное место в русском космизме занимают рассуждения о продолжении болезней и смерти и, как логическое следствие, - о достижении бессмертия. Вера в человека, гуманизм - одна из ярчайших черт русского космизма. Фи-

лософы-космисты предложили свой творческий вариант экологии, позволяющий эффективно решать глобальные проблемы современности.

В.И. Вернадский, размышляя о взаимодействии общества с природой, ввел понятие «ноосфера», как особого состояния биосферы (сфера всего живого на Земле), «когда ее развитие происходит целенаправленно в связи с деятельностью людей в интересах совместной эволюции человека и природы»[1, с. 235]. Учение о ноосфере может быть рассмотрено как путь достижения гармонии между человеком, обществом и природой и на этой основе решения экологических проблем. В этом учении главным фактором, гармонизирующим отношения между обществом и природой, выделена разумная деятельность общественного человека, способная придать естественной среде его проживания стабильность и разумные формы бытия и развития.

Н.Ф. Фёдоров в конце XIX века уже предвидел то, что в конце XX стали называть «экологическими глобальными проблемами». Он выдвинул идею о превращении регулярной армии из орудия смерти и разрушения в орудие противостояния разрушительным стихиям природы — смерчам, ураганам, засухам, наводнениям — которые сегодня приносят каждый год миллиардный ущерб человечеству. Сегодняшняя наука уже в принципе способна дать средства для борьбы с этими стихиями, и главным фактором, от которого зависит решение этих проблем, является разобщённость человечества, дефицит разума и доброй воли. Однако, в соответствии с христианским мировоззрением, наличие стихийных бедствий свидетельствует не о разобщённости человечества, а о повреждённости человеческой природы, явившейся следствием грехопадения. Философ стремится найти «потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь, сообразно с ней»[2, с. 237].

Общепланетарное мировоззрение, выдвинутое Н. Ф. Фёдоровым и русскими философами-космистами, ныне по праву называют «мировоззрением третьего тысячелетия». Мысль о человеке как существе сознательно-творческом, как агенте эволюции, ответственном за все живое на планете, идея земли как «общего дома» важна в современную эпоху, когда как никогда остро перед человечеством встают вопросы об отношении к природе, её ресурсам, к самому несовершенному смертному естеству человека, рождающему зло индивидуальное и социальное.

Идея преемственности, памяти, связи с духовным наследием прошлого, получившая новое этическое обоснование в философии Н.Ф. Фёдорова, актуальна и в наши дни.

Идеи взаимосвязи человека и космоса особенно выделялась в работах К.Э. Циолковского, который даже называет одну из них “Космическая философия”. Весь космос обусловливает нашу жизнь, - писал он, - всё непрерывно и всё едино. Вселенная не имела бы смысла, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром. Циолковский не просто указывает на взаимосвязь человека и Космоса, но и подчёркива-

ет зависимость человека от него. «Человек, в качественно новом внутреннем плане, подобно растению, питается непосредственно солнечной энергией и на таком пути обретает в полноте гуманизм своего существования, т.е. в гармонии и безо всякого насилия сосуществующий со всем живущим на земле» [3, с. 229]. И в дальнейшем К.Э. Циолковский не раз возвращался к теме человека, называя его «растением будущего», «животным космоса». Говоря о роли разума и эволюции, ученый имел в виду не только влияние общества на природу или природы на человека, но и процесс сознательного преобразования самого человека, - «автоэволюцию, вплоть до превращения в космическое существо... человек будет преобразовывать не только землю, но и существа, не исключая самого себя... И человека неизбежно ждет эта судьба, это преобразование» [4, с. 117]. Однако параллельно с этим путем К.Э. Циолковский разрабатывал и другой, более глубокий, с точки зрения эволюционного преобразования внутреннего плана человека. Этот путь более тесно связан с переходом его в будущем в «солнечное», «лучистое», бессмертное состояние Экологические факторы, играющие в космической устремленности мышления Циолковского важную роль, тесно связаны со становлением ноосферы, если ноосферу мыслить, как общество экологическое, т.е. общество, в котором будут устранены угрозы глобальных экокатастроф и экокризисов. Ноосфера обретает свою зрелость, лишь выходя за пределы планеты, ее биосферы и распространяясь по пространству космоса в направлении к астроноосфере. Ноосфера не прямо возникает из биосферы, как об этом писал В.И. Вернадский, а из социосферы, причем отнюдь не трансформируя биосферу, а всячески сохраняя ее. Впрочем, речь должна идти не только о сохранении биосферы на планете, но и всей целостности планеты, поскольку, как полагал К.Э. Циолковский: «Земля необходима как опора, как базис для распространения могущества человека в Солнечной системе и на ее планетах» [5, с. 95].

Эта идея - влияния как ближнего, так и дальнего космоса на жизнь человека - достаточно подробно рассматривалась А.Л.Чижевским, который полагал, что наше научное мировоззрение ещё далеко от исторического представления о значении для органического царства космических излучений. «Человек не только земное существо, но и космическое, связанное всей своей биологией, всеми молекулами, частицами своих тел с космосом, с его лучами, потоками и полями» [6, с. 147]. В этом случае вовсе не случайным выглядит влияние солнечной энергии на протекание жизненных процессов. Чижевский одним из первых исследователей обосновал эту идею конкретными научными фактами. В частности, он проанализировал корреляции между солнечной активностью и пиками эпидемий и показал, что солнечная активность выступает своеобразным регулятором течения эпидемических процессов.

В русском космизме достаточно ясно осознавались не только зависимость человека от космоса, но и обратное влияние человека на окружающий мир. Соразмерность человека и остального мира послужили ос-

новой для развитой русскими космистами идеи о необходимости соизмерять человеческую деятельность с принципами целостности этого мира. В русском космизме обосновывались принципы нового отношения человека к природе. Фактически он достаточно близко подошёл к осознанию тех проблем, которые в дальнейшем получили название глобальных. Идея возможного экологического кризиса, хотя и неявно, но все-таки отчётливо звучала в работах космистов и вовсе не случайно. Н.Г.Холодный указывал, что изменения, навязываемые человеком природе, имеют свои границы, как существо разумное, человек должен предвидеть результаты своей деятельности, за которую несёт ответственность. Интуитивное осознание русским космизмом возможных глобальных противоречий между технократической деятельностью человека и гармонией космоса приводило его к поискам выхода из возможного будущего неблагоприятного состояния, в которое могло бы быть ввергнуто человечество.

Каждый из космистов предлагал свой вариант будущего развития человечества. Циолковский рисовал вполне идиллическую картину: климат будет изменяться по желанию и надобности. Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды. Будет полный простор для развития как общественных, так и индивидуальных свойств человека. Техника будущего даст возможность изучить все планеты, несовершенные миры будут ликвидированы и заменены собственным населением. Земля будет отдавать небесным колониям свой избыток людей. В конечном счёте, мы увидим бесконечную Вселенную с бесконечным числом совершенных существ. Наиболее реалистичные сценарии рассматривались в концепции Вернадского. Рассмотрение человека как особой геологической силы, способной радикально изменить мир, в котором он живёт, приводили к выводу о возможных негативных последствиях деятельности человека, что может оцениваться как предвидение вероятных глобальных экологических кризисов. Вместе с тем, Вернадский оптимистически рассматривал перспективы человечества, связывая его будущее с процессами перехода биосферы в ноосферу и возрастанием регулирующей роли человеческого Разума. Интересные размышления были предложены в философии “общего дела” Фёдорова, в которой он предостерегал от возможных последствий неразумного обращения с природой. «Человек сделал, по-видимому, всё зло, какое только мог относительно природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение губительных орудий и вообще средств для взаимного уничтожения)». Все беды нашей жизни, по его мнению, происходят из-за дисгармонии человека и природы. Общее дело выступает как управление стихийными силами природы. В реализации этого проекта Фёдоров в значительной степени полагался на нравственную силу человека и силу его разума. «Космос нуждается в разуме для того, чтобы стать космосом, а не хаосом. Космос (каков он есть, но не каковым должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила - разумом? Сила станет разумной, когда ра-

зум станет управлять ею. Стало быть все зависит от человека» [7, с. 170]. Т.е. общее дело являлось как путь, ведущий человечество к единению и обновлению на гуманистической, нравственной основе.

В философии космизма очень отчётливо обозначились два аспекта взаимосвязи человека и космоса: с одной стороны, человек рассматривался как неотъемлемая часть меняющегося Космоса, зависящая во всех своих проявлениях от космического целого. С другой стороны, сам человек рассматривался в качестве фактора эволюции, развивая свои способности таким образом, что, создавая новую технику и технологию, он начинал активно воздействовать на окружающий мир. И хотя на рубеже XIX-XX вв. вера в научно-технический прогресс была достаточно зримой и ещё не проявлялись кризисные последствия технократического отношения к миру, космисты предупреждали будущие поколения от возможных негативных последствий безудержной и ничем не ограниченной технологической эксплуатации природы. И все же космизм не получил широкого распространения и повторил судьбу многих философских течений, продуктивные идеи которых значительно опережали свою эпоху. Тем не менее, в современной ситуации перед лицом экологического кризиса, поиск “общего дела” как регуляции отношений человека и остального мира приобретает уже приоритетное значение. Особо стоит подчеркнуть совпадение главных принципов философии космизма и многих основных идей современной научной картины мира. Космизм возвращает нас к целостному видению мира как единства человека и космоса. Течение русского космизма имеет значение общечеловеческое, оно дает глубокую теорию, поразительные предвосхищения, глядящие не только в современные, но и в значительно более далекие времена. В наши дни, озабоченные поисками принципиально нового типа мышления, которое могло бы открыть горизонты коллективной, планетарной надежде, наследие русских космистов приобретает особую притягательную силу.

Библиографический список

1. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Научная мысль как планетарное явление. – М., 1991
2. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. СПб., 1913. Т. 2
3. Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М., 1992
4. Циолковский К.Э. Растение будущего. Животное космоса, самозарождение. М., 1959
5. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула,1986
6. Чижевский А.Л. «Эпидемиологические катастрофы и периодическая деятельность Солнца». М., 1930
7. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982

Башкова Н.В.

Диалектика вечного и преходящего в иммортологии русских космистов

Одной из главных целей преображения человека, его «истинным, высоким назначением» [1] и неотъемлемым признаком качественно нового состояния сверхчеловека многими мыслителями признавалось *бессмертие*. Исторически сложились три принципиально различных подхода к разрешению проблемы бессмертия: *религиозно-мистический, естественнонаучный и философско-антропологический.* Первый и третий подходы предусматривают выход в бессмертие как инобытие, второй – как пролонгацию здесь-бытия.

Русские философы-космисты (К.Э.Циолковский, В.И.Вернадский, Е.И. и Н.К.Рерихи) создают новый тип иммортологии, объединенный рациональной верой (вне церковно-христианской доктрины) в возможность достижения бессмертия. Они убеждены, что жизнь космоса во всем многообразии ее форм не может не быть вечной и беспредельной. Вместе с тем, пути решения проблемы бессмертия ими предлагаются разные в зависимости от того, чтó мыслители считали вечным, абсолютно бессмертным в человеке. В свою очередь, бессмертное (вечное) и смертное (преходящее) определяется системой взглядов на человеческую субъективность, а точнее, на ее дифференциацию на личное и безличное. Характерными чертами русской иммортологии могут считаться: интуитивизм, связь с религиозно-мистическим опытом, гуманизм.

Желание (даже жажда) бессмертия предстает естественным, извечным стремлением человека. Однако космисты понимали всю сложность этой проблемы. Нецелесообразность бессмертия несовершенного, с остатками животных инстинктов, человека не вызывала у них никакого сомнения. *Именно процесс целостного, интегрального преображения должен привести к бессмертию нового сверхсущества.* Циолковский считал, что бессмертие должно было бы стать следствием естественной эволюции, но последняя исчерпала себя, и совершенствование природы человека теперь – это дело его собственной мысли и действия.

Во избежание страданий и мучений после смерти философ отрицает бессмертие человеческой личности. Так, по мнению Циолковского, на современном этапе для человека «общее бессмертие пока выгоднее.., чем бессмертие личное» [2, с. 118]: искусственный отбор позволяет быстро усовершенствовать человеческий род. Ведь уничтожение страдания и шире – всякого несовершенства в космосе – главное положение его «этики земли и неба». Но, освобождая человека от драматизма раскаяния и искупления, философ, как следствие, упрощает проблему личной ответственности и сводит состояние человеческого сознания на уровень физиологической обусловленности.

Философские искания побудили Циолковского выдвинуть *три* оригинальных варианта бессмертия, непременно связанные с его счастливым состоянием.

Первый из них – и наиболее разработанный в его философской концепции – связан с бессмертием атомов-духов, составляющих человеческое существо. Именно атом Циолковский называет «бессмертным гражданином космоса» [3, с. 265]. Преобразовательная деятельность человечества должна привести к счастливой жизни атома в мозгу совершенного существа, либо состоянию небытия во всех других формах, лишенных каких-либо мучительных ощущений. Поскольку состояние небытия для атома «не отмечается памятью и временем» [3, с. 57], то множество его существований в высших разумных формах «сливаются в одну субъективно непрерывную» [2, с. 26], вечную и блаженную жизнь. Безусловно, философ преувеличивал субъективную непрерывность жизни атома, так как личности, в которых он пребывает, не имеют абсолютно никакой связи между собой.

К этой идее Циолковского весьма близок вариант бессмертия, к которому пришел В.И.Вернадский в процессе разработки им учения о живом веществе и биосфере, идей космичности и вечности жизни. Вернадский подошел к «вопросу о личном бессмертии как вопросу научного опыта» [4, с. 263]. Прежде всего, ученый отказывается отрывать явление жизни от материального субстрата, в отличие позиции ряда религиозных и философских учений, где «душа» сугубо идеальна. Он акцентирует внимание на особом изотопическом строении живого вещества в отличие от косного. Метемпсихоз (переселение, вечный круговорот) этих изотопов он и признает. В 40-е, последние годы своей жизни, Вернадский отмечает в дневнике: «Сознание» – «Мысль» – в атомистическом аспекте связано с определенными изотопами. Метемпсихоз в этом отношении – дальше идти нельзя пока – допустим, но едва ли можно думать, что *личность* [после смерти] сохраняется. Гилозоистический пантеизм, может быть, одна из форм будущих религиозно-философских исканий» [4, с. 150, 267].

Этот вариант бессмертия можно определить как ***атомарный.*** Такое бессмертие, в действительности, подменяется идеей бесконечного круговорота материи. Философы решают проблему бессмертия «не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества» [5]. Хотя существование подобного круговорота не вызывает сомнений, он, к сожалению или к счастью (!), вряд ли может удовлетворить глубинные духовные искания человека.

Дальнейшее развитие идей Вернадского и Циолковского также являет сходное направление в виде концепции автотрофного человечества. Вернадский, развивая идею бессмертия с биогеохимических позиций, резюмировал: «Вполне возможна такая структура живого вещества без нарушения его химического равновесия, когда *автотрофное человечество* бессмертно…» [6]. Изменение источника питания человека способно привести его к новой эволюционной ступени. Проект «эфирного существа»

Циолковского как раз и воплощает в себе идею бессмертия и бесконечного существования в космическом пространстве. Философ вживляет пластины хлорофилла под кожу человека, который теперь содержит в себе все звенья пищевой цепочки. Если окружить такое существо прозрачной гибкой кожей, пропускающей только солнечную энергию, то образуется самодостаточная система с «внутренним обменом материи». Философ был уверен в реальном существовании подобных существ в космосе. Если бессмертна Вселенная, то ее части тоже бессмертны. В идее автотрофности воплощен второй вариант бессмертия, предложенный философами.

В данном варианте мы имеем пример бессмертия не элементарной материи, а именно человека, включая его личностное самосознание. Не случайно, существ следующей эволюционной ступени Циолковский и Вернадский обозначают как «высшее животное» и «автотрофное животное». Ибо преображение человека идет, прежде всего, по линии его физической природы. Этот вариант бессмертия можно определить как ***«физический»***. В этом же русле разрабатывал идею воскрешения всех ушедших поколений русский космист Н.Ф.Федоров. Он также ставил бессмертие и дальнейшее развитие самосознающей личности в зависимость от бессмертия ее физического тела.

Следует отметить, что явление смерти не устрашало космистов. Позитивное отношение к смерти – отличительная черта их философии. Они были убеждены, что «и жизнь, и смерть есть только преобразование» [3, с. 262; 7]. Поэтому важно понимать те цели и ценности, ради которых мыслители обращались к разработке идеи бессмертия. Они рассматривали ее под углом огромной ценности и незаменимости плодотворного и гениального разума человека, «его вековых духовных стремлений». Так, главной ценностью выступает целостный ментально-психический мир человека; физическое тело же осмысливается только как его *носитель*.

Категория бессмертия априори имеет смысловой вектор, противоположный понятию энтропии, причем с беспредельным потенциалом. Вслед за Вернадским и другими мыслителями в отношении человека мы должны констатировать, что именно благодаря самосознанию и разуму он стал небывалой геологической силой, перестраивающей структуру биосферы. Именно развитое человеческое *сознание* выявляется мощной силой, уменьшающей энтропию мира.

В этом смысле интересен третий вариант бессмертия Циолковского – *энерго-телепатический.* Качественное преобразование физической материи с помощью мысли сделает человечество «лучистым», единым «телепатическим полем мира», «бессмертным во времени и бесконечным в пространстве» [8]. Будущий космос предстает здесь имперсоналистическим. Логика моделей бессмертия Циолковского направлена на доказательство его универсальной природы, правда, обратной стороной этого стало отсутствие необходимости личного бессмертия.

Мы не случайно акцентировали внимание на том направлении поисков бессмертной части человека Циолковского и Вернадского, которое характеризуется углублением в мир материи вплоть до ее тонко-энергетического состояния. Ход мысли философов Учения Живой Этики созвучен с ним и являет его продолжение.

В отличие от эгалитарных стремлений Циолковского и Вернадского Е.И.Рерих и Н.К.Рерих связывают бессмертие не с физическим телом человека, а с формированием и преображением его личного сознания как полноценной автономной структуры микрокосма. Этот вариант бессмертия отвечает главной видовой характеристике человека – разуму (самосознанию). Философы Живой Этики создали интегративную картину движения человека к бессмертию, опираясь на два основных антропологических принципа – структурной энергетической «телесности» и активной роли сознания.

Основой формирования *сознательного индивидуального* бессмертия в Учении предстает содержащаяся в высшей индивидуальности человека изначальная духо-монада. Она является лучом той абсолютной реальности, которая есть «Вечное ЕСТЬ». Монада лишь отчасти принадлежит проявленному космосу, бытийственному существованию. Ее жизненный импульс выражает вечное противодействие возрастанию энтропии мира.

Иными словами, *монада есть сверхличностное начало* – субстанциальная, онтологическая основа бессмертия. Так, в духе человека концентрирован потенциал бессмертия. Здесь мы имеем дело с диалектикой личного и безличного (сверхличного), задающего план трансформации человека.

Духо-монада способна ассимилировать только высшие утонченно-энергетические эманации микрокосма, соответствующие ей по напряжению, светоносности, непрерывности. Следовательно, здесь отнюдь не утверждается бессмертие всего личного сознания человека, но только его духовных аспектов, отвечающих – говоря языком не физики, а сердца – принципам Красоты, Истины, Общего Блага и т.п. Это лучшие благородные побуждения, духовно-нравственные качества, высшие эстетические и познавательные способности, творческие стремления и достижения. Накопления такой психической энергии, в свою очередь, обусловливают полноту проявления духо-монады и, как следствие, активность и непрерывность индивидуального сознания в земной и надземной жизни. «Полное или истинное бессмертие, означающее безгранично осознающее бытие, – отмечается философами, – не может иметь ни перерывов, ни задержек, ни остановок в Самосознании» [9, с. 319]. Оно определяется как «сохранение полного сознания во всех оболочках и во всех сферах» [10] бытия.

Концепция космического бессмертия Рерихов содержит совмещение двух его аспектов – безличностного (сверхличного, духовного) и личностного (самосознающего, индивидуального). Следует отметить, что состояние бессмертия (на ближайших к человеческому этапах эволюции) не является абсолютным, но может иметь различный период длительности в зависимости от энергетического потенциала микрокосма.

Различая сам феномен бессмертия и метод его достижения (воплощение духо-монады в земные личности, объединенные духовной причинно-следственной связью), мы должны констатировать, что состояние бессмертия связано с раскрытием (и накоплением) сверхличностного (духовного) начала [11]. Отметим, что процесс *развития сознания* предстает *стратегической целью* восходящей спирали эволюции человека, *бессмертие* же, являясь его результатом, – *тактической,* способствующей первой. Максимум совершенства *человеческого* микрокосма образует его новую эволюционную ступень Богочеловека, Архата.

Согласно Учению, циклы глубинного обновления энергетического потенциала антропоструктуры имеют объективный характер. Человек неизбежно переживает последовательные смены (смерти) не только физической, но и тонко-энергетических оболочек. В этом смысле продление земной жизни человека вплоть до физического бессмертия (см. II вариант) оценивается Рерихами как противоречащее космическому закону обмена энергий.

Так как все земные воплощения личности связаны единым панэтическим принципом взаимозависимости и ответственности, то процессуальные характеристики бессмертия являют собой не что иное, как практическую *этику* жизни. Другими словами, достижение бессмертия зависит от развития в человеке духовных сил. Бессмертие само по себе и его достижение не освобождают человека от страдания и драматизма искупления проявлений своей низшей природы (как, например, о том мечтал Циолковский), напротив, - они делают неизбежным процесс их преображения. Рост нравственного разума открывает возможность бесконечного полноценного существования. Организованность, духовная цельность, полнозвучность энергетического комплекса человеческого сознания (его чувств, мышления, воли и т.п.) только и может, по мысли Рерихов, явить мощную вибрацию, обладающую качеством непрерывности и бесконечности.

Важным положением философии космизма является понимание глубинной взаимосвязи человека с космическим бытием, причем, такие философы, как Рерихи и Циолковский, видят это бытие многомерным. Идея многомерности распространяется ими как на разнообразие форм космической материи, миров, из нее состоящих, так и иных форм жизни разумных существ, населяющих эти миры. Мы знаем, что процесс обмена веществ дает жизнь и саму возможность существования человеческому организму. Идея многомерности расширяет этот постулат, углубляя его в психическую, ментальную, духовную природу человека. Человек находится в *многомерном* процессе обмена веществ. Чем качественнее выше будут элементы, которые он сможет воспринимать в свой микрокосм и далее вновь отдавать в пространство, – тем естественно будет повышаться уровень его собственной природы. В этом растущем обмене, по мысли Рерихов, совершается приток более высокой космической энергии – более утонченной, мощной, напряженной, дающей возможность насыщенной творческой жизни конкретному индивидуальному сознанию

не только в земном мире, но и в иных, тонко-энергетических мирах. Основой взаимообмена человека с космическим пространством является *психо-ментальная деятельность* человека. Особой мощью обладает сознательно устремленная, нравственно прочувствованная **мысль.**

Именно непрерывный энергообмен, постоянно возрождающий и обновляющий сознание, лежит в основе бессмертия человеческого сознания, ибо он создает для него субстанциальную основу. Такой энергообмен позволяет без перерывов сознания (неизбежных до определенной ступени его развития) совершать разумному существу свое великое ”путешествие” в мирах, то опускаясь в более плотные миры, то поднимаясь в более высокие.

Высокое мышление будет неэгоистическим, направленным на Общее благо, ответственным, вмещающим разнообразие жизни и т.п. Не только для себя – но для других, для многих, для всех, не только сейчас, но и завтра, и через сто лет, и через тысячу и всегда… Каждое сверхличное действие поднимает сознание на более высокий энергетический уровень. Такой признак, как *длительность* мысли ярко отличает преходящее от непреходящего. «Элементы бессмертия определяются длительностью мысли, - рассуждают философы. - Есть книги, срок жизни которых весьма краток, а есть и такие, что переживают века и даже тысячелетия. Срок жизни книги зависит от длительности срока жизни мыслей, в ней заключенных... Выбор мыслей конечных или мыслей от Беспредельности зависит от человека, так и бессмертие тоже зависит от него, ибо человек таков, каковы его мысли». «Если… цель (жизни – *Н.Б.*) лежит за пределами одной или даже нескольких жизней, то можно сказать, что путь в Беспредельность найден» [12].

Согласно Учению Живой Этики, восхождение к первичному лону, к которому имманентно принадлежит человеческий дух, к Первоистоку (Абсолюту) высших энергетических эманаций являет собой осуществление идеала *единства* как планетарного человечества, так и иных космических существ. «…Человечество, - отмечают философы, - есть лишь частица интегрального Целого, которым оно однажды станет» [9, с. 347]. Иерархия разумных существ определяется в Учении как единое Космическое Сознание (Разум).

«Космический Разум» Рерихов и «телепатическое поле мира» Циолковского имеют глубокое созвучие. В обоих концепциях *именно сознание, человеческая мысль* способна придать материи особые характеристики и возвысить антропологическую структуру до состояния бессмертия. Духовное высокоразвитое сознание выступает единственным вечным центром и силой человека.

Представленные концепции весьма близки величественной идее Софии в аспекте вечной идеи человечества и учению о Богочеловечестве В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева и др. Отметим, что в концепциях Богочеловечества В.С.Соловьева, как и «телепатического состояния Космоса» К.Э.Циолковского, не признаётся бессмертие индивидуально-личностного начала человека. В то время как бессмертие духовных аспектов человеческого сознания в Учении Живой Этики весьма плодотворно

актуализирует ценность земной эволюции бесчисленных поколений человечества, их ответственность перед эволюцией планеты и космическим бытием в целом. Бессмертие самосознания в Учении выражает не самостную отделенность, но принципы осознанности и добровольности саморазвития микрокосма. В итоге, такая концепция гармонично соединяет *вечность космоса с преходящей природой каждого земного человека*.

Итак, мы видим, что научные открытия XIX – нач. XX вв., связанные с разрушением представлений о вечности и неизменности видимой, физической материи, пробудили философскую мысль к поискам бессмертного начала в человеке. Наибольший интерес представляют те концепции, которые имеют целью найти вечную основу разума (самосознания) как главного видового свойства человека, мощной антиэнтропийной силы природы. Научно-философские искания К.Э.Циолковского, В.И.Вернадского и философов Живой Этики оказались созвучны в их углублении в структуру материи. Если В.И.Вернадский обнаружил особый изотопический характер живого вещества, с которым связывал явление сознания, то мысль К.Э.Циолковского проникает в структуру материи до последнего неделимого атома-духа и порождает проект преображения ее в бессмертное «лучистое состояние» разума. Е.И.Рерих и Н.К.Рерих значительно глубже и масштабнее решают данную проблему. Они убеждены в бессмертии духовных аспектов человеческого сознания на основе единого абсолютного начала духоматерии, проникающей многомерный космос. При этом, каждая земная личность может путем развития утонченно-энергетических структур сознания приобщиться к беспредельности и могуществу Космического Разума. Таким образом, в концепции бессмертия Рерихов и близкого ему третьего варианта бессмертия Циолковского *именно расширенное сознание, высокоразвитая человеческая мысль* способны придать материи особые характеристики и возвысить свой микрокосм до состояния бессмертия.

Анализ проблемы бессмертия в трудах космистов показывает, что новая иммортология, во-первых, интегрирует естественнонаучные, религиозные и философско-антропологические представления о преодолении смерти. Во-вторых, она базируется на методологической идее бессмертия безличного (надличностного) начала в отличие от личного бессмертия, представленного работами Н.Ф.Федорова. В-третьих, бессмертию человека придается в зависимости от контекста онтологическое, энергетическое, ноокосмическое, духовно-этическое содержание. В целом, идея бессмертия человека выступает в своем гуманистическом качестве, предполагающем всеобщую, неэлитарную характеристику основ жизни человечества.

Библиографический список

1. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека / Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. с. 634.
2. Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2001.
3. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга, 2001.

4. Вернадский В.И.: Pro et contra. СПб., 2000.
5. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 2003. с. 267.
6. Олейников Ю.В., Оносов А.А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. М., 1999. с. 99.
7. Учение Живой Этики: Беспредельность. М., 1995. П.143.
8. Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. М., 1999. с. 670, 677.
9. Письма Махатм. Самара, 1993.
10. Письма Елены Рерих, 1929-1938. В 2 т. Мн., 1992. Т.1. с.328.
11. Рерих Е.И. У порога Нового Мира. М., 2000. с. 263.
12. Грани Агни Йоги. 1961 г. Новосибирск, 1993. Пп. 209, 100.

Панков Э.В.

Антиэнтропийная философия Н.А.Умова

Николай Алексеевич Умов (1846-1915) принадлежит к той немногочисленной группе ученых, которые наряду с научными изысканиями и экспериментами, параллельно с выработкой новых и развитием уже известных теорий сформировали свое, цельное и оригинальное мировоззрение. Взгляды Н.А. Умова на эволюцию природы и космоса и место в ней человека, несомненно, питаясь материалом его научных разработок, выходили за рамки чисто физических, приобретали всеобъемлющее, этическое значение. Ученик и биограф Умова А.И. Бачинский называет концепцию учителя «*системой натуралистического гуманизма*». [1, с. 78].

В основе его мировоззрения лежит идея единства и целостности мира. Этот тезис является, пожалуй, одним из основных в естественнонаучном космизме. Его представления о природе как о «громадной лаборатории», в которой вещество претерпевает различные «превращения», очень близко ноосферным замыслам В.И. Вернадского.

Попытки Умова решить вопрос об отношении живого и неживого оказались связаны с необходимостью выявления закономерностей, обусловливающих происхождение жизни из неживой природы и определяющих ее своеобразие. Общность явлений живой и неживой природы состоит, по мнению Умова, во-первых, в том, что все живые и неживые тела слагаются из одних и тех же атомов химических элементов, во-вторых, в том, что и в живой, и в неживой природе действует закон сохранения энергии. Следовательно, можно утверждать, что неживая природа каким-то путем передает энергию живой природе.

Между тем существует еще один общий закон природы – это второе начало термодинамики (закон возрастания энтропии). Проблема неприменимости этого закона к биологическим явлениям является одним из краеугольных камней умовской философии. Этот закон выражает статистическую тенденцию природы к беспорядку, тенденцию к обесцениванию энергии в изолированных системах, что выражается как возрастание энтропии.

В противоположность этому в живых организмах не только не происходит нарастания энтропии, но даже возможно ее уменьшение. Говоря словами А.И. Опарина, «как будто бы получается, что основным законом физики является тенденция к беспорядку, увеличение энтропии, а основным законом биологии, напротив, рост организованности – уменьшение энтропии». [2, с. 17].

Еще в начале прошлого столетия Н.А. Умов развивал идеи антиэнтропийной сущности жизни, предлагая ввести третий закон термодинамики, применимый к явлениям жизни. К таким выводам он пришел, отталкиваясь от своих представлений о происхождении жизни. Умов считал, что само зарождение жизни есть событие, имеющее ничтожно малую вероятность. Однако жизнь должна была возникнуть где-нибудь во Вселенной, и она возникла на Земле, т.к. «в мире с беспредельным числом случайностей, стройное движение должно возникать наряду с нестройным, но только в более редких случаях, т.к. мир подчиняется закону энтропии» [4, с. 352]. Несмотря на достижения в области планетологии (известно уже более 500 экзопланет), современная наука придерживается критического, почти умовского, взгляда на распространенность очагов разумной жизни во Вселенной.

Вопрос о нарушениях второго закона термодинамики остается предметом размышлений Умова на протяжении всей его творческой жизни. В соответствии с законом сохранения и превращения энергии, Умов критиковал теорию «тепловой смерти» Вселенной, выдвинутую в 1865 г. немецким физиком Р. Клаузиусом, – вопреки росту энтропии в мире идет не только разрушение жизни, но и ее созидание.

Умов, конечно, не был единственным мыслителем, обнаружившим противоположность протекания процессов в живой и неживой природе с точки зрения второго закона термодинамики. Однако эта тема во многом была и остается неразработанной. Нерешенной, например, остается проблема того, как осуществляется в природе переход от процессов возрастания энтропии к процессам убывания энтропии. Положение еще более осложнено тем, что еще нет точного определения энтропии.

В этом смысле большой интерес представляют данные, полученные в последние десятилетия синергетикой. Механизмы возникновения упорядоченных (диссипативных) структур в открытых системах за счет взаимодействия со средой рассмотрены в работах Э. Лоренца, Д. Рюэля, Ф. Такенса, Г. Хакена. Особый интерес представляют исследования И. Пригожина и Брюссельской школы неравновесной термодинамики,

в которых ставятся те же вопросы, что и почти сто лет назад в трудах Умова: «какое значение имеет эволюция живых существ в мире, описываемом термодинамикой и все более беспорядочном? Какова связь между термодинамическим временем, обращенным к равновесию, и временем, в котором происходит эволюция ко все возрастающей сложности?» [3, с. 183].

Основоположники синергетики однозначно отвечают на эти вопросы: «Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса» [3, с. 363]. И. Пригожин утверждает, что «неравновесность – поток вещества или энергии – может быть источником порядка» [3, с. 36].

Н.А. Умов еще в 1909 г. в статье «Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина» предложил собственное оригинальное решение этого вопроса: уменьшение энтропии, возрастание упорядоченности связано в первую очередь с разумной деятельностью человека, непрестанно создающего новые культурные ценности – научные, этические, эстетические. Все истинные ценности этих трех категорий повышают сумму «стройностей» в обиходе человечества. Другими словами, высшие степени упорядоченности возникают в природе только благодаря таким «приспособлениями», которые давали бы возможность «оберегать самую нить стройности». К таким «приспособлениям» Умов относит органы чувств, память, психику.

Особую роль в выяснении механизмов осуществления высшей нервной деятельности человека Умов опять же отводит второму началу термодинамики. Он убежден, что закон роста энтропии играет важнейшую роль в функционировании тех «приспособлений», о которых речь шла выше. Умов объясняет это свое утверждение следующим образом: без затухания, излучения энергии ни один орган не мог бы исполнять свои функции, и не мог бы иметь прочного существования. «Если бы световые вибрации сохранялись в сетчатой оболочке нашего глаза, мы имели бы постоянно возрастающее ощущение блеска и в результате отсутствие ощущений и слепоту» [4, с. 353].

Следовательно, энергия, передаваемая органами чувств центральной нервной системе, должна затухать, т.е. излучаться, но должна в то же время оставить след. Такой след Умов называет записью энтропии и считает, что «механизмы, осуществляющие наиболее стройные движения», представляют собой «памятные книжки энтропии». «Записи энтропии, – утверждает он, – накопляясь, сохраняют свою раздельность. Они образуют память, основу психической деятельности. Без закона энтропии психическая деятельность была бы невозможна» [4, с. 354].

Умов говорит об уникальном явлении жизни, которое, возникнув на Земле, «обладая стройностью», эволюционирует, увеличивает количество и повышает качество «стройностей» в природе. На этом пути эволюции достигнут предельный на сегодня результат – создание высшей нервной системы, т.е. появление человечества.

По отношению к человеку эволюция выражается в том, что он вводит в круг своих «стройностей» растительное и животное царство, в сво-

их орудиях и машинах распространяет эти «стройности» на неорганизованную материю и борется во имя этих «стройностей» со «случайным распорядком событий в природе».

Умов развивает собственную теорию эволюционной этики. По его мнению, «из вида Homo Sapiens уже выродились другие, определение которых должно быть совершаемо по признакам психическим» [4, с. 312]. Таким образом, на Земле перестало существовать единое человечество, перестала существовать и единая мораль. Первая мораль осознана и сформулирована в священных книгах. Вторая мораль, не сознававшаяся, не формулированная, та, которая двигала историю, начертала на своих скрижалях заповедь: Твори и созидай! Век науки сделал к этой заповеди существенную прибавку: на основе научного знания. «...Первая есть мораль установившегося типа, через который уже прошла волна эволюции. Вторая есть мораль типа, стоящего на гребне этой волны» [4, с. 313].

Умов убежден в том, что процесс творческой эволюции стал определяющей родовой чертой человечества, формирующей в недрах Homo Sapiens новый тип Homo Sapiens Explorans (человек разумный исследующий).

Все творчество Умова пронизано ощущением хрупкости жизни перед вселенским хаосом. Он явно тяготился физическим несовершенством человека, его незащищенностью. Возможно, этим можно объяснить «технический пафос» его работ. В своих статьях и публичных выступлениях Умов утверждал, что «человек должен в интересах возможности своего существования творить для себя вторую природу, удобную для его жизни» [4, с. 314].

Утверждение специфического технобиологического характера человеческого этапа эволюции – один из основных тезисов естественнонаучного космизма – является характерным и для философских построений Умова. Для него машина – соратник и друг человека, распространяющий стройности на неорганизованную материю и борющийся во имя этих стройностей со случайным распорядком событий в природе. Умов воспринимает сущность машины по аналогии с живым организмом, выдвигая идею постепенного роста органичности симбиоза человека и машины в космической эволюции

И ранние речи, и статьи, и работы, написанные в последние годы жизни ученого, проникнуты мыслью о глубокой внутренней связи, соединяющей все существа во Вселенной. Умовская трактовка эволюционного процесса, фактически является естественнонаучным обоснованием христианских идеалов и ценностей, что вообще характерно для естественнонаучного космизма.

Антиэнтропийная философия Умова – это попытка сквозь призму науки рассмотреть смысл космического происхождения человечества и познать цель его существования, утверждение неизменности физических законов в качестве основной матрицы всего сущего, а также указание на опасность этических и экологических последствий нарушения этих законов и распада связей человека со своей колыбелью – Вселенной.

Библиографический список

1. Бачинский А.И. «Очерк жизни и трудов Николая Алексеевича Умова», М., 1916
2. Опарин А.И. «Жизнь, ее природа, происхождение и развитие», 1960
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986
4. Умов Н.А. Собр. соч., т.3, М., 1916

ЧАСТЬ 3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ РУССКОГО КОСМИЗМА

Алексеева В.И.

Безличностно-личностная концепция бессмертия К.Э.Циолковского

Константин Эдуардович Циолковский (1857 – 1935), крупнейший изобретатель в области техники и философ, отрицал наличие у человека души как простой, самодеятельной, противоположной телу субстанции, способной к самостоятельному существованию. В основе его философской концепции лежит панпсихическое понятие «атома-духа» (атом, дух, простейшее Я). Атом-дух представляет собой изначальный кирпичик материального мира, обладающий элементарным свойством психической чувствительности, потенциальной способностью ожить.

Эта способность проявляется при подходящих условиях, при попадании атома в состав живых существ, и раскрывается в зависимости от степени развития их нервной системы и сознания. Во всем блеске сознания это свойство проявляется в мозгу человека и представителей высших космических рас. Попадая в косную материю, это свойство как бы засыпает до следующего благоприятного случая. «Дух бессмертен, вечен, неизменяем, потенциально (в зачатке) чувствителен, потому что он атом, начало материи, которая именно и обладает этими свойствами», - писал ученый [1, с. 37]. Душа же животного и человека представляет собой совокупность его психических свойств: «Но надо твердо помнить, что у меня слово душа чаще означает совокупность свойств нервной системы животного. Душа смертна» [1, с. 37]. Таким образом, трактовка ученым материи не выходит за рамки панпсихической традиции, а духа – материалистической.

Однако двустороннее единство атома иногда даже не совсем корректно интерпретировать как субстанцию и ее атрибут. Иногда Циолковский подчеркивал равнозначность и слитность двух сторон основания физического бытия мира, обратимость духа и материи. Материю можно принять за дух, как и дух за материю. Таким образом, из специфической трактовки ученым материально-духовного единства мира вытекает идея обратимости жизни. Попадая в косные формы, атом-дух «засыпает» в ожидании лучшей судьбы; попадая в живые, раскрывает свое качество в зависимости от развитости формы. Круговорот «жизнь – временная смерть – жизнь» изначально существует в природе. Как материалист именно в этом аспекте он предложил вариант родового бессмертия человека.

Атом Циолковского воспринимает жизнь своей временной формы, чувствует в ее составе. Природные или личностные качества простых или

сложных живых форм пропитывают каждый из них. Атомы же постоянно сменяются в любом организме, текут, как вода в реке. Отсюда «приключения» атома, первичного гражданина космоса, путешествующего по всей Вселенной в результате постоянного перемешивания материи. «Везде только одни живые атомы: они и в пылающих солнцах и в горячей глубине планет, и в холодных туманностях, и на дне океанов, и в воздушных высотах. Они и в животных, и в растениях, и в камнях, и в огне» [2, с. 17].

Таким образом, атом в понимании Циолковского есть потенциально неисчерпаемая первооснова материи, имманентно обладающая свойством психической чувствительности. Оно потенциально имеется в отдельно взятом атоме, сохраняется в формах косной материи и раскрывается в составе живых форм в большей или меньшей степени в зависимости от их положения в иерархии живого. Итак, атом материален. Духовно-идеалистической составляющей в нем нет, а приставка «дух» означает элементарное свойство психической чувствительности, например, в составе минерала практически равное нулю.

Подчеркнем, что сам панпсихизм, которому был так привержен Циолковский, имел вполне определенную нравственную позицию. Он означал такую степень единства живых существ, которая должна вызывать заботу всех обо всех или обо всем. Ученый специально подчеркивал, что никто до него не додумался заботиться о судьбе растений, животных, простейших и даже атома. Может быть, он был здесь не совсем прав. Обращаясь к истории человеческой мысли, мы наверняка найдем его предшественников и единомышленников. Тем не менее, идея панпсихизма действительно предполагает определенное нравственное начало, отношение ко всем формам жизни как к самому себе.

Однако материалистическая (атомистическая) панпсихическая теория Циолковского не удовлетворяет нас и в конечном итоге не удовлетворила его самого. По первому тезису можно сказать, что ученый не довел свою мысль до конца, утверждая, что атом-дух обладает пассивной чувствительностью. В механистической картине мира Циолковского атом не является организующим, действующим началом. Напротив, его пассивная роль выражена в следующем сравнении: «Мой атом только обладает **пассивною** зачаточною чувствительностью, зависящей от мозга, или, вообще, от среды, в которую он попадает. Он испытывает от нее вибрации, подобно тонкой упругой пластинке и сообразно этому **невольно** чувствует. Представим себе тысячу тонких упругих пластинок. Одна из них спокойна, прочие колеблются от влияния внешней силы (напр., как граммофонная пластинка или перепонка уха). Вследствие этого одна пластинка лает, другая мяукает, третья кукарекает, четвертая плачет, пятая хохочет, седьмая поет, восьмая играет на скрипке, девятая ругается, десятая ласкает, одиннадцатая заменяет оркестр, двенадцатая произносит слова Будды и т.д. Все пластинки одинаковы, однако как они различно проявляет себя, в зависимости от незаметного для глаза рода колебания. Так и атомы в зависимости от качества и силы

деятельности мозга проявляют разные **невольные (пассивные)** чувства (в смысле ощущения радости и страдания, приятного и неприятного) [3, с. 166.]. Такие свойства атома не объясняют генезиса сознания человеческого мозга как сложной конгломерации тех же атомов.

Как говорилось, теория атома-духа в конечном итоге не удовлетворяла и самого ученого, хотя он много и пространно писал на эту тему, оставался верен ей и в последних рукописях по философии. Тем не менее ученый пошел дальше. Просто как человек, который жаждал личного бессмертия, он нашел выход, и на базисной теории панпсихизма появилась надстройка, учение о животном космоса. В статье 1929 г. «Животное космоса» 72-летний Циолковский описал автотрофный организм высокоорганизованного разумного существа, отдаленного потомка человека, непосредственно обитающего в космическом пространстве. Здесь соединились автотрофность – по существу, питание солнечной энергией; самообновляемость тела; автономия животного организма, приспособленного к новой среде обитания. К этим свойствам необходимо добавить и практическое бессмертие. Тело такого существа стареет и умирает, как обычное. Однако вновь оно строится из тех же элементов. Возникает, как птица феникс из пепла, поскольку прежнее тело находилось в замкнутой оболочке. Так вселенский обмен атомов превратился в круговорот сравнительно небольшого количества элементов вещества с тем, чтобы прежнее существо было редуплицировано, вновь родившееся (или образовавшееся) стало копией ушедшего в небытие.

«Представим себе совершенно изолированное особенное животное. В него не проникают ни газы, ни жидкости, ни другие вещества. Из него также они не могут и удалиться. Животное пронизывается только лучами света. Встречая тут хлорофилл, растворенный в крови углекислый газ и другие продукты распада тканей животного, они разлагают их, соединяют и в результате дают: кислород, крахмал, сахар, разные азотистые и другие питательные материалы.

Таким образом, наше животное получает все необходимое для жизни. Пища (подразумевается то, что образовано в теле действием солнечных лучей) и кислород претворяются в ткани животного. Но последние опять разлагаются на углекислый газ и другие продукты распада (мочевину, аммиак и проч.). Пусть все эти отбросы не выкидываются наружу, а поступают в кровь и остаются в организме. Солнечные лучи опять относятся к ним, как в растениях к газообразному и жидкому удобрению, т.е. преобразовывают их в кислород и питательные вещества, которые пополняют убыль непрерывно работающих частей тела: мозга, мускулов и проч. Этот круговорот совершается вечно, пока самое животное не будет разрушено.

Но спрашивается, как же может возникнуть такое животное, масса которого остается постоянной. Оно живет, мыслит, двигается, допустим, даже, что не умирает. Но как же оно само родится и рождает? Можно вообразить, что в первой стадии своей жизни оно развивается, как и земные

животные: получается из яйцеклетки, последняя развивается в подходящей питательной среде (может быть и при участии солнечной энергии), растет, дышит, достигает максимального роста, оплодотворяет или производит яйца, затем понемногу преобразуется (как гусеница в куколку и бабочку), теряет потовые железы, легкие, органы пищеварения, покрывается непроницаемой кожей, одним словом, изолируется от окружающей среды и становится тем необыкновенным существом, которое мы описали. Оно живет только солнечными лучами, не изменяется в массе. Но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо.

Колыбель таких существ, конечно, планета, подобная Земле, т.е. с атмосферой и океанами из каких-либо газов и жидкостей. Но такое сформированное существо уже может обитать и в пустоте. В эфире, даже без тяжести, лишь была бы лучистая энергия. К счастью недостатка в ней нет. Миллионы миллиардов бездетных и семейных солнц, молодых и старых, неустанно ее испускают многие триллионы лет. Когда же погасают или ослабевают, то заменяются новыми. Этой обильной лучистой энергиею не могут не пользоваться подобные существа. Они окружают все солнца, даже не имеющие планет, и пользуются этой энергиею, чтобы жить и мыслить. Для чего-нибудь должна же существовать энергия звезд!» [4, с. 110-111].

Обе идеи Циолковского, на первый взгляд, далекие друг от друга, связаны идеей бессмертия. Животное космоса, счастливо прожив неопределенное количество лет, незаметно умирает. В непроницаемой стеклянной оболочке, космической одежде нашего существа, сохраняется некое количество материи. Вместо прежнего, умершего существа, зарождается новое из суммы веществ, сохранившихся в оболочке. Согласно первой идее Циолковского, все атомы-духи прежнего существа оказываются в новом организме, то есть повторяют все психо-физиологические особенности и личностные качества прежнего. Как феникс из пепла, возрождается прежняя личность.

Третий подход к проблеме также обозначен в разных статьях Циолковского, наиболее подробно и популярно в повести «Приключения атома», не публиковавшейся ученым при жизни и изданной впервые совсем недавно [2]. В его основе лежит теория реинкарнации, довольно неожиданно сочетающаяся с механико-материалистическим мировоззрением Циолковского. Гражданин вселенной атом-дух поочередно живет сознательной жизнью человека, попадая в мозг людей новых и новых поколений. В главке «Смерть» ученый передает содержание прощального слова, сказанного над телом ушедшего из жизни: «Умирая, он в то же время родился, чтобы жить вечно в жизни более совершенной и более прекрасной, чем наша. Пройдут сотни тысяч лет, прежде чем наш друг воплотится. Если бы мы жили сотни тысяч лет, то долгонько нам пришлось бы дожидаться. Мы бы потеряли терпение: выбросили бы самую мысль об ожидании. Но для умершего те же длинные времена пройдут, как сон, как минута. Он в своем небытие их не заметит, и покажется ему, при воскресении, что он только проснулся. Умирал сейчас,

но неожиданно вместо смерти получил радость новой жизни – чудного возникновения, особого рождения. Впрочем, не будут тогда так прозаично родиться, как родимся мы, а скорее как цветы или плоды.

Покойник всех опередил. Для нас еще не пришло то отдаленное прекрасное время. Мы должны ждать еще целую жизнь, может быть краткую, а может быть и длинную, но никак не сотни тысяч лет, потому что и для нас время после смерти промелькнет, как миг. Мы должны благодарить ПЕРВОПРИЧИНУ, что наша несовершенная жизнь так кратка и скоро приводит нас к лучшей… Всякий умерший, а значит и наш покойник, уже ее достигнул. Субъективно, т.е. для него самого, он уже там, он уже возник, блажен и пьет из чудной чаши новой жизни» [2, с. 39].

В основе фабулы повести жизненные впечатления мальчика нового общества, который взрослеет, проживает счастливую жизнь, стареет, умирает, размышляет в последние минуты о своем будущем рождении. Муки смерти Циолковский называет муками рождения. Так родовое бессмертие человека полностью сливается с субъективно-личностным восприятием бессмертия. Классическая идея реинкарнации, трансформировавшаяся в учение об объективном круговороте атомов-духов в природе и субъективные ощущения вечной жизни конкретной личности, стала связующим звеном между родовым и личным.

Такой вариант безличностно-личностного бессмертия в достаточной степени оригинален. Он отличает взгляды Циолковского от таких вариантов бессмертия, которые разрабатывали А.В.Сухово-Кобылин, Н.Ф.Федоров, Н.Г.Холодный, П.Тейяр де Шарден, другие представители русского и мирового космизма.

Библиографический список.

1. Циолковский К.Э. Этика или естественные основы нравственности // Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: УРСС, 2001.- С.480.
2. Циолковский К.Э. Приключения атома. – М.: ООО Луч, 2009. – С.110
3. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Очерки о Вселенной. – М.: 1992. – С. 141-166.
4. Циолковский К.Э. Животное космоса. Самозарождение // Очерки о Вселенной. – М.: 1992. – С. 101-116.

Гагарина А.Ю., Некрасов С.И.

Отношение «человек-космос» с позиции разума

На формирование новой рациональности огромное влияние оказала восточная и азиатская культура, и, прежде всего индийская, китайская и арабская. Достаточно отметить, что один из зачинателей становления новой рациональности Пьер Тейяр де Шарден имел возможность осмыслить эти явления, исходя из лекций В.И. Вернадского, услышанных им в Сорбоне в 1922-23 годах, а также на основе развития естествознания и общественно-политической жизни Запада. Но главным образом осмысление его идей происходило на основе своего собственного опыта как палеонтолога - и непосредственного знакомства с восточной, и прежде всего китайской философией и культурой. Как П.Т. де Шарден, так и В.И. Вернадский в своих научных исследованиях исходили не только из европейских границ, но и из культурных традиций Востока и Азии.

Сопоставление концепции ноосферы только с европейскими источниками является весьма натянутым. Здесь, несомненно, прослеживается влияние целого ряда факторов общекультурного характера, среди которых было изучение истории науки, включая науку Востока, в частности философские системы Индии и Китая. Так, В.И. Вернадского интересовала связь творческой мысли Азии и Европы-Америки в создании нового: «этот элемент единства (интернационала) имеет большое значение во всей истории человечества. Он, в конце концов, ведёт к космичности сознательной жизни» [1, 216]. Интересно, что мысль о космичности жизни мы можем проследить и раньше, и не только в творчестве европейских, но также и среднеазиатских мыслителей. Так, ещё Фараби говорил о существовании «космических разумов».

Для китайского мировосприятия характерно циклическое понимание развития, общего для космоса, природы и человека. Понятие Центра (срединности), как идеальной точки, которая находится в состоянии абсолютного покоя, - ведущее понятие китайской космологии. От центра движения всё расходится концентрическими кругами к периферии, где оно более энергичнее и беспокойнее. Поэтому китайцы, считая свою страну центром мироздания, называют её «срединным царством». Отсюда срединное положение – это состояние покоя, которое в Китае почитается как недеяние (V-вей). V-вей понимается, как стремление человека не навредить развитию космоса, природы, а поддержание «золотой середины» как избежание крайностей становится основой китайского мировоззрения. Человек в Китае – это середина космоса, связующее звено между Небом и Землей, а не царь природы. Вселенная состоит из трех частей: Неба, Земли и Человека. Это три части единого, большого организма, одушевленного тела. Китай не различает границы между органической и неорганической природой. Китайцам свойственно развитое экологическое сознание, основанное на гармоническом су-

ществовании цивилизации и природы, которого недостает европейцам. Дух в Китае так же материален, как и бездуховное живое тело. Так, даосизм, выдвигая понятие Дао, мыслил под ним первое творческое начало мира, причину его возникновения и корень всего сущего, а также единый мировой закон. Небытие – это пустота, содержащая в себе образы и судьбу грядущего мира в виде огромного сгустка энергии. Достижения сегодняшнего естествознания подтверждают, что вакуум – это не отсутствие, а присутствие в пустоте в связанном виде мощного энергетического потенциала. Дао в китайской философии выступает как небытие. Кроме того, даосизму свойственно двойственное понимание мира: с одной стороны, своими ощущениями и чувствами человек воспринимает множество раздельных предметов, но с другой стороны, мир – это единство и целостность, постижимые разумом. Иными словами, даосы различали чувственную картину мира и теоретическую (умопостигаемую) картину мира. Мироздание они рассматривали как имеющее единый источник происхождения – первосущность, единую первичную субстанцию (из которой возникает всё и в которую всё уходит), подчиняющуюся действию единых закономерностей.

Даосизм различал два понятия – Дао и Дэ. Дао – идеальное состояние единства мира, своеобразное предсуществование «тьмы вещей» и одновременно творческий закон (мировая энергия). Этот закон переводит идеальное состояние в реальное. Но при этом оно временно теряет свою целостность. Дэ – это понятие, отражающее состояние мира, разделённого на «тьму вещей», т.е. проявление Дао в вещах и человеческом существовании. Поэтому жизнь, существование, телесность – это уже проявление «корня» Дао, и это уже благо. Поэтому добро и благо изначально заложены в основах бытия Неба, Земли и Человека. Отсюда главная норма поведения человека – следование естественности состояния недеяния (V-вей): если в Космосе разлита добродетель, то природа обладает благодатью. Поэтому всё, что требуется от человека – не разрушать природную гармонию, не вредить ей своей деятельностью, своим вмешательством, ибо любое человеческое действие – это зло.

Человек мыслится, как временное состояние космических сил. Человек – микрокосм, который подчиняется разумному космическому порядку: его законам, ритмам и переменам. Выделяются три психофизические силы – три вида космической энергии, сгустком которых китайцы считают человека: цзинь, ци и шень. Сила цзинь - собственное семя, созидающее физическое тело человека (она генетически взята от родителей и накоплена в течение его жизни). Сила ци – это материально-духовная энергия, жизненная воздухоподобная сила, из которой создан мир и человек. Сила шень – это духовная энергия, сознание человека, заменитель местоимения «Я». Таким образом, человек как частица мироздания состоит из трёх взаимопереходящих психофизических энергий («трех цветков»): семени – цзинь, дыхания – ци и духа – шень.

Интересные космологические идеи высказывали такие русские мыслители, как В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев и К.Э. Циолковский, которые сыграли большую роль в становлении новой рациональности. В. Соловьев считал жизнь универсальным организмом, объединяющим человечество и космос. Абсолют – всеобщее первоначало многообразия мира, а его идеальным прообразом является София, которая содержит в себе замысел и заданность любой вещи. Объективный мир – это результат материализации идеального. Эволюция мироздания направлена к слиянию со своим абсолютным первоначалом – сущим. Сущее не имеет конкретных форм проявления, а бытие – это множественность конкретных форм. Логос – это закономерность развития вселенной. Душа Мира (или Мировая душа) – это творческое начало природы, двигатель космической эволюции. В. Соловьев отождествляет её с понятием София, которая в человеке проявляется, как мудрость, а в реальных явлениях, как живая душа. Мир онкретных вещей – это состояние хаоса. Появление чего-либо – это «выпадение» из лона Абсолюта. Чтобы опять слиться с ним, явление должно стать совершенным.

Мировой коэволюционный процесс по В. Соловьеву, начинается с момента раздвоения Абсолюта, как всеобщего первоначала, на себя и своё отрицание. Этот процесс проходит в три этапа – звездный (астральный), планетарный и этап возникновения органической жизни. Человек – это завершающая ступень эволюции Вселенной. В человечестве София проявляется как вечно женственное начало, призванное одухотворить его природу для соединения с Абсолютом.

Следующая ступень коэволюционного развития – переход человечества в богочеловечество. Но человечество стоит сегодня перед выбором: либо увеличение биологической жизни и её материализация, т.е. вырождение человечества в «зверочеловечество», либо переход человечества в богочеловечество. Но только высоконравственная духовно богатая личность способна к постижению мироздания своими творческими и нравственными усилиями.

Человек принадлежит к двум мирам, и эта его раздвоенность обрекает его на муки. Он разделен пополам, но стремится к своей целостности. Разделённость, раздвоенность человека порождает эгоизм. Но человек потенциально существует в боге. Человечество в целом – это живой организм Логоса и Софии, вечное тело божье и вечная душа мира. Без человека нет божественной деятельности, ибо её не на что направить. Деятельность бога проявляется в одухотворении человечества. На завершающем этапе совершенствования человечество сольётся с богом. Одухотворённое, совершенное человечество станет партнером бога, превратится в богочеловечество и обретет этим бессмертие, создав новый космос.

Одухотворение человечества, по В. Соловьему, невозможно без нравственности и преодоления своей греховности. Бог, допуская зло, испытывает человечество «на прочность». Устранение зла нарушило бы возможность быть свободным в своем выборе. Зло необходимо для постоянного самоусовершенствования, ибо в борьбе с ним человечество утверждает добро.

Наибольшие же муки человек испытывает, побеждая свою двойственную природу: быть независимым от других индивидуальностей или стремиться к единению. И только в акте любви и нравственном поступке человеку удается найти себя: осуществить синтез этих двух стремлений, победив свою раздвоенность (т.е. принадлежность к одному полу), становясь целостным существом. Так в любви человек приближается к Абсолюту.

Преодоление мирового зла может совершиться только в соборном (собирательном) человечестве. Для этого человечество должно пройти ряд испытаний. Но нравственное его совершенствование возможно только на основе совместных усилий всех людей.

Другой русский выдающийся космист Н.А. Бердяев предложил свою концепцию взаимосвязи «человек - космос». Он считал, что есть два противоположных начала – природа и дух, имеющие общий источник – первичный хаос. Дух воплощает в себе жизнь, свободу и творческое начало. Природа – то, что вне духа. Она связана с грехопадением человека, т.е. отпадением его от бога. Мир природы порожден злом.

Первичный хаос, который воплощает в себе абсолютную свободу, порождает и бога, который затем творит мир. Свобода – неотъемлемый атрибут хаоса – первичнее бога, а значит, неподвластна ему (она творится богом). Поэтому все, что сотворено богом, свободно в своем выборе между добром и злом. Бог не отвечает за этот выбор, но его задача – пробудить в человеке желание использовать свою свободу во благо и добро.

Только духовная жизнь и любовь являются достойными человека способами существования. Никакое принуждение не способно помочь духовному совершенствованию человека. Не бог сотворил зло, и не он несёт ответственность за него. Зло истекает из неосуществлённой свободы.

Выход из трагической реальности Н. Бердяев видит в творческой деятельности человека. Мышление – это функция божественного разума, который представлен в человеке. Человек способен постичь Вселенную, так как он состоит из таких же элементов. Человек космичен по своей природе. Он – центр бытия. Вселенная «дается» человеку в результате его творческих усилий. Познание её осуществляется интеллектуальной интуицией и религиозным откровением. Но главная характеристика человека – его свобода.

Человек принадлежит двум мирам, соединяя в себе животное и духовное начало. Он свободен выбрать добро или зло, но сам должен отвечать за содеянное. Человек – малая вселенная, включающая в себя все качества большой Вселенной. Всё происходящее в человеке, «отпечатывается на космосе». Человек призван очеловечить природу, одухотворить её: «вернуть камню его душу». Только человек способен преобразовать космос. Исполнив эту свою миссию, он станет солнечным человеком (займет центральное место), Абсолютом.

Основное назначение истории, по Н. Бердяеву, спасение человечества. Сегодня человек живет в мире материальном, лишен духовности и свободы. Законы этого мира – рабство, зло и страдания. История

трагична. Её смысл – выход за пределы исторического времени, в царство божье, которое существует вечно и в любое время может соприкасаться с нашим миром – воплощением зла. Из этого мира к миру божественному можно приблизиться своим творчеством. Поэтому будущая жизнь – это творческая деятельность.

Космологические взгляды К.Э. Циолковского, которые сыграли существенную роль в становлении «новой рациональности», во многом сами испытали воздействие дарвино-спенсеровского эволюционизма и теософского эзотеризма. Он разработал «космическую» философию панпсихизма и связал её с буддизмом, исходя из идеи одушевленности Вселенной: «не только материя вся исключительно чувствительна, она периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вал, называемый нами жизнью» [2]. И далее: «Есть только одна жизнь, которая никогда не прекращается и никогда не прекратится» [2]. К.Э. Циолковский допускал бессмертие «духовных» атомов, блуждающих в мире и переселяющихся в разные организмы. Для этих атомов – примитивных «Я» - настоящая жизнь начинается в мозгу высших бессмертных существ космоса. Он предсказал выход человека из его «заключения на Земле» и расселение в космосе. Формой одухотворения природы он считал нравственность, выдвигая, наподобие буддизма, идею: «жизнь непрерывна, а смерти нет».

Достоинство взглядов восточных мыслителей и русских космистов для становления новой рациональности в том, что они показали: ноосферное направление развития нашей планеты избрано самой эволюцией универсума, ибо оно соответствует глубинным закономерностям мироздания, которое выдвинуло разум своим двигателем; человечество не только общественное явление, но и космическое, т.к. эволюционирует вместе с космосом; разум и наука должны руководствоваться критерием нравственности, т.к. высшее благо – это жизнь, озарённая высшей духовностью.

Развитие европейской науки ко времени появления идеи ноосферы достигло такого уровня накопления эмпирических данных, который требовал глубоких обобщений и создания их на основе новой всеохватывающей модели Вселенной. Среди выдающихся открытий того времени, ставших естественнонаучным основанием концепции ноосферы, выделяются: закон эволюции Ч. Дарвина, генетические законы Р. Менделя, периодический закон Д.И. Менделеева. Все эти открытия были сделаны на рубеже XIX-XX веков, которые характеризуются обострением противоречий и кризисом в разных сферах жизни общества: в экономике – становление монополистической фазы развития капитализма и её последствиями; в социальной сфере – нарастание революционных ситуаций и мировых войн, становление техногенно-урбанистической цивилизации с её последствиями; в духовной – кризис традиционных религиозных ценностей, переход к квантово-релятивистской неклассической науке, который требовал новых идей, способных определить новые ориентиры эволюции человечества.

Определённый вклад в разработку новой эволюционной концепции внёс Э. Леруа. В 1924 г. в одной из своих работ, написанной, под влиянием курса лекций В.И. Вернадского по геохимии и биологии в Сорбонне в 1922-1923 гг. Леруа впервые употребил термин ноосфера как закономерный этап развития органического мира, основой которого являются духовное творчество человека и продукты его труда. Леруа считал жизнь силой, имманентно присущей космосу. Но у Э. Леруа нет глубокого анализа содержания ноосферы.

В это же время Д. Дан и Ле Конте связывают процесс эволюции природы с усложнением нервной системы, которая на определённом этапе развития гоминидов превращается в новое природное явление – человеческий мозг.

Следующий шаг в развитии идеи ноосферы сделал П. Тейяр де Шарден. Исходя из теологического оправдания бытия мира, он пришел к выводу, что конечной целью развития ноосферы является достижение единения с Богом, но не путем отождествления человека с Богом, когда Бог становится всем, а путем действия всеобщей любви, когда Бог весь присутствует во всем. Основные моменты ноосферной идеи Тейяра де Шардена представляли собой следующие положения: глобальные проблемы человечества решаются посредством «гармонизируемого разума», созданного коллективным человеческим сознанием путем единодушия; новые научное видение должно строиться на науке о человеке; в процессе приращения знаний и их синтеза произойдет соединение науки и религии.

По П.Т. де Шардену, именно формирование сложно организованного мозга становится отправной точкой на пути эволюции Вселенной, так как появляется новая природная система – саморефлектирующее человеческое сознание. Возникновение способности к мышлению он определяет как цель всего процесса развития материи и проявление её глубинно-потенциальной сущности. В своих книгах «Божественная среда» и «Феномен человека» Э. Леруа заложил фундамент науки о ноосфере – сфере разума. Причём сутью ноосферы, её субстанцией, по его мнению, является мысль, а идеи об индивидуальном и коллективном восхождении человека в царство любви и совместного духовного творчества, имеющие теистическую направленность, созвучны идеям «всеединства» и «соборности» русской религиозной философии.

К началу XX века сформировалась научная мысль, которая в реальной форме несла возможность создания единства человечества. Наука повернулась от простого восприятия событий и фактов к их осознанию и пониманию не только ценности, но и опасности некоторых технических разработок. Человечество стало, по сути, обладать геологической силой преобразования биосферы. Наука неуклонно превращалась в непосредственную производительную силу общества, и на повестку дня её начали выходить проблемы среды обитания человечества и сохранения потомков человека на Земле. Научная мысль, переживая небывалый взрыв творче-

ского подъёма, требовала объединения усилий мирового научного сообщества.

Библиографический список

1. Вернадский В.И. Дневник.4 декабря 1922 г. - М., 1993. - С.216
2. Циолковский К.Э. Живая Вселенная.// Вопросы философии, №6, 1992

Гусев Д.В.

Образ человека в эсхатологической перспективе в религиозно-философских концепциях русских космистов.

Часто в истории религиозно-философской мысли эсхатология раскрывалась как проникнутое катастрофизмом учение о грядущей гибели мира, сводившее роль человека к пассивному наблюдению различных катаклизмов в конце времен. Ценность эсхатологических идей таких представителей русского космизма, как Н.Ф. Федоров и его последователи (Н.П. Петерсон, В.А. Кожевников, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, К.А. Чхеидзе), заключается в особом прочтении эсхатологии как конца истории, определяемого творческой активностью человека. Человек – главное действующее лицо будущей истории мира, реализующий свое назначение в космическом масштабе. Значимость идей Н.Ф. Федорова об условности апокалиптических пророчеств неоднократно подчеркивал Н.А. Бердяев, в философии которого эсхатологическая проблематика занимала центральное место, особенно в последних его работах. Неслучайно философ упоминает Н.Ф. Федорова и его философские идеи во многих своих работах. По выражению Н.А. Бердяева Н.Ф. Федоров – «мыслитель исключительной оригинальности, дерзновения и силы». В концепции активно-творческого эсхатологизма Н.А. Бердяева некоторые идеи Н.Ф. Федорова впоследствии получили дальнейшее развитие (в первую очередь это идеи условности апокалиптических пророчеств и космической ответственности духа).

В своей последней работе «Русская идея и ее творцы» А.В. Гулыга писал, что нет другого такого мыслителя, который бы столь всесторонне и глубоко осмыслил идею общности человечества во имя высоких целей обретения им вечной жизни [1, с. 172].

Можно выделить три основные темы, взаимосвязанно присутствующие в философии Н.Ф. Федорова и его последователей. Во-первых, это центральная для автора «Философии общего дела» тема воскрешения умерших поколений.

Во-вторых, это тема преображения человека, обретения им нового онтологического статуса (Н.Ф. Федоров развивает идею «сверхчеловека», но не в смысле исключительности, отделения от человечества его отдельных представителей, а в смысле «сверхчеловечества», которое преодолеет природную ограниченность и смертность, станет «всеединым существом»).

В-третьих, это тема регуляции и преобразования природы в космическом масштабе, путем реализации активно-творческой сущности человека и братского соединения усилий всего человечества.

Все эти темы связаны с установкой Н.Ф. Федорова на активное (деятельно-практическое, а не созерцательно-мировоззренческое) осуществление исторической миссии христианства. Это приведет к преодолению смерти в масштабе всего мироздания и к реализации подлинного эсхатологического сценария христианства. Последний выступает не в форме глобальной катастрофы и гибели существующего мира, а в исполнении смысла и назначения истории. Путем осуществления основных задач человечества по мысли Н.Ф. Федорова становится, таким образом, полная реализация христианства, и в первую очередь – его эсхатологического проекта. Своеобразие федоровской интерпретации эсхатологии заключается в понимании Апокалипсиса не как неизбежного, безусловного сценария будущего, а только как предостережения человечеству. Гибель мира можно и нужно предотвратить: эту мысль затем творчески восприняли Н. Бердяев и С. Булгаков [1, с. 175].

Глубокий, детальный и наиболее полный в современной исследовательской литературе анализ учения Н.Ф. Федорова представлен в работах С.Г. Семеновой. Она подчеркивает особое значение статьи «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» как отправной точки в построении оригинальной антропологической концепции философа. По ее мнению, Н.Ф. Федоров ищет сущность природы человека в точке его генезиса как человека: первым актом самодеятельности человека выступает принятие им вертикального положения. Человек возникает в процессе выхода в сверхприродное, сверхживотное состояние. Человек рожден дважды – природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей» [3, т. II, с. 254]. Вертикальное положение «есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления»; это первый акт «восстания человека против природы, обращения взора от земли к небу» [3, т. II, с. 252].

Главной посылкой антропологии Н.Ф. Федорова становится определение двухчастной, двухсторонней природы человека, животно-природной с одной стороны, и самодеятельно-трудовой с другой. Как подчеркивает С.Г. Семенова, «то, что человек произвел себя сам, через труд и сознание, и есть его собственно человеческая сущность, которая непрерывно расши-

ряется и в итоге должна совершенно преобразить его природно-биологическую основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное)» [5]. Интересна перекличка идей Н.Ф. Федорова о решающей роли труда в развитии человека с положениями личностно ориентированной психологии XX века в трудах К. Хорни, Э. Фромма и А. Маслоу.

Другой ключевой момент антропологической концепции философа – осознание смертности как основной родовой характеристики человека: «Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел» [3, т. II, с. 251]

Скорбь по умершим для Н.Ф. Федорова – отличительная характеристика, выделяющая человека из остальной живой природы, и наиболее точное определение сущности человека для него – это «человек погребающий», что связано для мыслителя с нравственным императивом воскрешения умерших. «Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. “Человек есть существо, которое погребает” – вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя смертным» [3, т. I, с. 141–142].

Таким образом, сознание смертности выступает первичным актом сознания. С.Г. Семенова подчеркивает, что у Н.Ф. Федорова нет сознания как формы саморефлексии, у него сознание и первое его содержание, сознание смерти, утраты, – тождественны. «Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю – вот две формулы Н.Ф. Федорова, из которых одна выражает первосознание, равное первочувству, а другая – уже высший, проективный уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие» [5].

Как отмечает С.Г. Семенова, Н.Ф. Федоров использует для обозначения представителя человечества не слово «человек» («“Человек” – это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: “Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо”. Что же такое этот “человек”? Это – отвлеченное понятие; с одной стороны, оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух» – [3, т. II, с. 197], а «сын человеческий» («дочь человеческая»), что отражает идею сыновства (у Н.Ф. Федорова часто: «сын умерших отцов»), и долг по отношению к родителям). «Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру. Взятые же в совокуп-

ности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно» [3, т. II, с. 196]. Кроме того, использование преимущественно наименования «сын человеческий» имеет явную отсылку к библейской христологии. «Сын человеческий» (евр. אדם בן, БЕН-АДА́М, арам. בר נשא, БАР-НАША́, греч. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) – так, согласно евангелистам, называл Себя Иисус. Наименование это интерпретируется в нескольких аспектах. С одной стороны, оно означает просто человека, смертного, и подчеркивает его слабость (Пс 8:5; Иез 2:1). Но с другой стороны, образ «сын человеческий» символически объединяет общину верных, и Главу мессианского Царства, Небесного Человека (Дан 7:13—14; ср. 1 Енох 37—71:3). И, наконец, в иудейском александрийском богословии у Филона Александрийского существовало представление о космическом Первочеловеке, созданном в начале творения. Эти три аспекта понятия «Сын Человеческий» (антропологическое, мессианско-эсхатологическое и космическое) отразились и в антропологическом учении Н.Ф. Федорова.

Центральное место в антропологическом учении Н.Ф. Федорова занимает положение об активно-творческом назначении человека – идея о человеке как саморазвивающемся, совершенствующимся, преодолевающим свою природную ограниченность существе: «Человек есть существо, переходящего от рожденного к самосозидающему» [3, т. III, с. 264]; Два основных начала природы человека с точки зрения философа – это ее незавершенность, требующая творчества, творческого труда, и активно-деятельностная направленность характера его природы: «человек – существо по преимуществу деятельное» [3, т. II, с. 354]. Как отмечает С.Г. Семенова, требования активности человека вытекают из основоположений христианской антропологии в трактовке философа: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта его самодеятельности – принятия вертикального положения – и дальнейшего его трудового устроения. («Творец создавал человека через него самого».) Реализация активно-творческой природы человека выступает в качестве антропологического идеала и одновременно условия осуществления главного предназначения человека – онтологической гармонизации мира и человеческой природы. Образ человека для Н.Ф. Федорова раскрывается в первую очередь в эсхатологической перспективе, в контексте необходимости преодоления истории, выхода за ее пределы.

Наиболее высоко оценивал Н.Ф. Федоров роль труда в формировании высшей природы человека: «Труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего» [3, т. III, с. 40]. Главный смысл его философии заключается в том, что переход на качественно более высокий и совершенный онтологический уровень для человечества возможен лишь путем нравственно направленного общего труда и творчества, общего дела, а не пассивным и созерцательным отношением к религиозной действительности и в частности апокалиптическим пророчествам.

Таким общим делом выступает для Н.Ф. Федорова его проект воскрешения всех умерших, который утверждает верховенство личностного принципа: если необходимо воскрешение каждой без исключения личности, то этим подтверждается ее неповторимость и высшая ценность.

Как отмечает С.Г. Семенова, подход к идее воскрешения как к проекту, как к гипотезе, требующей своей практической проверки делом, стал главным в учении Н.Ф. Федорова. Мыслитель утверждает решающее значение активно-творческой природы человека в разрешении собственной конечной онтологической судьбы. Подход к воскрешению Н.Ф. Федорова означает регуляцию природного типа бытия, овладение его законами и его преображение: «дело знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы» [3, т. I, с. 151]. Причина недолговечности человека – его зависимость от природы. Но необходимо не подчинение природы, а ее регуляция, внесение в нее воли и разума. Критика позитивизма прослеживается в самой идее регуляции природы – насильственному и принудительному вторжению противопоставляется органическое взаимодействие с ней.

Идея воскрешения, считал философ, сопровождает человечество на протяжении всей его истории: «Воскрешение есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткою оживления: оно так же древне, как и сам человек» [3, т. I, с. 114]. Задачей человечества является перевод проблемы воскрешения из сферы художественной образности, духовной среды в производственно-практическую сферу. Н.Ф. Федоров рассматривает воскрешение как результат человеческой деятельности, средствами науки, разумом человека. Поэтому целенаправленный научно-технический прогресс выступает для мыслителя важнейшей предпосылкой дела всеобщего воскрешения. Религиозный смысл этого дела для Н.Ф. Федорова состоит в том, что человек в земной жизни, а не в потустороннем плане бытия, реализует свое божественное предназначение (имманентное в противоположность трансцендентному его пониманию). «Чрез нас, чрез разумные существа природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное по ее слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием его» [4, с. 633].

С такой трактовкой связана и идея братского объединения человечества, требование с помощью научно-технических средств добиться возрождения умерших, вытеснив стихийное продолжение рода и пассивное ожидание «трансцендентного воскресения». Философ наметил и некоторые направления практической деятельности, необходимой для восстановления умерших поколений.

Одна из наиболее своеобразных, самобытных и вызвавших неоднозначную реакцию идей Н.Ф. Федорова в его проекте воскрешения - это утверждение необходимости организации практической работы человечества по сбору и синтезу частиц тел умерших путем «познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира». Н.Ф. Федоров писал,

что «гниение – не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства» [3, т. I, с. 258], поэтому опыты и исследование в данном направлении не относятся к невозможным. Условия для успеха такого опыта является объединение усилий всего человечества – им должны заниматься все живущие, «освобожденные от торгово-промышленной суеты» [3, т. I, с. 291], и опыт должен охватить весь космос. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллуро-космический» [3, т. I, с. 291].

Как отмечает С.Г. Семенова, Н.Ф. Федоров обуславливает возможность прочного нравственного усовершенствования человека усовершенствованием его физической природы, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют человека пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Это означает преодоление человечеством процессуальности и незавершенности своего положения в эволюции жизни, что и будет означать реализацию смысла истории.

Именно нравственная обязанность воскресить умерших предков выводит человечество на уровень космоса: «До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живших на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной. Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости. Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как земля. Обитаемость одной земли и необитаемость других миров есть требование высшего нравственного закона» [3, т. II, с. 231]. Эти мысли Н.Ф. Федорова предвосхищали аналогичные идеи Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского.

Обвинение Н.Ф. Федорова в вульгарном материализме, замечание, что одно лишь восстановление комбинации уникальных телесных частиц того или иного человека оставляет без ответа вопрос о сознании, неповторимом духовном мире личности – такая реакции на идеи мыслителя вполне объяснима. Другое возражение критиков философии общего дела связано с тем, что частицы, составлявшие тела умерших, многократно вновь и вновь участвовали в круговороте вещества во Вселенной и точное определение принадлежности частицы тому или иному телу невозможно.

Однако ответы на данные вопросы не являются существенными для понимания сущности федоровской эсхатологии человека, основанной на идеях христианских эсхатологов. Наибольшая идейная близость взглядов Н.Ф. Федорова прослеживается с эсхатологией Св. Григория Нисского (IV в.). Его эсхатологическая система – наиболее полная и проработанная

в патристическом наследии, опиралась на идеи александрийской богословской школы в лице Климента Александрийского и Оригена.

Сама тема эсхатологии у Н.Ф. Федорова получает принципиально новое звучание – она раскрывается прежде всего в антропологическом ракурсе: конец истории обусловлен преобразованием физической природы человека, достижением нового онтологического статуса (преображением). Такое преображенное, выводящее за рамки природной ограниченности человечество уже характеризуется как «сверхчеловечество», особое, постисторическое и эсхатологическое его состояние.

А.В. Гулыга отмечает, что не имеет аналогов у предшественников мысль Н.Ф. Федорова о том, какой облик примет в будущем человечество: оно станет «многоединым, точнее сказать всеединым существом», притом что личность каждого «будет сохраняться» (философ апеллирует к образу Святой Троицы, и по этому образу будущее состояние человечества – бессмертное, единое и многоликое) [1, с. 175-176; 4, с. 134].

Как отмечает современный сербский исследователь В. Меденица, «для Федорова история не может быть ничем иным, как только воскрешением. … История — это поле постоянного возвышения человеческого существа до осознания долга воскрешения. История, следовательно, в своем высшем назначении рассматривается у Федорова как проект, как план вывода рода человеческого из истории как факта, т. е. бессознательного взаимного уничтожения людей и безумного использования Земли, благодаря чему и будет осуществлен ее переход в историю как акт, т. е. состояние, в котором она вступает в небесную сверхисторию бессмертной жизни, соответствующей Пресвятой Троице» [2].

Такой подход к истории и раскрытие эсхатологии как конца истории опирается на идею Н.Ф. Федорова об условном характере апокалиптических пророчеств. Апокалиптические пророчества не являются безусловным и неизбежным сценарием будущего, а выступают в качестве предупреждения несовершеннолетнему, по определению Н.Ф. Федорова, человечеству. Они подталкивают его к творческой активности и подлинной реализации своей сущности – к проекту воскрешения умерших поколений. Н.Ф. Федоров противопоставляет свою «имманентную эсхатологию» традиционным эсхатологическим представлениям «трансцендентного воскресения» (например, в католицизме и исламе). Пассивное ожидание конца времен противоречит свободе и достоинству человека, и в этом одна из наиболее важных и привлекательных идей философа.

Библиографический список

1. Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо. – 2003.

2. Меденица В. Тени забытых предков // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – с. 151–158.

3. Федоров Н.Ф. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995-1999. – Составление, комментарии и научная подготовка текста С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой.

4. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982.

5. Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004.

Желтикова И.В.

Влияние восприятия смерти на представления о будущем (на примере философии общего дела Н.Ф. Федорова)

Одной из актуальных и вместе с тем малоисследованных проблем социальной философии является анализ представлений о будущем, бытующих в обществе. Вместе с тем подобный анализ позволит понять то, как конкретное общество оценивало себя, свою жизнеспособность, как именно видело временную перспективу. Отношение к будущему создает темпоральный фон настоящего, определяет его настрой – страх или надежда по отношению к будущему влияют в конечном итоге на характер текущих действий как отдельного человека, так и общества в целом.

В зависимости от личностной интенции можно различить индивидуальные представления о будущем, связанные с грядущими событиями жизни конкретного человека, его родных и близких, и надындивидуальные – представления о будущем в масштабе общества или человечества. Эти ракурсы обращения к будущему взаимосвязаны – индивидуальные ожидания исходят из бытующего в обществе представления о будущем. Социальные же ожидания, являясь ожиданием, не могут быть безразличны для транслирующих их субъектов. Естественной границей индивидуальных ожиданий выступает смерть. С позиции конкретного человека смерть является предельным горизонтом индивидуального бытия, границей личного будущего.

В этой статье мы попытаемся на примере творчества русского мыслителя Николая Федоровича Федорова проследить коррелированность восприятия смерти с представлениями о будущем. Н.Ф. Федоров, известный при жизни небольшому кругу лиц (в число которых, впрочем, входили Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н.Булгаков), первым высказал ряд идей, оказавшихся магистральными в видении будущего двадцатым веком. Данный пример представляется нам тем более удачным, что в «философии общего дела» теснейшим образом переплетены идеи касающиеся смерти и ее преодоления как индивидуального горизонта человека, и проекты социальных преобразований, дающие наброски перспективам человечества.

Тема смерти проходит основным лейтмотивом всех философских исканий Н.Ф. Федорова. Более того, мыслитель убежден, что эта тема является центральной для любого мировоззрения, поскольку испокон веков всех людей занимал «вопрос о том, почему вообще существует смерть» [6, с. 264]. Естественным отношением к смерти, по мнению Федорова, является ее восприятие как чего-то ненормального, ошибочного. На заре человечества, у современных примитивных народов, у простых людей, словом, всех тех, кого мыслитель именует «людьми не-книжными», смерть рассматривается исключительно негативно, как трагическая случайность, результат чьих-то вредоносных действий, собственной неосмотрительности, т.е. как крайнее проявление зла, а отнюдь не как естественный порядок вещей. Все творчество мыслителя направлено на возвращение этого первозданного восприятия смерти как беды, с которой можно и должно бороться, и на разработку самих методов этой борьбы.

Устойчивая понятийная комбинация «общие всем людям бедствия – голод, язвы и смерть», которую использует Федоров, говоря о смерти, позволяет заметить, что явление это не рассматривается мыслителем как неизбежное. Ставя смерть в один ряд с голодом и болезнями, он подчеркивает необходимость правильного к ней отношения – борьбы, борьбы того же порядка, что и преодоление прочих несовершенств человеческой жизни. Как странно для конкретного человека было бы не бороться с болезнью и не стремиться выздороветь, а для человечества не исследовать болезни с целью выработки методов их излечения, так противоестественным представляется Федорову восприятие смерти как нормального природного процесса. «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть», – считает Федоров [5, с. 72-73]. Смерть – зло, и потому должна быть преодолена. Обращаясь к определению смерти, мыслитель стремиться определить сущность того, что выступает объектом борьбы и должно быть уничтожено.

С этой позиции смерть, по Федорову, это нарушение согласованности между элементарными частицами человеческого организма, т.е. разложение. «Смерть, можно сказать, есть анестезия, при коей происходит самое полное трупоразъятие, разложение и рассеяние вещества», – утверждает Федоров [5, с. 120]. Все сходные этому процессы Федоров оценивает как чреватые смертью. Аналитический тип мышления, интеллектуально разлагающий естественные связи вещей, промышленное производство, убивающее и расчленяющее натуральные продукты сельского хозяйства – все это ведет к подсознательному и сознательному согласию на смерть.

Для Федорова принципиально различается смерть живого организма (растения или животного) и смерть человека. Границей здесь выступает наличие сознания. Именно сознание превращает смерть для человека из бессознательно-стихийного процесса в противоестественное состояние, в котором «неразумная сила господствует над разумною»

[6, с. 264]. «Смерть и сознание – два непримиримых врага, – пишет Федоров, – ибо смерть есть слепота» [6, с. 167]. При этом связь сознания и тела мыслитель понимает в духе бихевиоризма. «Приходится, однако, напомнить кому следует, что гниение – не сверхъестественное явление, – восклицает мыслитель, – и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства; что организм – машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину – и сознание возвратится к ней!» [5, с. 73]. В соответствии с картезианской логикой Федоров полагает смертность следствием физической разложимости человеческого тела и видит противоречие такого положения вещей с континуальностью человеческого сознания.

Человеческая жизнь и смерть рассматриваются Федоровым как состояния взаимообусловленные, в равной степени требующие исправления. «Смерть не есть лишь конец жизни, – заключает мыслитель, – она проникает всю жизнь, являясь в ней в виде всего того, что ее разрушает» [6, с. 32]. В настоящее время, по Федорову, жизнь «носит в себе смерть» т.к. является логическим следствием рождения, размножения – начала природной стихии. Смерть существует как элемент жизненного цикла, начинающегося зачатием, которое и должно рассматриваться как исходная причина смерти. «Если изображают смерть в виде скелета, то изображают ее как следствие, если же хотят изобразить как причину, то нужно представить ее в виде цветущего юноши, ибо цветущее развивается за счет отцветающего» – пишет Федоров в «Заметках о Канте» [8, с. 263].

Смерть как конец человеческой жизни признается Федоровым не только противоречием существованию человеческого сознания, но и нарушением нравственных норм человеческой солидарности. Мыслитель убежден, что чувство вины пред умершими, главным образом умершими родителями, должно являться непреодолимым препятствием для счастья каждого нравственного человека. Зная, что своей жизнью он обрекает на смерть родителей (очень важная для Федорова логическая цепочка), продолжает жить после смерти близких людей, употребляет в пищу останки предшествующих поколений (в виде рассеянных в пространстве частиц тел прежде живших людей), человек не может избавиться от гнетущего стыда за свое собственное существование.

В работах Федорова мы не встретим вовсе его размышлений о собственной смерти, и это не случайно. Мыслитель уверен, что знание смерти, насколько вообще возможно такое знание, всегда касается знания смерти другого, близкого человека. Поэтому смерть вызывает у философа не чувство страха, а чувство вины. Именно стремление избавится от ощущения виновности выступает побудительным мотивом к активным действиям по преодолению смерти. Борьба со смертью по логике мыслителя равносильна уплате долга, долга перед родителями, всеми предшествующими поколениями. Долг живущих перед умершими полагается Федоровым тем универсальным моментом, который объединяет всех без исключения людей

как «сынов человеческих». С общим делом преодоления смерти философ связывает будущее человечества. Борьба со смертью не означает для философа достижения только личного бессмертия, напротив, это отвоевание у нее уже умерших людей, сначала только что скончавшихся, а затем все более древних поколений.

Рассматривая «философию общего дела» в качестве проекта будущего мы можем наметить основные контуры его образа, представляющегося Федорову в качестве оптимального варианта развития человеческой цивилизации. Можно заметить, что Федоров различает ближайшее будущее, основной особенностью которого будет подчинение всех сфер жизни общества общему делу воскрешения умерших, и отдаленное будущее, наступающее после успешного завершения этого дела. В образе будущего мыслителя основной акцент приходится на описании эволюционных тенденций природы и человека, и лишь в качестве дополнения мы встречаем наброски изменений, которые постигнут общество.

Основная тенденция изменений природного мира, по Федорову, должна заключаться в сознательном, целенаправленном регулировании всех природных процессов. Философ уверен, что внедрение в природную стихию составленного человеком плана позволит избежать в ближайшем будущем природных катаклизмов и вызываемых ими неурожая и голода. Регулирование внешней по отношению к человеку природы должно будет начаться с управления погодой, устранений засух и наводнений и закончиться переходом на солнечный свет как основной источник энергии.

Регулирование внутренней природы человека должно коснуться двух сторон его жизни – рождения и смерти. Основной задачей будущих поколений Федоров видит воскрешение мертвых. Решение этой задачи станет возможным в результате объединения всех людей этой великой целью. «Весьма сложен вопрос о том, каким же образом люди будут воскрешать умерших, какую роль сыграет наука в этом процессе, – пишет исследователь творчества философа А.В. Каримов. – По мнению мыслителя, частицы тел умерших имеют определенные вибрации, которые сходны с вибрациями частиц тел ныне живущих родственников этих умерших. Данные родственники смогут проникать в земные недра и с помощью особых «химических лучей» собирать вместе родственные частицы» [2, с. 13].

Борьба со смертью необходимо включает и изменение самой природы человека. Федоров полагает, что функционирование человеческого тела приобретет рациональный, полностью подчиненный воле характер, «питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани…Органами его сделаются и те способы аэро и эфиронавтические, с помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма» [7, с. 281]. Воскресшие из мертвых и воскресившие их люди получат принципиально новые физические

возможности. В отдаленном будущем Федоров считает возможным приспособление человека к любым условиям существования, освоения способов передвижения в любых средах (океанских глубинах, небесных просторах, даже космическом вакууме).

Важнейшей стороной образа будущего Федорова является исключение из него детей как продукта размножения. Место детей займут отцы, рождение заменится воскрешением и забота с младенцев будет перенесена на умерших и воскресших предков. Хотя отказ от деторождения полагается Федоровым достаточно отдаленной перспективой, отрицательное целомудрие как половое воздержание должно практиковаться уже в ближайшем будущем. «Половой акт есть преступление (грех для признающих греховность), грех против самого знания и самого искусства, – пишет Федоров, – Человек в этом акте является орудием слепой силы; он не знает и не управляет ни тем, что предшествовало этому акту, ни тем, что последовало за ним» [5, с.155-156]. Существенной стороной физической эволюции человека является преобразование половой энергии в творческую, так называемое «положительное целомудрие». Любовь из репродуктивной силы станет стимулом регенерации. Сознательное использование эротической силы позволит успешно решать основную задачу – воскрешения отцов. Прекращение деторождения на первых порах ослабит проблему перенаселения и недостатка питания. Делая выбор между будущими поколениями и прошедшими, Федоров однозначно склоняется в пользу последних, упрекая первых в питании прахом отцов. «Пока существует рождение, – пишет мыслитель, – пока у людей будут потомки, до тех пор и в земледелии не будет еще правды и полного знания, и земледелие должно будет обращать прах предков не по принадлежности, а в пищу потомкам» [7, с. 279].

Очевидно, что столь кардинальные изменения человеческой природы не могут обойтись без социальных изменений, многие из которых должны стать условием осуществления общего дела. К таковым относиться полный отказ от эгоизма и его социальных последствий – роскоши, взаимной неприязни между сословиями, странами и народами, и войны как крайнего ее проявления.

Федоров резко отрицательно относится не только к роскоши, но ко всем изобретениям, бесполезным с точки зрения борьбы с «общими всем людям бедствиями». В статье, посвященной выставке 1889 года, философ яростно критикует достижения современной ему индустриальной цивилизации, которые, по его словам, являются не более чем бесполезными игрушками, продуктами производства города, забывшего о корнях своей жизни, предавшегося безумной роскоши. «Роскошь, представляемая выставкою даже как будущность мира, – пишет Федоров, – есть тем не менее преступление, преступление против бедных, еще живущих и, главным образом, против всех умерших (как бедных, так при жизни и небедных), приводя к их забвению, совершенному оставлению, пренебрежению, – преступление самое великое» [7, с.459-460]. Усилия, затрачи-

ваемые современной цивилизацией на производство бесполезных вещей, должны быть направлены на достойную цель – борьбу со смертью, воскрешение мертвых. Поэтому будущее общество Федоров видит свободным от всяческого «украшательства», производства любых неутилитарных и непригодных общему делу вещей и изобретений. Будущее общество в представлении Федорова – это абсолютно прагматическое общество, прагматика которого направлена на торжество жизни и восстановление памяти умерших поколений.

Осознание смерти как общего всем людям врага должно привести, по мысли Федорова, к прекращению войн и распрей и объединению всех людей с единственной целью – исследованию природы смерти и отысканию путей воскрешения умерших. Война такая же игрушка незрелого человечества, как и роскошь, поэтому Федоров уверен, что, получив возможность использовать средства ведения войны в целях регуляции природы, люди не смогут устоять перед такой возможностью и вовсе прекратят вражду. Достаточно «вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы», как «военное дело само собою обратилось бы в общее дело всего человеческого рода» [7, с. 39].

Центром жизни нового общества Федоров полагает кладбища, которые объединятся с музеями, библиотеками, научно-исследовательскими институтами. Кладбища, по мысли философа, должны стать местом памяти и преклонения перед ушедшими поколениями, местом исследования праха умерших с целью его преобразования в живые тела, местом соединения города и деревни. Вокруг этих очагов будет сосредоточена вся жизнь общества, пока не осуществиться полное воскрешение всех мертвых. «Нужно центр общества перенести на кладбище, – пишет Федоров в «Записке от неученых к ученым, – т.е. кладбище сделать местом собрания и безвозмездного попечения той части города или вообще местности, которая на нем хоронит своих умерших. И науке нужно будет тогда сделать выбор между выставкой и кладбищем, между комфортом и призывом всех к труду… Перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею – значит пересоздать школы… Такое перенесение школ будет поворотом от города к полю…, кладбищенский музей будет расти, а запустением будут поражены жилища роскоши, которые будут превращаться в службы музея» [7, с. 74].

Что касается образа отдаленного будущего, наступающего после окончательной победы над смертью, то здесь нельзя не согласиться с А.В. Каримовым, замечающим, что видение философом будущего мира «имеет весьма неопределенные очертания, например, неясно, будет ли этот мир существовать в пространстве и во времени, будет ли в этом мире вообще что-либо кроме объединенного человечества? Или же объединенное человечество фактически станет божеством, и преобразование мира означает просто его уничтожение, растворение в человеке?» [2, с. 14].

Среди наиболее прописанных черт отдаленного будущего человечества выделяется идея управления движением космических тел и выход человека за границы земли, освоение им всего космического пространства. Оценивая природное начало как хаотичное, Федоров видит и в движении космических тел тенденцию к энтропии – «мироразрушению» [5, с. 279]. Только человеческое сознание способно противостоять этой силе, стать «разумом и душою всех миров вселенной» [7, с. 422]. Философ убежден, что человечество, собственными силами достигшее бессмертия, сможет задать позитивное направление космическим процессам. «Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепою силою падения, а разумом, восстановляющим и предупреждающим падение и смерть» [5, с. 381].

Федоров предвидит превращение Земли в огромный космический корабль, на котором «человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем» [5, с. 69], направляющим движение этого космического тела. Достаточно неопределенно Федоров высказывается об освоении новых источников энергии, служащих силой переустройства вселенной под управлением разума – «Земля, а затем и другие планеты… под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к солнцу и от него получат силу свободного полета» [5, с.276-277]. Однако здесь фантазия Федорова подходит к своим границам, и нам остается лишь догадываться, какова цель этого космического полета, в чем заключается новая цель победившего смерть человечества.

Понятие цели является ключевым для уяснения федоровского варианта образа будущего. Разрабатывая проект общего дела, философ исходил не из анализа тенденций развития настоящего ему общества, а из собственных представлений о должном, нормативном состоянии человека. Достижение этого совершенного состояния постулировалось Федоровым в качестве цели человеческой эволюции, в результате чего размышления о будущем приобретали ярко выраженные черты утопии. Утопичность идей Федорова отмечалась многими исследователями его творчества[1]. Мы здесь хотели бы обратить внимание на то, что утопическое будущее в описании философа по существу не является социальной утопией, суть ее в биологических изменениях человечества как вида. Будущее для Федорова это воскрешение всех умерших, это жизнь без смерти, все остальное – лишь дополнительные штрихи мира на пике эволюции.

---

[1] См. напр.: Зеньковский В.В. История русской философии. С., 1991. Т.2. Ч.1. – С. 145-147., Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. – С.105; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 2003. – С.176.; Кожурин А.А. ТЕма «сверхчеловека» в контексте философских исканий XIX - начала XX века. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена – 2005 - № 10 – С.97-109; Сомкин А.А. Трактовка сущности целостной личности и ее главного интегративного качества в трудах русских философов-космистов (социально-философский аспект) // Вестник Тамбовского университета: Серия: Гуманитарные науки: 2008- Вып 11 (68) – С.376-383. и др.

Представление будущего как результата всеобщего воскресения позволяет охарактеризовать позицию Федорова как онтоантропную – «признание без исключения» [1]. Будущее в этом варианте не знает различий между праведниками и грешниками, героями и мерзавцами, альтруистами и эгоистами. Все без исключения жившие люди должны получить воскрешение и найти место в обществе будущего. При этом Федоров обходит молчанием вопрос о том, потребуется ли вновь вернувшимся к жизни поколениям воспитание, точнее, перевоспитание и обучение, или же сам факт их воскрешения чудесным образом повлияет на их мировоззренческие установки. Очевидно, что философ, мечтающий о всеобщем воскрешении, мало задумывался о том, какие формы приобретет общество, состоящее из всех когда-либо живших представителей человеческого рода. Вряд ли Федоров мог сказать на каких принципах будет организована жизнь общества, объединившего людей из различных эпох, с самыми разными мировоззренческими установками, людей, значительная часть которых при жизни отличалась девиантным поведением.

Примечательно, что смерть не рассматривается самим Федоровым в качестве горизонта собственного бытия. Здесь можно было бы предположить, что общее дело – это проект, с помощью которого философ пытается решить для себя проблему преодоления личной конечности. Однако против этого говорит неопределенность, которую допускает мыслитель, размышляя о роли прямых потомков в деле воскрешения. Воскрешение отцов не только нравственный долг сынов, но и дело, требующее непосредственной генетической близости «сродства вибраций вещества». Неопределенной по логике Федорова остается участь бездетных умерших, в том числе его самого. Скорее всего, в этом случае также следует иметь в виду принцип «принятия без исключения», отличающий родовое сознание, согласно которому «энергия родства и связи не требует сама по себе моего интеллектуального или иного «усиленного» обеспечения. Достаточно не сопротивляться» [1, с. 75]. Воспринимая себя как члена рода, «сына человеческого» в определении Федорова, каждый из нас может рассчитывать на безусловное участие в своей судьбе, в том числе посмертной, всех сородичей.

«Философия общего дела» дает нам яркий пример однозначной зависимости представлений о будущем от восприятия автором смерти. Под восприятием смерти здесь мы подразумеваем не только представления о возрастной границе смерти, факторах, влияющих на ее наступление, возможности воздействия на эти факторы, но и представления о послесмертном бытии (загробном существовании, воскрешении, сохранении в памяти потомков, жизни самих этих потомков). От восприятия смерти зависит степень заинтересованности человека в будущем, которая, как правило, убывает по мере удаления от предполагаемых им границ собственной жизни и жизни ближайших потомков. Индивидуальный ракурс обращения к будущему таким образом зависит и от отношения человека к тем, кого он оставляет после себя. «Меня остро волнует будущее моих детей, – пи-

шет, например, в своей автобиографии английский историк Арнольд Тойнби, – моих внуков и моих правнуков. Конечно эта моя забота о них прежде всего дело личное, но она имеет и символическое значение. Шестнадцать человек (моих близких родственников) олицетворяют для меня все поколения людей моложе меня, а также всех пока еще не родившихся, которые, если человечество воздержится от самоликвидации, будут долго еще приходить и уходить после смерти моих правнуков» [4, с. 403-404]. То, как далеко вперед человек может протянуть цепочку близких ему людей, определяет временную удаленность будущего, о котором человек готов размышлять.

Здесь мы подходим к такой специфической черте в восприятии Федоровым смерти, как оценка ее, наряду с рождением, в качестве чего-то неприличного, постыдного. Говоря об этом, исследовательница творчества мыслителя С.Г Семенова обозначила данную особенность как «обостренно-невротический вариант переживания», связывающего воедино «чувство смертности и стыд рождения» [3, с. 8]. Смерть для Федорова неразрывно связана с рождением, поэтому будущие поколения не воспринимаются им традиционно, как то, что позволяет преодолеть границы личной смерти, они видятся исходной ее причиной. Потому отрицание смерти означает и отрицание потомства. Очевидно, не последнюю роль в таком видении играет и образ жизни, избранный для себя мыслителем, исключающий появления потомства. Для Федорова будущее – это не время детей и внуков, это время отцов и дедов, восстающих из мертвых. Поэтому будущее – это такое движение вперед, которое возвращает прошлое, вместо нового восстанавливает уже минувшее.

Выстраивая для будущего цепочку обратной преемственности поколений – отцы, деды, прадеды, прапрадеды и т.д., Федоров доводит этот ряд до первопредка, которым и ограничивается будущее, вызывающее у него интерес. Чем удаленнее от процесса воссоздания предков будущее, тем расплывчатее его описание Федоровым, тем меньшую заинтересованность он проявляет к образу и целям жизни этого человечества. Таким образом, хотя Федоров и меняет местами потомков и предков, для него остается верным принцип, по которому будущее привлекает мысль человека постольку, поскольку он может проследить личную связь с грядущими событиями.

Библиографический список

1. Девятинин П.Г. Онтоантропный принцип «признания без исключения» в философском наследии Н.Ф. Федорова. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. - № 19 (45): Аспирантские тетради: Научный журнал. – СПб. 2007 – с. 73-77.
2. Каримов А.В. Философ бессмертия. // Вестник ТГУ, выпуск 1 (37), 2005 – с.5-15.

3. Семенова С. Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х томах. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – с.5-45.
4. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ./ М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1996. – 480 с.
5. Федоров Н.Ф. Сочинения. /Сост., вступ. статья и прим. С.Г.Семеновой. – М.: «Раритет», 1994. – 416 с.
6. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. Том IV. – М.: «Традиция», 1999. – 528 с.
7. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х томах. Том I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – 518 с.
8. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. Том III. – М.: Традиция, 1997. – 546 с.

Когай Е.А.

Дом, человек и вселенная в русском космизме

…весь мир есть жилище одного и того же человечества.
А.В. Сухово-Кобылин

Космические идеи восходят к глубокой древности, претворяясь в различных умозрительных построениях космологической культуры. Культурно-исторические корни космизма обнаруживаются в мифологическом сознании, в истоках мировых религий, в философских идеях древневосточных и античных мыслителей.

Значительным образцом традиции космизма в мировой культуре выступает русский космизм. Согласно позиции Б.В. Емельянова, имеет смысл различать две трактовки понятия «русский космизм»: можно вести речь о его широкой трактовке – «как научно-философского направления – умонастроения – мироотношения – мировоззрения – принципа культуры…», и об узкой – «как естественно-научной школы» [1, с. 33]. В контексте нашего повествования, конечно же, следует исходить из первого понимания термина – понимания русского космизма как мировоззрения и мироотношения, в котором нашли отражение как особенности русской культуры, русского менталитета, так и представления русского человека о Доме, о Космосе, о Вселенной.

Следует заметить, что славянским народам издавна была присуща вера в небесно-космическую предопределенность судьбы человеческой. Такие космические объекты, как Солнце, Луна, Звезды принимали деятельное участие в жизни людей. Широко известны, в частности, славянские культы небесных лосей или небесных оленей, отождествляемых с со-

звездиями Большой и Малой Медведицы. Семью, дом славяне как бы уподобляли части Вселенной. Один из исследователей русского космизма Ф.И. Гиренок делает любопытное замечание: «Русский космизм потому и называется русским,.. что космос в нем предстает в изначальном смысле слова «вселенная», т.е. как дом, в который еще надо вселиться. Но не поодиночке, а всем миром» [2, с. 10]. Подчеркивая своеобразие отношения русских к космосу, он отмечает: «В России… космос – это не проходной двор. У нас это дом. Вернее, крыша, то есть дно. Вообще-то русский дом без излишеств. Без особых украшений. Но в нем есть все-таки какая-то завершенность. Есть верх, низ и середина… Домом не овладевают. В него вселяются. Его обживают. По уму» [3, с. 92].

Нельзя не отметить, что идея *обживания* Земли как дома для современного человечества и далее Космоса и Вселенной как Дома для человечества будущего проходит красной нитью через творчество русских мыслителей-космистов. Схожая мысль рефреном звучит и в романе известного польского писателя-фантаста Ст. Лема «Солярис», где его герой Скаут задается вопросом о том, с какой целью идет покорение космоса. Размышляя, он находит ответ: «Мы отправляемся в космос, готовые ко всему, т.е. к одиночеству, к борьбе, к страданиям и смерти… Мы совсем не хотим завоевать космос, мы просто хотим расширить землю до его пределов…» [4, с. 87].

Освоение, обживание новых пространств – будь то пространства земной тверди или пространства Космоса, Вселенной, – одна из ведущих интенций русской философской мысли. Русская философия в данном плане представляет собой своеобразную «космическую» метафизику человека, не замыкающегося на отдельном, индивидуальном, единичном, но стремящегося к всеобщему, к некоему высшему единству. Уже в творчестве П.Я. Чаадаева обнаруживаем мы это стремление: «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо» [5, с. 140]. Основой таких представлением выступает идея соизмеримости Человека-микрокосмоса и Вселенной-макрокосмоса, утверждение необходимости их преображения, преобразования.

Следует согласиться с исследователями, называющими *русский космизм* синтетическим понятием *социально-этнического, культурно-естественно-природного сознания российской нации*, ее геополитической уникальности [6]. Обращение к космическим сюжетам в российском мировосприятии, особенно в его художественной ипостаси, претворяет собой один из путей обретения этнической идентичности, соединения малой родины и Вселенского начала, способ укоренения человека в мире зыбком

и динамичном. В космистском мироощущении мы обнаруживаем как одухотворение природы, так и расширение границ ее физических возможностей.

Дом, Человек, Вселенная в мировоззрении космистов предстают как нераздельные, сопряженные смысловые оси организации человеческого бытия. Как верно подмечает В.Н. Порус, «человек способен наполнить культурным смыслом Вселенную, и она станет его Домом, но человек может обессмыслить ограниченное пространство своего жилища, и оно сольется с космическим пространством, перестанет быть Домом» [7, с. 162]. Обессмысливание пространства жилища способно привести к гибели этого пространства и гибели самого человека. Отсюда понятно человеческое стремление наполнить смыслом свою жизнь, одухотворить, наполнить смыслом весь мир, Вселенную. Вселенная – один из векторов мысленных устремлений человека, она являет собой нерушимый дом, где осуществляется вечность. Вместе с тем обретение Дома, обретение вечности требует напряжения духовных и физических сил человека.

Космос в представлении русских космистов предстает реальностью — светоносной, прекрасной, творчески созидательной. Русские философы-космисты обращают внимание на размерность, гармоничность, разумность устроения этой реальности. Для них важны как тема соразмерности человеческого и космического бытия, так и тема ответственности человека за Космос, за природу, осмысление особой роли человека в этом мире, имеющей непосредственное отношение к судьбам природного существования. «Человек и природа, – подмечает П.А. Флоренский, – взаимно подобны и внутренне едины. Человек и природа равномощны, при этом человек предстает как «сумма мира, сокращенный конспект его», а Мир как «раскрытие человека, проекция его» [6, с. 185-187]. Человеку предстоит познать самого себя, свою сущность, и это познание возможно через познание бесконечного космоса. Насилие над средой жизни, предупреждает П.А. Флоренский, есть насилие человека над самим собой. Поэтому задача человека, его назначение на Земле – раскрыть и утвердить космичность природного бытия, освободить его от царящего в мире зла.

Это, возможно, покажется парадоксальным, но космизм можно рассматривать как философию жизни Человека и Дома в их неразрывном единстве. Ведь рано или поздно перед каждым человеком возникает необходимость покинуть свою обитель, выйти за ее пределы, чтобы лучше постичь себя, найти себе место в этом необъятном мире. Вспомним К.Э. Циолковского: «Земля – колыбель человечества, но нельзя всю жизнь прожить в колыбели». И представление Космоса, Вселенной как Дома дает человеку метафизические основания укорененности, надежности, основательности. Недаром подмечено, что космическое мировоззрение вырастает из переживания хрупкости человеческой судьбы и тревоги за его жизнь. Согласно космизму, жизнь не ограничивается домом земным. Космос, Вселенная – есть обиталище Бога, духовная бесконечность. Постигая эту

бесконечность, человек проявляет и раскрывает свою божественную природу, свое вселенское начало.

Космическое начало происхождения человека утверждается в работах русского философа, естествоиспытателя и поэта А.Л. Чижевского. Он развивает идеи пульсации Вселенной, Солнца и их влияния на процессы жизни на Земле. «В этом бесконечном числе разной величины подъемов и падений, — пишет Чижевский, — сказывается биение общемирового пульса, великая динамика природы, различные части которой созвучно резонируют одна с другой» [7, с. 43]. Пульсация Вселенной оказывает значительное воздействие на жизнь на Земле, на людей — их сознание, ритм жизни. Всем своим существом человек находится под влиянием мощных космических и геофизических факторов. Обращая внимание на существенную зависимость всплесков социально-психической активности от солнечных циклов, Чижевский вместе с тем считает, что человечество способно познать эту зависимость и повернуть ее себе во благо (используя дополнительную космическую энергию на созидание, творчество), не дожидаясь проявления разрушительной силы стихии. Жизнь во Вселенной имеет свой пульс, свои периоды и ритмы. Задача науки будущего — выявить, где зарождаются, откуда исходят эти ритмы, познать биение общемирового пульса, великой динамики природы.

Следует обратить внимание на тот факт, что феномен русского космизма в контексте современной экологической ситуации выступает не как доктрина выживания цивилизации, а скорее как концептуальная картина органической полноты, жизни в бесконечной Вселенной. Русский космизм при этом как мировоззренческое движение следует логике направленности, восходящего характера эволюции, связанного с развитием разума и осуществлением творческого призвания человека.

Важно, однако, рефлективное, критическое воспроизведение философских идей русского космизма, чтобы заново не переоткрывать оборотные стороны технократического оптимизма и других «реалий» данного феномена [9]. Принимая его сложность и неоднозначность, следует сделать акцент на его жизнеутверждающей, направляющей функции. Весьма важен контекст, в котором осуществляется реинтерпретация того или иного социокультурного опыта. Ведь сохранить с позиции перспективы означает видоизменить. Так, невозможно возвращение к славянскому языческому мировидению, невозможно полное согласие с позициями русских космистов. Вместе с тем, однако, важно понять, что данный потенциал обладает значительной мироутверждающей функцией, он может быть органично вписан в формирующуюся сегодня экологическую перспективу, основанную на коэволюционной парадигме научного знания.

Сегодня, на заре нового тысячелетия, философская идея целостного дома, который простирается от дома конкретного человека до всей планеты Земля и даже до Вселенной в целом, становится необходимым услови-

ем нашего существования. И это мироощущение замечательно передают поэтические строки, написанные А.Л. Чижевским:

Мы дети Космоса. И наш родимый дом
Так спаян общностью и неразрывно прочен,
Что чувствуем себя мы слитыми в одном,
Что в каждой точке мир – весь мир сосредоточен...
И жизнь – повсюду жизнь в материи самой,
В глубинах вещества от края и до края
Торжественно течет в борьбе с великой тьмой,
Страдает и горит, нигде не умолкая [8, с. 15].

Библиографический список

1. Емельянов Б. В. Очерки русской философии начала 20 века: вып.2. Екатеринбург, 1996.
2. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
3. Гиренок Ф.И. Экология как язычество культуры // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997.
4. Лем С. Солярис // Лем С. Избранные произведения. М., 1990.
5. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
6. См.: Казначеев В.П. Русский космизм, или путь к выживанию // Природа и человек. 1995. № 9. с.12-16.
7. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. с. 162.
8. Флоренский П.А. Оправдание космоса. СПб, 1994.
9. Чижевский А.Л. Земное эхо огненных бурь. М., 1973.
10. Чижевский А.Л. Гиппократу // Чижевский А.Л. Стихотворения. М., 1987.
11. См. об этом: Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород. 1994; Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997; Назаретян А.П., Новоротный У. Русский космизм и современная прогностика // Вестник РАН, 1998, № 5. с. 427-436.

Финогентов В.Н.

Проект интегральной антропологии

Если согласиться с тем, что существует четыре основных типа философствования (космоцентрический (натуралистический), теоцентрический, социоцентрический и антропоцентрический), то логично говорить о соответствующих четырех основных направлениях в философской антропологии.

В нашей статье кратко характеризуются достоинства и недостатки этих направлений философской антропологии, и обосновывается проект интегральной антропологии.

Натуралистическое направление философской антропологии, как следует из его названия, складывается в лоне натуралистического (космоцентрического) типа философствования. Фундаментальным принципом данного типа философствования является утверждение, согласно которому природа, понимаемая как предмет естественных наук, – это первичное, все порождающее, все объясняющее начало. В нашем случае – случае рассмотрения происхождения и сущности человека - это утверждение может быть развернуто в два связанных друг с другом тезиса: человек сформировался в результате естественной эволюции природных систем; человек - это особая часть, специфический элемент природы.

Попытаемся оценить возможности натуралистической антропологии.

При этом необходимо исходить из того, что в натуралистическом подходе совершенно отчетливо прослеживается стратегия редукционизма. Напомним, что редукция – это исследовательский прием, основанный на сведении изучаемого предмета к чему-то известному, понятному, как правило, более простому, «низшему». Вообще, редукция широко применяется в различных сферах познания, в науке в частности. Это – весьма мощная познавательная стратегия. В то же время эту стратегию не следует абсолютизировать. В полной мере свести (редуцировать) один предмет (А) к другому (Б) можно только в том случае, если эти предметы однородны (гомогенны), то есть, если они одинаковы по сложности, если они принадлежат к одному и тому же роду, уровню бытия. Если же предметы А и Б принадлежат к разным родам, уровням бытия, тогда выявляется познавательная (описательная, объяснительная) ограниченность редукционистского подхода. Так, например, если мы попытаемся некоторую биологическую систему (А) редуцировать к механической (Б), то мы поймем биологическую систему лишь в той мере, в какой она является механической. «Надмеханические», в частности собственно биологические, свойства и качества изучаемой биологической системы (А) останутся в рамках такого подхода «не схваченными» (не описанными, не объясненными). Это не значит, конечно, что такая («гетерогенная») редукция не сработала и полностью исчерпала себя. Во-первых, эта гетерогенная редукция позволила более определенно установить специфические, собственные (биологические, в данном случае) свойства изучаемой системы (А). Во-вторых, неудача такой редукции нацеливает исследователя на выявление «посредствующих звеньев», то есть таких уровней бытия (В, Г и т.д.) и их описаний, которые в том или ином смысле соединяют предметы А и Б. После выявления этих «посредствующих звеньев» возможно новое применение редукционистской стратегии, например, попытка сведения предмета А к предмету В…

Если вернуться теперь к обсуждению натуралистической антропологии, то уместно будет напомнить здесь, что интерес к натурализму при об-

суждении антропологической проблематики возрос в конце 19-го - начале 20-го вв. Это произошло в результате мощного воздействия на социогуманитарную и философскую мысль дарвиновской теории эволюции. Многие социальные, политические, гуманитарные проблемы стали рассматриваться тогда в свете этой теории. Именно тогда формируется социал-дарвинизм. Тогда же основатель социал-дарвинизма Г. Спенсер пытается разработать «рациональную этику», пытается вывести из биологических законов (законов жизни) начала нравственной жизни, в частности альтруистическое поведение человека. Практически сразу же эти натуралистические концепции были подвергнуты сокрушительной критике. В работах В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Н.О. Лосского и других мыслителей было убедительно показано, что невозможно объяснить происхождение человека, норм нравственности, ценностей духовной культуры на основе тогдашней эволюционистской теории, опиравшейся на категории естественного отбора, борьбы за существование, адаптации, изменчивости, наследственности и т.п. (См. об этом [1], [2], [3].) Иначе говоря, редуцировать предмет социогуманитарных наук (человека и общество) к предмету естественной науки (биологии) тогда не удалось. Это не значит, конечно, что натурализм как тип философствования исчерпал себя. Естественные науки, и биологические науки в частности, в двадцатом веке стремительно прогрессировали: стала эволюционной такая наука, как космология, возникла теория самоорганизующихся систем (синергетика), сформировалась генетика, на смену дарвиновской теории эволюции пришла синтетическая теория эволюции, совершенствовались этология и приматология. И в конце двадцатого века натуралистическое направление в антропологии вновь стало популярным и авторитетным.

Сильной стороной натуралистических версий философской антропологии, очевидно, является их опора на достижения естественных наук. Так, современные варианты натуралистической философской антропологии опираются на фундаментальную естественнонаучную концепцию глобального эволюционизма, сформулированную Н.Н. Моисеевым, И.Р. Пригожиным и другими авторами. **(**См. об этом [4], [5].**)** Суть этой концепции состоит в рассмотрении всех многообразных и разноуровневых процессов эволюции (от образования галактик и звезд до возникновения человека и социокультурного развития человечества) как единого процесса эволюции Вселенной. Не вызывает сомнений эвристическая мощь этой концепции. Она позволяет объединить познавательные возможности и достижения, по сути, всех фундаментальных наук: космологии, астрономии, физики, синергетики, геологии, химии, биологии, социобиологии, социологии, культурологии. Она обладает огромным мировоззренческим потенциалом. Разумеется, эта концепция весьма далека от завершения. Она включает в себя, можно сказать, «вечные» проблемы: проблему зарождения жизни во Вселенной, проблему возникновения мыслящих существ (человечества в частности)… Наличие в составе концепции глобального эво-

люционизма подобных нерешенных и в некотором смысле неразрешимых проблем, видимо, не умаляет общенаучной и мировоззренческой значимости этой концепции. Важнейшим источником и фундаментальной составляющей этой концепции является современная эволюционная биология.

Именно эволюционная биология, по мнению многих авторов, вносит значительный вклад в становление современного натурализма («эволюционного натурализма»), современной натуралистической антропологии в частности. Последние несколько десятилетий, подчеркивает один из этих авторов, принесли «прорывы в области понимания популяционно-генетических механизмов формирования сложных форм социального поведения и жизни в сообществах, которые резюмировались в создании принципиально новой области научного исследования - социобиологии» [6, с. 95]. Именно с развитием социобиологии связывают свои надежды сторонники современного натурализма. Социобиология, полагают они, способна «подвести надежную, биологическую базу под объяснение происхождения и эволюции всех форм социальности, включая и человека, человеческое общество и человеческую культуру» [6, с. 106]. В.Г. Борзенков, например, считает возможным «эволюционно-биологическое обоснование человеческих ценностей». Иначе говоря, он считает возможным создание «натуралистической аксиологии».

Действительно, социобиология быстро прогрессирует и идейно обогащается. Так, перспективными в плане понимания некоторых сторон антропосоциогенеза представляются современные разработки, развивающие идеи «геннокультурной коэволюции». Авторы этих разработок полагают, что становление человека и общества произошло не в ходе чисто биологической («дарвиновской») эволюции, а в результате взаимодействия генетической детерминации и детерминации собственно социокультурной. (См. об этом [7].) Очевидно, что авторы этой концепции в определенной степени преодолевают пороки редукционистского подхода.

Как видим, натуралистические версии философской антропологии постоянно совершенствуются. Они «идут в ногу» с развитием современного естествознания, вносят значительный вклад в постижение происхождения и сущности человека и, несомненно, не исчерпали свой эвристический потенциал. В то же время, положительно оценивая достижения и перспективы натуралистической антропологии, не следует забывать об обусловленной ее редукционистской природой ограниченности возможностей такой антропологии.

Теоцентрическая философская антропология, имеющая глубокие корни в мифологии и различных вариантах религиозного мировоззрения, интенсивно развивалась и в двадцатом веке.

Особый интерес для нас представляет антропология выдающегося французского мыслителя Пьера Тейяра де Шардена. Интересна она, в частности, тем, что является своеобразным синтезом натурализма и теоцентризма. В своей фундаментальной работе «Феномен человека» указанный

автор разрабатывает оригинальный вариант эволюционистского подхода. Но если сторонники натуралистической антропологии предполагают, что происхождение и сущность человека можно полностью объяснить, исходя из эволюции природных систем, то Тейяр де Шарден убежден в том, что естественного развития недостаточно для порождения человека. Для появления человека, подчеркивает он, естественное развитие природных систем должно быть дополнено соответствующим «творческим актом». Появление и существование человека свидетельствуют, по Тейяру де Шардену, о действии в мире божественного начала. Именно присутствие этого начала и определяет направление восходящего развития Универсума. Стадиями этого развития для французского философа являются «преджизнь», «жизнь» и человек («ноосфера»). Результатом развития Универсума является точка «Омега», символизирующая слияние творения с Богом. «Бог, - писал Тейяр де Шарден, - сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, - все это служит вселенской Божественной Цели».

Своеобразный синтез натурализма и теоцентризма можно усмотреть также в антропологии М. Шелера. Согласно Шелеру, в человеке сливаются воедино два начала. Первое из них – жизненное – начало Шелер называет «порывом». Оно свойственно всему живому. В человеке это начало представлено в развитом и дифференцированном виде. В частности, оно представлено в нем его интеллектом. Немецкий мыслитель не согласен с теми многочисленными авторами, которые полагают, что именно наличие интеллекта (рассудка и разума) отличает человека от животных. Различие по интеллекту между высшими животными и человеком, утверждает он, только количественное. Человек же, по его мнению, отличается от животного качественно. Отличие человека от животного не может быть схвачено естественными науками, поэтому натурализм принципиально недостаточен для постижения человека. Человека делает человеком не биологическая эволюция, не совершенствование интеллекта в частности. Человека делает человеком его сопричастность к Богу. М. Шелер называет эту сопричастность человека к Богу духом. Дух ставит человека в некотором смысле вне природы. Человек, таким образом, - это «место встречи» «порыва» и духа, «это единственное место становления Бога» (см. [8, с. 190]).

Варианты антропологии, предложенные П. Тейяром де Шарденом и М. Шелером, как уже отмечено, содержат существенные элементы теоцентризма и натурализма. В двадцатом столетии разрабатывались и более последовательные версии теоцентрической антропологии. Так, например, католический философ Жак Маритен развивал теоцентрический («интегральный») гуманизм (см. [9]). На основе обновленного иудаизма выстраивает свою диалогическую антропологию, ставящую в центр внимания взаимоотношения человека и Бога, Мартин Бубер (см. [10]). Пауль Тиллих

создает протестантский вариант экзистенциальной антропологии (см. [11]). Различные вариации теоцентрической антропологии мы находим в трудах русских религиозных философов.

Давая общую характеристику теоцентрической антропологии, необходимо подчеркнуть, что она по своему характеру в некотором смысле противоположна натуралистической антропологии. Натуралистическая антропология, как показано в предшествующем разделе, представляет собой взгляд на человека «снизу», то есть рассмотрение человека как природного существа, понимание человека, достигаемое на основе достижений, прежде всего, естественных наук. Теоцентрическая антропология, наоборот, представляет собой взгляд на человека «сверху». Она рассматривает человека не как результат развития природных (дочеловеческих) систем, а как результат божественного (сверхчеловеческого) творчества. Если натуралистическая антропология пытается редуцировать (свести высшее к низшему) человека к природе, то теоцентрическая антропология, представляя человека творением Божьим, пытается понять человека, исходя из высшего (божественного) начала.

На первый взгляд, теоцентрическая антропология имеет несомненное преимущество, сравнительно с антропологией натуралистической. Действительно, нам легко представить себе, как нечто высшее «порождает» низшее. Так, например, человек («высшее») может изготовить («породить») нечто «низшее», в частности те или иные устройства (инструменты, механизмы, приборы). Но, очевидно, что эти устройства (низшее) сами по себе не могут породить человека (высшее). Точно так же, с точки зрения высшего, достаточно просто объяснить, понять нечто низшее. Как справедливо подчеркивал в связи с этим К. Маркс, «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Иначе говоря, в низшем многое существует только в потенции, в виде «намека», в зародышевой форме, а потому оно (это многое) трудно постижимо. То, что в низшем существовало в зародышевой, неясной форме, в высшем существует в отчетливом, развитом виде, а потому легко наблюдаемо и легче постижимо. Аналогично, более совершенная, более развитая теория может объяснить, обосновать и т.п. менее совершенную, менее развитую теорию. И т.д. Да и психологически человеку гораздо приятнее возводить свое происхождение к чему-то высшему, тем более – к наивысшему, к Богу, чем к чему-то низшему, к его животным прародителям, например. К тому же возведение происхождения к Богу сразу задает человеку ценностные, смысложизненные ориентиры: цель и смысл жизни человека состоят в «возвращении» человека к Богу, в его обожении.

Однако эти «очевидные» преимущества теоцентрической антропологии могут быть оспорены. Действительно, здесь присутствует один очень существенный нюанс. Суть его заключается в том, что Бог в теизме не есть просто высшее, сравнительно с человеком (и тварным миром вообще). В теизме, а именно в рамках теизма складывается теоцентрическая антропология, Бог неизмеримо превосходит человека (и сотворенный им мир).

Бог в теизме есть нечто совершенно иное, сравнительно с человеком (и тварным миром вообще). Бог в теизме трансцендентен тварному миру. В некотором смысле между Богом и человеком в теизме пролегает бездонная пропасть. Бог в теизме настолько превосходит все остальное, что он «выпадает» из любой иерархии. Другими словами, между Богом и человеком в теизме невозможно выстроить связующую их систему уровней бытия. Поэтому можно сказать, что имеет место некоторая симметрия между натуралистической антропологией и антропологией теоцентрической. Натуралистическая антропология «не дотягивается» до человека снизу: собственно человеческие качества в человеке невозможно постичь, исходя из дочеловеческих уровней бытия. В свою очередь, теоцентрическая антропология не может рационально объяснить нисхождение от Бога к человеку (соответственно, - восхождение от человека к Богу), то есть она «не дотягивается» до человека сверху.

Сказанное не следует понимать так, что теоцентрическая антропология никак не решает указанную проблему «нисхождения-восхождения». Она решает названную проблему. Правда, это решение, как уже сказано, не является рационалистическим. Оно заимствуется такой антропологией из соответствующей теистической системы. Так, например, различные варианты теоцентрической антропологии, сложившиеся в лоне христианской культуры, решают эту проблему «нисхождения-восхождения», обращаясь к догмату о боговоплощении, к догмату о Богочеловеке (Иисусе Христе). В соответствии с христианским вероучением, именно Иисус Христос (Богочеловек) соединяет в себе Бога и человека. «Во Христе соединились нераздельно и неслиянно две природы»: он есть «воистину Бог» и «воистину человек». Соответственно, упомянутый догмат составляет сердцевину христианской антропологии. Здесь принципиально важно помнить, что догмат о боговоплощении недоступен разумному постижению. «Этот догмат, - подчеркивал С.Н. Булгаков, - прямо и неприкровенно провозглашает антиномию для разума, ибо это полное единение и как бы отождествление абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, совершенно не может быть постигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей, как истина веры» [12, с. 291-292]. Аналогично обстоит дело и с другими вариантами теоцентрической антропологии. Другими словами, основополагающей чертой теоцентрической антропологии является то, что она опирается на вероисповедный фундамент. Следовательно, с точки зрения философии, понимаемой как максимально рационализированное мировоззрение, решения важнейших проблем антропологии здесь имеют, по сути, характер псевдорешений, поскольку вытекают из принятых на веру, в принципе рационально не постижимых догматов.

Можно сказать и иначе. В теоцентрической антропологии объяснение непонятного, загадочного (происхождения и сущности человека) осуществляется путем отсылки к еще более непонятному и таинственному: к Богу. Философия, философская антропология, в частности, конечно, может опи-

раться на религию, как может она опираться и на достижения науки. Но она не может «напрямую» включать в свой состав религиозные догматы (и научные конструкты). Религиозные догматы (и научные конструкты) могут войти в философию только в радикально преобразованном – философском – виде. В противном случае мы получим нечто химерическое, нечто, состоящее из разнородных, не соединимых в целостность, элементов.

Наша критическая оценка теоцентрической антропологии, как, впрочем, и антропологии натуралистической, не означает, что мы отрицаем правомерность их существования и возможности их дальнейшего совершенствования. Они, несомненно, будут развиваться. Но, по всей видимости, им и в будущем не удастся избавиться от тех «родимых пятен», которые мы указали выше.

Социоцентрическая антропология, очевидно, складывается в лоне социоцентрического типа философствования. Этот тип антропологии основывается на фундаментальном и неоспоримом факте социальной природы человека. Суть указанного факта состоит в том, что человек не может ни сформироваться, ни существовать вне человеческого сообщества. Только в обществе формируются человеческие качества: способность к речи и мышлению, способность трудиться, способность различать добро и зло... Только общество порождает культуру. Уже Платон и Аристотель определяли человека как «политическое животное», как «существо общественное». Сторонники социоцентризма подчеркивают именно социальную сущность человека.

Натуралистическая антропология, как было показано, пытается решить проблемы происхождения и сущности человека, двигаясь «снизу», пытается объяснить человека, исходя из дочеловеческой природы. Для такой антропологии определяющей линией познания человека является линия «природа - человек». Теоцентрическая антропология пытается решить проблемы происхождения и сущности человека, двигаясь «сверху», пытается объяснить человека, исходя из сверхчеловеческого, божественного начала. Для нее определяющей линией познания человека является линия «Бог - человек». При этом, разумеется, подчеркивается доминирующая роль Бога. Социоцентрическая антропология, в отличие от них, в своей познавательной стратегии движется в некотором смысле «в одной плоскости». Она пытается познать человека, исходя из человеческого сообщества. Такая антропология исходит из того, что человека порождает человеческое общество. Она убеждена в том, что человек – это творение человеческой культуры. Для социоцентрической антропологии, таким образом, определяющей линией постижения человека является линия «общество - человек». При этом подчеркивается ведущая роль первого элемента этой пары - общества.

Очевидно, что социоцентрический подход к человеку имеет серьезные основания. Основанием его выступает, например, относительная стабильность общества, большая, сравнительно с продолжительностью жизни отдельного человека, длительность существования общества. Именно ста-

бильность, длительность существования общества позволяют ему аккумулировать и сохранять те социокультурные достижения, приобщение к которым превращает представителя биологического вида homo sapiens в человека. Данный представитель рождается в определенном обществе и формируется им. В качестве основания социоцентрической версии философской антропологии может быть указано также то существенное обстоятельство, что каждая целостная система в значительной мере определяет качества ее элементов и подсистем. В данном случае целостной системой является общество. А любой индивид может рассматриваться в качестве элемента этой целостности: от рождения до смерти этот индивид находится в силовом поле данной социальной целостности.

Социоцентрический подход, как правило, абсолютизирует роль указанных моментов. В результате этой абсолютизации авторы, развивающие социоцентрический подход к проблеме человека, приходят к выводу о своего рода «вторичности» человека по отношению к обществу, к признанию чрезвычайно высокой изменчивости, пластичности индивида, к недооценке автономности, «самобытности» человека. «Каково общество, таков и человек, живущий в этом обществе», - рассуждают сторонники социоцентрического подхода. Следующим шагом их рассуждений зачастую является вывод, согласно которому человека можно радикально преобразовать (воспитать, создать «нового человека») посредством социальных преобразований, посредством своего рода «социальной инженерии», посредством социальных технологий. В этих рассуждениях недооценивается не только стремление человека к свободе, его индивидуализм, его желание «по своей, пусть глупой, но своей, воле пожить», но и фундаментальное присутствие в человеке дочеловеческого, биологического в частности, начала: инстинктов, сферы бессознательного и т.п. Социоцентрический подход упускает из вида также то, что в символической форме «схватывается» теоцентрическим подходом: присутствие в человеке трансцедентного, бесконечного, непостижимого. Недооценка сторонниками социоцентрического подхода присутствия в человеке указанных факторов приводит их к излишней социологизации человека. Эта недооценка приводит их к упрощенному видению человеческих проблем, к насаждению технологических способов решения этих проблем.

В русле социоцентрического подхода сформировались разнообразные варианты утопической мысли. Создатели утопий исходят из признания неистинности наличного состояния общества. Соответственно, - из признания неистинности наличного бытия человека. Они убеждены в том, что прорыв к истинному бытию человека может быть осуществлен только через радикальное преобразование общества, через окончательное разрешение всех социальных противоречий, через снятие всех форм отчуждения, через организацию общественной жизни на разумных началах. Утопические проекты выстраивали Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон,

Ш. Фурье, Р. Оуэн, К. Сен-Симон, К. Маркс, Г. Уэллс, А. Азимов, И. Ефремов и многие другие мыслители.

В самих по себе утопиях ничего предосудительного нет. Они выражают социальные идеалы людей, их мечты о справедливой и счастливой жизни. Трагедия начинается тогда, когда утопии стремятся осуществить, воплотить в действительность. При этом на смену мечтателям приходят авантюристы и прагматики. Двадцатый век дал немало примеров «воплощенных утопий». Мы имеем в виду попытки строительства социализма и коммунизма в нашей стране и во многих других странах. Начав с чрезвычайно привлекательных, хотя и утопических, лозунгов (о «скачке из царства необходимости в царство свободы», об обществе, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», об обществе, которое будет построено по принципу «от каждого по способностям, каждому по потребностям», о «всестороннем и гармоничном развитии личности»), «воплотители утопий» быстро пришли к тоталитарному порядку, к сверхэксплуатации трудящихся, к террору. Вместо «свободной ассоциации трудящихся» воплощенная утопия явила социальную машину, регулируемую страхом и насилием, вместо «нового человека», вместо «всесторонней и гармонично развитой личности» - взаимозаменимые элементы этой социальной машины, множество обезличенных социальных функций и ролей.

Антропоцентрическая версия философской антропологии складывается в лоне антропоцентрического типа философствования. Создатели этого варианта философской антропологии еще более последовательно, чем сторонники социоцентрической антропологии, объясняют человека, исходя из самого человека. Они убеждены, что человека творит сам человек, что бытие человека в качестве человека осуществляется только самим человеком. С их точки зрения, бытие человека не является даром природы, Бога или общества, как полагают авторы, соответственно, натуралистической, теоцентрической и социоцентрической ориентации. Человеческое бытие, утверждают антропоцентристы, созидается самим человеком.

Так, например, Н.А. Бердяев, полемизируя с представителями социоцентрического подхода, с «позитивистической социологией» в частности, подчеркивает: «Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации». Конечно, он не может не признать, что «личность имеет социальное содержание и призвание». Однако русский философ убежден в том, что личность не определяется обществом. «В личности есть глубина, - указывает он, - которая совсем непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежит обществу и не определяется обществом». Личность для Н.А. Бердяева всегда остается верховной ценностью. Правда, Бердяев не является последовательным антропоцентристом. Он – христианский персоналист. Для него духовная жизнь личности является осуществлением Царства Божьего. Человеческая личность, – подчеркива-

ет он, - это «образ и подобие Божье, а не образ и подобие объективированного общества» (см. [13, с. 306, 310]).

Гораздо более последовательно антропоцентрический подход к проблеме человека развивает французский философ и писатель Жан Поль Сартр. В программном тексте «Экзистенциализм – это гуманизм», разъясняя основополагающее утверждение экзистенциализма («существование предшествует сущности»), он пишет следующее. «Для экзистенциалиста человек … первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал. Человек … есть лишь то, что он сам из себя делает» [14, с. 323]. Таким образом, утверждает Сартр, в отличие от всех других вариантов философской антропологии экзистенциалистская антропология возлагает на человека полную ответственность за его существование, она «отдает каждому человеку во владение его бытие». На первый взгляд, позиция Сартра представляется чисто субъективистской и полностью эгоцентрической: каждый сам себя созидает и отвечает только за самого себя. В действительности это не так. По Сартру, человек ответствен не только за свою индивидуальность, но и «за всех людей». Творя себя, выбирая себя, человек творит образ человека, каким он должен, по его представлениям, быть. «Выбирая себя, - указывает французский мыслитель, - я выбираю человека вообще» [14, с. 324]. Каким образом человек «выбирает себя»? Чем руководствуется он в процессе самосозидания? – Отвечая на эти вопросы, Сартр не может воспользоваться ответами теоцентристов и социоцентристов. Первые ответили бы: человек должен руководствоваться божественными установлениями, зафиксированными в соответствующем священном писании. Вторые указали бы на идеалы, ценности и нормы, выработанные человеческим сообществом. Для экзистенциалиста эти ответы не подходят. Для него «человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне» [14, с. 327]. Иначе говоря, Сартр не приемлет никаких детерминантов, внешних по отношению к человеку. В частности, он не приемлет идеалы и ценности, не выработанные, не санкционированные самим этим человеком. В итоге французский экзистенциалист приходит к признанию полной свободы человека: «человек – это свобода», «человек осужден быть свободным». Именно свобода и является для антропоцентриста глубинным основанием человеческого бытия.

В этом пункте концентрируется и сила и слабость антропоцентрического подхода к человеку. С одной стороны, свобода, понимаемая как возможность самосозидания, самоосуществления человека, как определяемость человека изнутри - это действительно конституирующее бытие человека начало. Без этого начала невозможна самость, субъектность человека. Без него нет автономности, достоинства человека. Без него нет ответственности человека и т.д. «Наша теория, - справедливо указывает в связи с этим Сартр, - единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная тео-

рия, которая не делает из него объект» [14, с. 335]. Подчеркивая фундаментальную значимость этого начала, антропоцентризм абсолютно прав. С другой стороны, свобода в понимании Сартра (и других антропоцентристов) лишена внутренней направленности, она тождественна или, по крайней мере, очень близка к произволу. Вы свободны, твердит и твердит Сартр, выбирайте, творите, изобретайте… Но на такой, ничем не ограниченной свободе, нельзя построить человеческого бытия. Свобода – необходимое, но недостаточное условие человеческого бытия. Это понимают и сами антропоцентристы. Так, Сартр, неустанно повторяя, что «судьба человека полагается в нем самом», начинает вдруг говорить, что субъективность, в его понимании, «не является строго индивидуальной субъективностью», что «другой человек так же достоверен для нас, как мы сами», что существует «целый мир, который мы называем интерсубъективностью». Отрицая существование человеческой природы, он утверждает существование «некой общности условий человеческого существования», относя к этим условиям необходимость для человека «быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным» [14, с. 336]. Таким образом, французский философ, по сути, отрицает полноту свободы человека. Поэтому выбор человеком его жизненного пути, выбор его проекта («человек есть не что иное, как его проект самого себя»!) не есть полный произвол и каприз. Выбор, «проект» человека в определенной мере всегда социокультурно детерминирован. К такому выводу, хочет того или не хочет, приходит и Сартр. Он по-прежнему утверждает, что «человек создает себя сам», что человек «не сотворен изначально». Но творит себя человек в определенных социокультурных обстоятельствах. И этими обстоятельствами ограничены и определены его выборы и проекты. Так, например, человек может выбрать для себя некоторую мораль. Но «давление обстоятельств» при этом таково, что «он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали» [14, с. 339].

Отметим, что полемика антропоцентрического и социоцентрического направлений философской антропологии нашла отражение в оживленной дискуссии, развернувшейся в последние десятилетия между сторонниками либерального и коммунитаристского понимания соотношения личности и сообщества. Современный либерализм (Дж. Роулз, Р. Дворкин и др.) придерживается в целом антропоцентрической ориентации. Для него характерны индивидуализм и атомизм в понимании взаимоотношений личности и сообщества. Для них личность есть нечто исходное, первичное, существующее «до и отдельно» от социальных связей, от сообщества. Для них само сообщество возникает как результат своего рода договоренности между индивидами. Коммунитаристы (А. Мак-Интайр, М. Сэндел, Ч. Тейлор и др.), напротив, придерживаются в целом социоцентрической ориентации. Они подчеркивают формирующую по отношению к индивидам роль сообщества, социальных отношений, универсальных ценностей и т.д.

Как мы видели, каждый из представленных вариантов философской антропологии имеет свои достоинства и недостатки. Причем, как обычно,

недостатки их являются «продолжением их достоинств». Так, натуралистическая антропология по мере развития естественных наук (биологических наук, прежде всего) все более полно раскрывает природные предпосылки возникновения и бытия человека. Она реализует взгляд на человека «снизу». Она представляет собой попытку постижения человека на основе сведения (редукции) его к дочеловеческим уровням бытия Вселенной. При этом за рамками постижения остается собственно человеческое бытие. За его рамками остаются характеристики и качества, присущие именно человеческому уровню бытия. Теоцентрическая антропология осуществляет противоположный подход. Она реализует взгляд на человека «сверху». Она представляет собой попытку постижения человека на основе возведения его к сверхчеловеческому, божественному уровню бытия. Она весьма убедительным образом объясняет природу высших человеческих ценностей. Чрезвычайно привлекательно также решение смысложизненной проблемы, предлагаемое такой антропологией. Однако теоцентрическая антропология в принципе не может дать философского решения фундаментальной для нее проблемы «нисхождения» Бога к человеку (соответственно, симметричной ей проблемы «восхождения» человека к Богу). Социоцентрическая антропология имеет несомненное преимущество, сравнительно с натуралистической и теоцентрической антропологиями, поскольку она представляет собой попытку постижения, исходя из собственно человеческого уровня бытия. Она успешно объясняет происхождение и сущность многих человеческих качеств, подчеркивая их социокультурную природу. Но этой антропологии свойственна своего рода односторонность. Она принимает во внимание только «социальную проекцию» бытия человека. Она рассматривает человека как элемент общества, как «сгусток общественных отношений» и т.п. Антропоцентрическая антропология также стремится понять человека, исходя из собственно человеческого уровня бытия. И в этом плане она сходна с социоцентрической антропологией. Правда, она, в отличие от антропологии социоцентрической, подчеркивает самобытность, автономию отдельного человека, свободу и достоинство личности. В этом состоит сила и привлекательность антропоцентрических версий философской антропологии. В то же время абсолютизация самобытности и автономии отдельного человека ведут сторонников антропоцентризма в тупики индивидуализма, нигилизма и анархизма, к признанию одиночества и «заброшенности» человека.

Таким образом, слабости каждой из кратко описанных антропологий обусловлены их одномерностью: они концентрируют свое внимание только на одном уровне бытия человека: дочеловеческом, собственно человеческом (социальном и индивидуально-личностном), сверхчеловеческом. Можно сказать и иначе: они концентрируют свое внимание только на одном типе отношений человека. Отношения «природа - человек» абсолютизируются натурализмом. Отношения «Бог - человек» абсолютизируются теоцентризмом. Отношения «общество - человек» абсолютизируются со-

циоцентризмом. Отношения человека к самому себе абсолютизируются антропоцентризмом. Возникает естественное желание преодолеть односторонности, свойственные рассмотренным антропологиям. Такое желание подкрепляется уже предпринимавшимися в истории философии попытками синтеза различных антропологических подходов. Мы уже писали, что антропологии М. Шелера и П. Тейяра де Шардена можно рассматривать как примеры различных вариантов синтеза натуралистического и теоцентрического подходов. Антропология Л. Фейербаха представляет собой своеобразный синтез натуралистического и антропоцентрического подходов. Антропология Н.А. Бердяева может рассматриваться как своего рода синтез теоцентрического и антропоцентрического подходов к проблеме человека. И т.д. Можно предположить, что наиболее всесторонней и целостной будет философская антропология, объединяющая в себе достоинства всех четырех представленных выше типов антропологии. Такую антропологию логично назвать интегральной антропологией. **В интегральной антропологии должны быть представлены все указанные уровни бытия: дочеловеческий, собственно человеческий (социальный и индивидуально-личностный), сверхчеловеческий. В такой антропологии должны быть учтены все перечисленные выше типы отношений человека.** Разумеется, речь не идет о неком «арифметическом» суммировании достоинств различных типов антропологии. При таком суммировании может получиться только нечто химерическое. Речь идет именно о творческом синтезе жизнеспособных составляющих всех этих типов антропологии. Речь идет о синтезе, в ходе которого преодолеваются крайности и абсолютизации каждого из рассмотренных подходов. Речь идет о синтезе, производимом на основе признания многоуровневости и многомерности бытия человека, на основе признания специфики, качественного своеобразия каждого из этих уровней, на основе признания единства и взаимопроникновения этих уровней.

Библиографический список

1. Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Виндельбанд В. Избранное. Дух и природа. М., 1995.
2. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991.
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX века. Антология. М., 1995.
4. Моисеев Н.Н. Восхождение к разуму (лекции по Универсальному эволюционизму). М., 1993.
5. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.
6. Борзенков В.Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма // Жизнь как ценность. М., 2000.
7. Ламсден Ч., Гушурст А. Геннокультурная коэволюция: человеческий род в становлении // Человек. 1991. № 3.

8. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
9. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
10. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
11. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М. 1995.
12. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
13. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
14. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм //Сумерки богов. М., 1990.

Черносвитова И.А.

Идеальное общественное устройство в философии русского космизма (на примере учений Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского).

Одной из главных проблем мировой цивилизации XXI столетия выступает поиск адекватных образцов общественного развития. Определиться в системе духовных приоритетов и ценностей и найти оптимальный путь культурно-исторического развития важно и для нашей страны, переживающей в настоящее время социальный и духовный кризис. В связи с этим, обращение к истории отечественной философской мысли оказывается актуальным, поскольку в ее арсенале накоплен богатейший духовный потенциал, с помощью которого возможна разработка ценностных ориентиров и социальных идеалов, способных сплотить российское общество для решения назревших исторических задач.

Представители отечественной социально-философской мысли рассматривая проблемы, связанные с обоснованием общественного идеала, исходили как из потребностей социально-политического и духовного развития России, так и из особенностей формирования универсума в целом. Так, особый духовно-теоретический феномен – русский космизм – был ориентирован на синтетическое видение реальности, восприятие человека в качестве органичной части космического единства, способного реализовать свою активную природу в деле творческого изменения мироздания. Осмысление проблемы идеального общественного устройства имело свою специфику в различных измерениях философии русского космизма. Если религиозно-философское измерение космизма (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский и др.) обнаруживало в человеке замысел Божий, состоящий в необходимости активного участия человечества в божественном творении (обожения природы), то методологическо-

философское измерение (В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский и др.) – рассматривало преобразующую деятельность человечества как космическую (в первую очередь, планетарную) силу, играющую значительную роль в обустройстве мироздания. Эти два направления философии космизма сближало наличие нескольких инвариантных идей: 1) идеи всеединства, 2) идеи незавершенности развития мира и человека, их негармоничного состояния, 3) идеи преображения мира как смысла человеческой жизни, 4) переосмысление единства очеловеченной природы и ноосферы как Царства Божьего.

В традиции философского космизма человек выступает как «устроитель и организатор Вселенной» (В.С. Соловьев), перед ним, по словам В.И. Вернадского, ставится «вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого». В ходе реализации этой миссии одной из главных задач человечества предполагается выработка определенного идеала общественного устройства и формирование совершенной модели мироздания, основанной на идее антропоприродной гармонии. В качестве примера хотелось бы остановиться на подобных моделях Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского. Выбор данных персоналий не случаен. Рассмотрение идей двух течений русского космизма, между которыми обнаруживается преемственность, позволит проследить динамику развития утопических идей в данной традиции от религиозной утопии к научно-технической.

В целом проблема общественного идеала имеет два взаимосвязанных аспекта. Во-первых, теоретический аспект касается генезиса, методологии и логики научного развития данной темы в системе философского мышления (аксиология). Во-вторых, общественный идеал как составная часть философской аксиологии имеет непосредственное отношение к формированию общезначимых духовных установок и ценностей, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию поведения человека, то есть несет в себе социально-практическую нагрузку. Именно второй аспект общественного идеала мы постараемся отразить на примере учений обозначенных авторов

«Философия общего дела», или супраморализм, родоначальника всей космической мысли в России Н.Ф. Федорова призывала к титаническим преобразованиям, как в мире, так и внутри каждого индивидуума, ведущим к обретению нового, космического статуса бытия. Мыслитель говорит об «имманентном (естественном) воскрешении» всех человеческих поколений как об одной из уникальных, конечных и величайших задач человечества. Необычно важна для русского мыслителя оптимистичная идея истинного коллективизма («жить со всеми и для всех»), направленного на ликвидацию смерти и, соответственно, достижение наивысшего блага. Идея если не бессметного, но по крайней мере, очень продолжительного существования человека неоднократно встречается в философской мысли. Однако, если, например, французский просветитель Ж.А. Кондорсе гово-

рит о прогрессе человечества под влиянием разума [3, с. 434], то Н.Ф. Федоров связывает подобную возможность с божественной силой.

С точки зрения русского мыслителя целью бытия является устроение Царства Божия. «Несовершеннолетнее» общество, основывающееся на превознесении эгоизма отдельной личности, погрязло во зле и безнравственности. Оно расколото на многообразные сословия, что способствует продвижению мира к своей гибели. Главной силой спасения Вселенной от разлившегося в нем зла Федоров называет человечество. Христос показал пример и принес людям знание о спасении, теперь же задача заключается в «обращении знания в дело». Федоров исходил из единства, практически тождества знания и действия, заложенных Богом в человека. Знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его и есть действительно великий грех, который может быть искуплен только превращением сословия, живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу [6 , с. 161].

Спасение космист видит в учении о родстве: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается, во-первых, в сознании каждым себя потомком, т.е. сыном всех умерших отцов, и, во-вторых, в признании каждым своего долга ко всем умершим отцам [6, с. 65]. Чтобы прекратить междоусобную борьбу и взаимное истребление, необходимо продолжительное воспитание. В частности, назначение власти руководить, исправлять может привести человека к сознанию долга. Царь вместе с народом станет исполнителем дела Божия, и вопрос о жизни и смерти заменит собою вопрос о богатстве и бедности, нравственное будет поставлено выше юридического, экономического, социального,.. бедность превратится в «богатство неветшающее», в жизнь всех со всеми и для всех.. [6, с. 498-499]. Утопический проект Федорова является деонтологическим, предполагающим не просто должный мир, но и должное действие. Проект нацеливает на тотальную перестройку посредством науки и техники. В образовании братства отцов для воспитания сынов и братства сынов для воскрешения отцов состоит естественный ход воссоединения родов. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство. Идея о том, что именно беды, произвол свободы заставляет людей задуматься о единстве, в частности, о создании всеобщего правового гражданского общества, встречается еще у И. Канта. Так, немецкий мыслитель полагает, что вся культура и искусство, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности, которая сама заставляет дисциплинировать себя и посредством вынужденного искусства развивать природные задатки [2, с. 17].

Н.Ф. Федоров рассматривает два вида объединения: по типу организма и по образу Троицы. Первый вид объединения базируется на насилии, принуждении и отрицании нравственного начала. Истинное единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в нем сильно выражено нравственное начало. Более того, триединство есть высшее выражение

родственности. Такое общество поддерживается душевной силой, взаимосознанием, взаимопознанием [6, с.330]. Н.Ф. Федоров признает необходимость устройства общества по типу организма, подчеркивая, что в нем неизбежно происходит подмена внутреннего внешним. Проект устройства общества по типу Троицы еще в зачатке. Велика вероятность воплощения данного плана в России, однако на этом пути нашей стране мешает слепое подражание несвойственному ей западному образцу, цель которого состоит в достижении материального благосостояния. Преимущество России заключается в сохранении родового быта как первобытной формы жизни. Пятая ветхозаветная заповедь христианства о почитании родителей открывает новую эпоху во вселенной, устанавливая особые отношения между последующими и предыдущими поколениями. В христианстве эта заповедь переходит в заповедь о воскрешении, последствием исполнения которой будет бессмертие. Для воскрешения отцов необходимо базирование законодательства на трех заповедях: 1) долг воскрешения, или любовь к отцам, 2) любовь братьев, как соработников, 3) любовь к детям как продолжателям труда воскрешения. В качестве антипода данной идеи можно назвать представления немецкого философа и дипломата В. Гумбольдта, полагавшего, что высший идеал совместного существования людей основывается на стремлении каждого развиваться только из себя самого и для себя самого [1, с.33]. Н.Ф. Федоров признает, что построить нравственное общество, опирающееся на эти заповеди, крайне проблематично, однако, выход он видит в попытке выйти за рамки земного в надежде обрести долгожданные братство и мир. Именно дерзновения по овладению космосом умножат энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных человеческих сил, которые сейчас расходуются на взаимную рознь или растрачиваются по пустякам.

Начатый Федоровым и продолженный его последователями поиск обновления общества с перспективой распространения человеческого управления на Космос, безусловно, сохраняет актуальность в условиях современной глобальной цивилизации.

Наиболее развернутые идеи социальных преобразований, совершенствования природы человека и идеала общественного устройства отражены в учении еще одного космиста К.Э. Циолковского. Нужно подчеркнуть, что в положениях «Философии общего дела» (1906-1913) Н.Ф. Федорова было прямо предвосхищено многое из того, что впоследствии конкретно разрабатывалось К. Э. Циолковским. В 1920 г. в одном из своих писем К.Э. Циолковский без колебания отмечал, что открытия по устройству общества превосходят по значимости открытия технические.

Представления о путях и направлениях общественного прогресса мыслитель формулировал, опираясь на идеи Платона, французских просветителей и проекты западноевропейского социального утопизма. В своей работе «Горе и гений» (1916 г.), а также в статьях «Миражи будущего общего устройства» (1918 г.), «Общественная организация человечества

(вычисления и таблицы)» (1928 г.) К. Э. Циолковский подробно с расчетами описывает структуру нового общества, представляющего собой союз из всех людей земного шара. Он останавливается на таких аспектах, как: выбор руководителей нового общества, соотношение мужского и женского начал в деле руководства, деление населения на различные группы, организация армии, путей сообщения, заводов и т.д. Несмотря на точность вычислений, К. Э. Циолковский, также как и Н.Ф. Федоров, признает, что его идея общественного устройства есть недостижимый идеал, к которому общество всегда будет идти, но никогда не дойдет, хотя разделяющее их расстояние с течением времени будет уменьшаться.

Формирование технократической утопии основателя космонавтики происходило под влиянием его размышлений о том, что войны являются неизбежной частью современного общества, ибо в нем сохраняются противоречия в виде интеллектуального и имущественного неравенства между людьми и народами. Подобную идею о войнах как результате неравенства, обладающего прочностью и правомерностью благодаря возникновению собственности и законов, - подробно рассматривал еще Ж.Ж. Руссо. [5, с. 567] Это неизбежное зло, полагает русский мыслитель, возможно преодолеть лишь на основе объединения людей в единое человечество. Главным недостатком современного общества является его градация на классы, сословия, касты и т. д., что должно быть радикально преодолено на путях сохранения не столько социальных, сколько индивидуальных различий между людьми (интеллектуальных, психологических, физического типа и др.).

Поднимая проблему общественного идеала, К.Э. Циолковский начинает вести речь о реализации естественных нравственных стремлений к достижению счастья. Проблема счастья каждого отдельного человеческого индивида и социума в целом должна формулироваться и решаться в контексте космологической идеи. В «Конспекте космической философии» К.Э. Циолковский писал о том, что счастьем является свобода (в том числе и свобода от страданий) и материальная обеспеченность. Подобного рода трактовку счастья формулирует социалист-утопист Р.Оуэн. Английский мыслитель подчеркивает, что достижению счастья способствует ситуация, когда все интересы индивидуума и общества отождествляются, подобно интересам одной семьи, силы, способности, имущества и владения которой будут непосредственно способствовать благосостоянию и счастью каждого индивидуума [4, с. 457]. Эвдемоническая этика К.Э. Циолковского предполагает достижение человеком и обществом состояния, исключающего любую возможность страдания. Непосредственной предпосылкой этого состояния является формирование и господство во вселенной совершенных человеческих существ, способных направлять жизнь «к уничтожению страданий и к совершенству» [8, с. 9]. В качестве движущей силы будущих социальных изменений будут выступать гении-ученые, изобретатели и философы-мыслители. Чтобы найти этих гениев

К.Э. Циолковский предлагает разделить современное общество по математическому принципу на небольшие группы (не более 100 человек), из которых будут делегироваться в Совет по пять наиболее талантливых людей. Все общество будет представлено в идеальном варианте пятью-шестью разрядами талантливых личностей, а конечное управление всем человеческим сообществом будут осуществлять собственно гении. Необходимо, чтобы этих людей отличало сочетание ума, кротости, здоровья и общественных инстинктов, а также твердость характера, способность убеждать и приносить пользу себе самому, семье и, главное, обществу. Размышление под руководством источающих нравственный свет гениев сможет дать людям кротость, мир и любовь. Но гении нужны не только для распространения и усвоения уже открытых давно истин, хотя и не использованных людьми, но и для добывания новых. Со стороны же остальных членов общества драгоценным качеством человека, по словам К.Э. Циолковского, будет являться способность повиновения. В то же время, при указанном строе ни один человек, ни один талант не лишается возможности справедливой оценки и соответствующего возвышения. В целом сочетание в каждом общественных инстинктов с индивидуальными талантами представляет наивысшую ценность.

Утопическая система иерархической демократии К.Э. Циолковского, обнаруживающая параллели с идеями Т. Мора, может быть эффективной лишь в государстве, населенном идеальными людьми (честными, порядочными, искренними, высоконравственными и образованными). Это — парадокс и главное из противоречий социальной системы, развиваемой отечественным философом. Утопизм социального идеала К. Э. Циолковского ярко виден на примере описания им поселений будущего. Он представляет классическое идеальное общество, живущее в идеальных, абсолютных условиях («практически вечные» помещения, где нет ничего негативного, вредного). Труд в этом сообществе носит обязательный характер. Каждый трудится в течение 6 часов, посвящая остальное время отдыху, самосовершенствованию и образованию. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротою и с такою же быстротой улучшать человеческий быт [9, с. 286-288]. Между молодыми людьми в этом обществе заключаются браки, но происходит это по решению самого общества. Именно жизнь со своей семьей в особом доме, по мнению Циолковского, сохраняет нравственное равновесие. Процессы рождаемости регулируются председателями советов. Род гениальных тщательно поддерживается. Если же вступающие в брак находятся на достаточно низком уровне развития, по мнению совета, то им могут не разрешить иметь детей [7, с. 29]. Даже в идеальном обществе, по мнению космиста, возможно наличие представителей преступного элемента (лжецов, насильников) как выразителей крайнего индивидуализма. Без опеки человечества их существование невозможно, с опекой - они терпимы, а иногда даже драгоценны. Всех их делают

по возможности счастливыми и смотрят на них как на детей или больных, в происхождении которых виновато само человечество. Их размножение ограничивается, смотря по их свойствам, но браки доступны, как и всем. О наличии некоторой степени зла в социальной жизни упоминал также и Н.А. Бердяев, полагая, что совершенное преодоление зла мыслимо лишь как духовное преображение и просветление, - а это уже дело церкви, а не общества или государства [1, с. 196].

«Новое общество» К.Э. Циолковского носит ярко выраженный тоталитарный характер, характер диктатуры, в нем царит абсолютизм. Тем не менее допускается замена избранных, если они проявляют деспотизм, нарушают свободу, законы, обнаруживают слабость ума, совершают серьезные ошибки. Кроме того, немногочисленные законы будут постоянно подвергаться изменению и совершенствованию. Нужно учитывать, что формирование этих идеалов происходило в период, когда идеи радикального, революционного переустройства общества и природы носили вполне естественный и научный характер и были широко распространены в общественном сознании, в работах философов и историков.

Развитие нового общества будет отличаться прогрессивной направленностью. В качестве главных средств модернизации человечества на его путях к совершенству К.Э. Циолковский называет прогресс науки, техники и просвещения. Процесс освоения космического пространства неизбежно приведет к социальному прогрессу. По мнению К. Э. Циолковского, разум планеты должен постепенно, но настойчиво и неуклонно бороться со всем несовершенным на Земле, а затем и в космосе, оставляя лишь нужное и полезное для носителей разума, то, что может помочь им жить счастливо и не принесет мучений и страданий. При этом улучшение породы человека, на что питал надежды еще просветитель Ж. Кондорсе, будет происходить достаточно быстро. Однако, подчеркивая необходимость не только искусственного биологического отбора лучших человеческих особей (евгеник), но и «улучшение человеческих рас», К. Э. Циолковский переступает нравственную границу, переходя на позиции явно расистского характера.

Итак, Федоров вырабатывает лишь основную схему, план “общего дела”, ставит в общей принципиальной форме главную задачу человечеству. И в этом смысле он более философ, чем Циолковский, для которого характерна особая художественно-образная детализация предвосхищающей мечты. Если для Федорова человеческая личность - высшая ценность и, следовательно, такая же ценность - ее бесконечная жизнь, причем развитое нравственное чувство личности требует спасения всех погибших, возвращения всех утраченных. Для Циолковского же иначе: смерти, главного врага федоровского человека, не существует. По-настоящему существуют только атомы-граждане, составляющие мозг совершеннейших существ во Вселенной. Но Федоров и Циолковский схожи не только в подчеркивании необходимости и возможности выхода человека в космос и космическом расселении человечества, но и в утверждении, что именно жизнь со своей

семьей в особом доме сохраняет нравственное равновесие. Отечественные мыслители выражают планетарную надежду, обосновывая идею всеобщего братства, «родства» людей, преемственности поколений, сплоченных «общим делом» для решения жизненно важных задач, а также идеи нравственной ответственности, бережного отношения человека к природе.

Таким образом, антропологические и социальные идеалы русского космизма, несмотря на их утопичность, представляют собой одну из форм теоретического изображения особенностей собственно «русского пути» в истории и во многом способствуют прояснению перспектив отечественной культуры в сложных и противоречивых условиях сегодняшнего дня. Исключительно негативная интерпретация понятия утопии неверна. Утопизм является одним из способов видения мира, который ведет к формированию проектов его совершенствования и, соответственно, не предполагает какой-либо однозначной позитивной или негативной оценки. При этом отмечается, что русская утопия в меньшей степени, чем западная, сосредотачивается на конкретных формах социальной организации. Ее прообразы - братство, солидарность, соборность - заключают в себе преимущественно этический смысл. Утопию следует рассматривать как феномен, обладающий определенными позитивными и конструктивными функциями. В стремлении к утопическим построениям всегда присутствует гуманизм и благородное желание привести людей и общество к совершенству.

Библиографический список

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
2. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1987.
3. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения: В 6 т. М., 1966. – Т. 6.
4. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Мир философии: Ч.2. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991.
5. Оуэн Р. Катехизис нового нравственного мира // Мир философии: Ч.2. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991.
6. Руссо Ж.Ж. О причинах неравенства // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1970. Т.2.
7. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1982.
8. Циолковский К. Э. Горе и гений // Циолковский К. Э. Общественная организация человечества. Горе и гений. М., МИП «Память», ИПЦ РАУ, 1992.
9. Циолковский К. Э. Что делать на Земле // Циолковский К. Э. Что делать на Земле. Жизнь человечества. М., 1999.
10. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Научно-фантастические произведения. Тула, 1986.

ЧАСТЬ 4. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА

Киселёва Н.А., Назарова Г.Ф.

Линия любви в культурологическом пространстве русского космизма

Кризисное состояние современного мира поставило перед человечеством целый комплекс философских проблем, в частности, проблему дальнейшего целостного развития мира. Двадцать первый век выносит на повестку дня такие важные понятия как единство мира, его познание и научно-технический прогресс, расширение границ воздействия человеческой цивилизации на окружающую действительность. Следовательно, возникает необходимость общетеоретического, философского осмысления достижений и перспектив деятельности человечества. В период освоения космоса особое место в философской проблематике занимает вопрос развития общества во времени, при этом перед человечеством стоят не только вопросы распространения цивилизации, но и ее сохранения. Весьма актуальным становится рассмотрение деятельности человека с позиции веры в безграничность прогресса во времени под углом взаимодействия общества и природы. В рамках этого направления "русский космизм" как философия мировоззренческого порядка открывает свой путь преодоления кризиса цивилизации, изменяя ситуацию внутри самой себя.

На первый взгляд достаточно неожиданно звучит призыв философов-космистов взглянуть на любовь как на средство совершенствования человека, на возможность через духовный принцип любви формировать нового высоконравственного, всесторонне развитого целостного индивида, способного в процессе собственного преображения построить универсальную, единую, живую совершенную модель Человек-Космос.

Так, по мнению известного русского философа-космиста В. Соловьева, человек располагает специфической энергией огромной мощи, которая в настоящее время расходуется прежде всего на воспроизведение его как природного существа. Служа продолжению рода, половая любовь "оказывается пустоцветом". "Если смотреть … на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую , не перейдя ни в какое дело (так как деторождение не есть собственное дело любви)"[6, с. 512] В деле преображения мира и человека, по Соловьеву, самым трудным станет преодоление полового раскола, так как воспроизведение человеческих особей путем полового рождения есть корень его неизбежной гибели и обретение безнравственности. В.Соловьев вслед за другим философом

космического направления, Н. Федоровым, ставит первейшую задачу творческой метаморфозы половой любви как наиболее существенную в дальних горизонтах активно-эволюционного, ноосферного идеала. Существующие качества любви предстают как некие задатки для восстановления в человеке идеального образа Божия, создания какого-то нового, высшего типа связи существ этого мира. Осуществление смысла любви есть сознательная задача человечества, его главное Дело, которое заключается в создании "истинного человека как свободного единства мужского и женского начал, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви". [6, с. 513]

Таким образом, высшую задачу любви В. Соловьев видит в "общем деле" - борьбе со смертью, увековечивании и преображении личности, а также воскрешении всех умерших. Борьба со смертью это часть общего дела преобразования того извращенного статуса материального мира, в котором царит зло отдельности, непроницаемости, вытеснения и противоборства. Этот онтологический порядок, основанный на диалектическом противоречии, неизбежно порождает рознь. "Последнее слово,- размышляет В. Соловьев,- остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным законом… и люди, до конца отстаивающие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием". [6, с. 537-538]. Н. Федоров также рассматривал любовь как наиболее универсальный, могущественный и таинственный вид энергии, придавал ей важнейшее значение для осуществления высшего единства мира, построения преображенного порядка бытия. Стремясь к идеалу совершенного единства всех людей и природы, где торжествует принцип всеобщей любви, Н. Федоров в своем проекте "общего дела" включает космическую среду в любовно-преобразовательную деятельность человечества, так как для увековечивания всех индивидуальностей, необходимо, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной и включил в себя сферу космическую. Только очистившись от первородного греха, стряхнув с себя греховную, ветхую природу, человек достигнет божественно-благодатной ипостаси, уподобится природе своего Создателя и вступит на бессмертный и творческий этап бытия, когда творчество станет свободным благом в красоте и любви, распространенным во всей Вселенной. Это, по мнению Федорова, одна из самых сложных и важных задач перехода человека из периода гибельной предыстории в период действительного процветания в обществе разума и духа, не знающего ни насилия , ни эксплуатации, ни унижений личности – в период жизни общества свободы, творчества и любви. Свои идеи Федоров обосновывал с позиции религиозного мировоззрения. Однако Бога он понимал не как потустороннюю всемирную силу, творящую все " из ничего", а как внутренне присущий бытию верховный Разум, всеобщую мирообъединяющую любовь. Несводимый к природе, но неотделимый от нее, Бог действует через волю и разум людей. Создав человека,

господь предопределил ему сделаться свободным и через любовь установить взаимосвязь всего существующего в мире. Подобную мысль о неразрывной взаимосвязи человека и вселенной последовательно проводит философ-космист П.Флоренский. Человеку предстоит познать самого себя, свою сущность, и это познание, считает Флоренский, возможно через познание бесконечного космоса. Поэтому предназначение человека на Земле – раскрыть и утвердить космичность природного бытия, освободить его от царящего в мире зла. Человечество в процессе развития формирует духовный облик Земли, который вовлечен в круговорот культуры и нерасторжимо связан с величайшей ценностью бытия – любовью.

Мыслитель и художник Н.К.Рерих также несет в своем творчестве идею о единстве всех людей, всех существ на Земле, обладающих таинственным даром бытия. Человек в его представлении является сначала жителем космоса, а потом –Земли, следовательно, внутренний мир человека есть объект космической значимости. В своих произведениях Рерих последовательно развивает положение о непричинении зла живому – ни действием, ни мыслью, единственным принципом жизни называя любовь к окружающему миру, он нацеливает человечество на преображение жизни подвигами культуры. Современная цивилизация, по мнению Н. Рериха, пребывает в состоянии глубокого кризиса: "Человечество болеет сердцем. Нужно, прежде всего, оздоровить сердечную сферу, если люди желают избежать катастрофы" [1, с. 360] Выявляя неразрывную связь духовного мира с "космическим пульсом", Рерих считает необходимым возвысить осознание нравственных ориентиров на уровень космической ответственности человека за свои деяния, поступки и мысли. Для преодоления сегодняшнего, узко "материалистического развития" человеку нужно развивать в себе новейшую форму бытия – сознательно-духовную, где открывается возможность одухотворения мира и человека, а главное, сознательно-творческое преображение природы через управление духом материи. Это может быть достигнуто лишь при условии осознания особой природы человеческого сердца, которое есть проявление Сердца Космического. В Живой Этике отмечается, что для своего развития сердце нуждается в воспитании, для раскрытия его духовного потенциала нужно освободиться от эгоизма, открыть сердце красоте и любви, тогда оно станет истинным водителем жизни земной и космической. В качестве духовно-нравственного ориентира в этом развитии Рерихи называют любовь к красоте, которая есть проявление Высшего во Вселенной. "Красота в ее истинном понимании, есть тонкая и высоковибрационная энергетика. Она является не только важнейшим фактором в эволюции человечества, но и олицетворяет собой творческую силу в Космосе как таковом… Все космические Веления соответствуют этой Красоте , все проявленные формы несут в себе энергетику этой Красоты… Красота – многолика, всепроникающа, она – движущая сила нашей эволюции, ее ведущее начало" [8, с. 5]

Таким образом, стержневым принципом русского философского космизма выступает положение о единстве Вселенной и Человека, которое осуществляется через устойчивое преодоление личностного эгоизма и обретение убежденности в духовной силе любви. Эта идея нераздельности человека с бесконечной и неисчерпаемой природой формируется еще на ранних этапах развития философского и предфилософского мировоззрения.

Корни русского космизма уходят в глубокую древность. Впервые мифологическое миропонимание древних славян дает образное, синкретическое представление о любви, вкладывая в нее божественно-космический смысл и предопределенность. Космическая гармония, основанная на первосущностной энергии любви, долгое время служила образцом для гармонии человеческого устроения. Космологическое восприятие любви в мифологическом мышлении славян заключается в понимании любви как универсальной космической силы, означающей взаимное влечение элементов друг к другу.[5] Древние славяне считали Небо и Землю живыми существами: мужским и женским началом, супружеской парой, чья любовь и породила все живое. Бог неба – Стрибог, что означает в переводе на современный язык "отец - бог", именно он дал людям первые законы, в частности , закон единобрачия. Одним из самых почитаемых и любимых богов у славян был сын Неба и Земли Огонь. В древние времена Огонь был поистине центром того мира, в котором проходила вся жизнь человека. Именно он собирал вокруг себя несколько поколений рода – большую семью, символизируя ее нераздельную общность. В представлении древнего человека нечистая сила не смела приблизиться к огню, зато огонь был способен очистить что-либо осквернённое.

С Огнем славяне-язычники связывали возникновение людей. По некоторым сказаниям, боги сотворили Мужчину и Женщину из двух палочек, между которыми возгорелся Огонь – самое первое пламя любви.

Поклонники стихийных сил природы, древние славяне старались в своих религиозных церемониях символически выражать то же, что совершалось на небе или что желательно было усмотреть там в данное время. Подражая действиям небесных богов, они думали, что творят им угодное, и верили, что вызывают таким образом божественные силы на их творческие подвиги. Признавая Небо и Землю супружескою четою, славяне в дожде, падающем с воздушных высот на поля и нивы, видели мужское семя, изливаемое небесным богом на свою подругу, воспринимая это семя, оплодотворяясь им, Земля чреватеет, порождает из своих недр обильные, роскошные плоды и питает все на ней сущее [7]. Таким образом, вселенское мироощущение, вера в небесно-космическую предопределенность человеческой судьбы были присущи устной народной традиции.

Что касается продолжения формирования русского космизма, основанного уже на письменных источниках, то данный период в его становлении в форме философского, богословского и литературного космизма относится ко времени христианизации Руси.

В религиозном христианском пространстве космизма концепт "любовь" базируется на сакральном компоненте ментальности. В основе харизматической теории любви лежит библейское понимание любви как полученного дара, милости, благодати, которые нужно передать другому. Любящая личность – харизматическая , т.е. одаренная в нравственном смысле харизмами. Харизматическая любовь – духовный тип любви, данная Богом человеку в виде чувственной любви, она требует "возделывания", т.е. усилий, направленных на формирование любви-агапе, предполагая при этом сохранение высокого чувства собственного достоинства, любовь к себе и смирение.

Христианство принесло в мир новое понимание любви, во многом противоположное мифологическому пониманию. Главным средоточием любви христианство признает Бога. Языческий мир не ведал такого рода любви: языческих богов почитали, поклонялись им, приносили жертвы, но не любили кого-то из них как Единого, совершеннейшего Бога, как личность. Новый завет объявил любовь главным законом во взаимоотношениях человека и Бога, а любовь, в отличие от поклонения и страха, – отношение взаимное. По христианским представлениям, Бог любит людей, и свою любовь Он вполне проявил, послав в мир Своего Сына. "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, Дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него", – сказано в Евангелии от Иоанна [Ин 3, 16-17]. "... Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас..." [Рим 5, 8].

Другая важнейшая особенность христианского понимания любви состоит в требовании любить "ближнего". Согласно Новому завету, любовь к ближнему является необходимым условием любви к Богу, ступенью к Нему. "...Ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?" [Ин 4, 20].

Русская культура с древних времен восприняла христианское учение о любви и сердце. Например, в древнерусском памятнике 11 века "Слово о законе и благодати" киевский митрополит Илларион основной причиной крещения князя Владимира называет тот факт, что "взглянуло на него всемилостивое око благого Бога, и воссиял разум и сердце его"[4, с. 54]. Подобные размышления о любви сердечной нередко встречаются в древнерусских памятниках, и это не только образный строй древнерусской книжности, но и следование традиции христианского учения о любви. Однако русское православие коренным образом отличается от других направлений христианства, и это отличие в первенстве сердечно-чувственного начала в религиозном акте духовного постижения Божественной истины. Сердце в православной религии есть символ для обозначения всех чувств вообще и религиозных в частности. "Из него, - пишет русский философ К. Вышеславцев, - исходит любовь: сердцем или от сердца любят Бога и ближних… в сердце помещается такая скрытая функция сознания, как

совесть" [2, с. 58]. По мнению К. Вышеславцева, чрезвычайно характерная особенность восточного православия "состоит в том, что для него ум, интеллект, разум не есть последняя основа, фундамент жизни, умственное размышление о Боге не есть подлинное религиозное восприятие"[2, с. 71]. В русской душе поселяется идея Вселенского единства в Боге и божественной благодати. Анализируя сущность Бога в любви, русская духовность и душа интуитивно воспроизводили максиму божественной любви, воспринимая ее жертвенный альтруистический смысл.

Таким образом, первичность чувства и сердца над разумом и волей, свойственная православию, находит продолжение в специфическом мировосприятии русского космизма. Космизм – это не просто знания – донаучные или научные, а прежде всего особое прочувствование Вселенной, обусловленное самой природой русского человека, главным свойством души которого И.Ильин называет сердечное созерцание. Эта способность видеть внутренним взором предметы невидимые, духовные, "когда человеческая любовь прилепляется к объективно значительному и священному жизненному содержанию, которым действительно стоит жить и за которое стоит бороться и умереть" [3, с. 109.] Этот дар сердечного созерцания – новый акт, к нему подключаются все внутренние "силы" человека: сила чувства, сила воображения, сила мысли, сила воли, сила чувственных восприятий. Присоединяясь к разуму, сердечное созерцание дает ему проникновенность любви и творческую силу. Именно на этом пути возникает учение русского космизма, где в пределах эмпирической науки происходит не просто наблюдение над предметом или размышление о нем, но созерцание любовью его духа и живой самосути. По нашему мнению, в отечественном космизме заключено величайшее духовное наследие, не утратившее своего современного значения, так как оно позволяет получить новые позитивные и практически необходимые знания о возможностях любви, что создает основу для выхода из сложившегося кризисного состояния российского общества. Остро обнаружившийся в нашем веке кризис веры в человека, кризис гуманности по-новому поставил вопрос о природе человека, о правомерности "обожествления" природной данности человека, ее естественных границ. В создавшихся условиях, когда уникальные, высшие свойства человека, такие как разум, духовность, сердечность, большей частью поглощаются низменной борьбой за материальные условия жизни, не достигают истинного применения, мыслители-космисты берут на себя смелость утверждать неизбежность дальнейшего развития человека для обретения им "богоподобной гуманности". Объективная направленность развития живого не может прекратить свое действие на человеке в его существующей, далеко не совершенной природе. И К.Циолковский и Вернадский убеждены, что за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать "сверхсознание" и "сверхжизнь". Идеал обожения, развитый в русском космизме предполагает превозможение человеком и человечеством его наличной физической, душевной и духовной

природы и стяжение высшего, бессмертного, преображенного бытия в составе богочеловеческого единства. Путь к такому высшему человеку должен идти через обретение им истинного смысла любви.

Библиографический список

1. Агни Йога. Сердце//Врата в будущее. М.,1990
2. Вышеславцев В. Значение сердца в религии// Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1. М.1992.
3. И.А.Ильин. Собр.соч."Аксиомы религиозного опыта", т.1, М.,2002,
4. Идейно-философское наследие Иллариона Киевского. В 2 ч. Ч. 1. М.,1986.
5. Руденко А.М. Философско-антропологическая экспликация феномена любви: от классики до постмодерна. Дисс … канд.филос.наук. Ростов-на Дону, 2007.
6. Соловьев В.С.Соч.: В2 т. Т.2. М.. 1988..
7. Федотов Г.П. Мать-земля (к религиозной космологии русского народа)//Федотов Г.Л. Судьба и грехи России: В 2 тт. Т. 2. Спб., 1991. с.66-82.
8. Шапошникова Л.В. Тернистый путь Красоты. М.: МЦР,2001

Страхов А.М.

Взаимоотношение полов в философии Н.Ф. Федорова

Антропология Н.Ф. Федорова не проходит мимо взаимоотношения полов, и в этом вопросе философ проявляет редкую оригинальность.

Федоров отрицательно относится к прогрессу, который в общепринятом понимании является для него противоположностью воскрешения и связывается с похотью. В частности, для русского философа «экономико-индустриальный» прогресс состоит в создании бесполезных и даже вредных предметов пустой роскоши, предназначенных для полового соблазна и только. «…Женщина, пользуясь всеми произведениями фабрик и заводов для соблазна мужчин, заставляет и сих последних пользоваться произведениями тех же фабрик и заводов, чтобы в свою очередь путем соперничества друг с другом действовать на нее, на женщину», - пишет Федоров [4,447], вплотную перекликаясь с Л.Н. Толстым, который также обрушивается на промышленное производство с его бесполезной, а то и вредной продукцией, в основном создающее массу предметов роскоши, предназначенных для женского потребления с целью совращения мужчин, далеко не случайно эти два русских мыслителя питали самые уважитель-

ные чувства друг к другу. Герой толстовской «Крейцеровой сонаты», Позднышев, выразитель собственных представлений автора, возмущенно заявляет: «Пройдите в каждом большом городе по магазинам. Миллионы тут, не оценишь положенных туда трудов людей, а посмотрите, в 0,9 этих магазинах есть ли хоть что-нибудь для мужского потребления? Вся роскошь жизни требуется и поддерживается женщинами. Сочтите все фабрики. Огромная доля их работает бесполезные украшения, экипажи, мебели, игрушки для женщин. Миллионы людей, поколения рабов гибнут в этом каторжном труде на фабриках только для прихоти женщин» [2,153]. (Различие лишь в том, что Федоров не делает исключения для потребителей пустой роскоши – мужчин, в то время как Толстой говорит исключительно о женщинах). Очень близки Федоров и Толстой в их отношении к безнравственному, как оба они полагали, искусству, служащему половой похоти, поскольку оно ставит на центральный план половую любовь. Федоров пишет: «При забвении сынами отцов искусство из чистейшего блаженства превращается в порнократическое наслаждение, а наука из знания всеми живущими всего неживого для возвращения жизни умершим обращается в изобретение удовольствий или в бесплодное умозрение…» [3, с. 91]. Европейской «искусство одевания» (федоровский пафос против буржуазности мира направлен против Западной Европы, прежде всего против Великобритании как оплота западной промышленной цивилизации) русский философ сравивает с соответствующим пестрым оперением в мире фауны и заключает, что наличие такого искусства и есть падение нравом или «прогресс» на светском языке и падение человека – на языке религиозном. (Для Федорова религия представляется как культ предков; он, хотя и отталкивается от Православия, объявляя общее дело исполнением завета и примера Иисуса Христа, но его видение будущей церкви весьма далеко отстоит от церкви Православной).

Человека отличают, подчеркивает Федоров, чувство смерти и стыд рождения. Смерть преодолевается общим делом, воскрешением предков, а стыд рождения преодолевается опять-таки благодаря воскрешению, которое должно в будущем стать основным, а потом и единственным источником увеличения численности населения и заменить собой постыдное рождение через половой акт. «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием», - пишет философ [3, с. 81]. «…Мы не можем не сознаться в своем недостоинстве, нечистоте, ибо если мы и не от одной похоти рождаемся, то и не без нее», - отмечает он [3, с. 142-143]. В своем отношении к рождению Федоров перекликается с Н.А. Бердяевым. Последний подчеркивает в одном из своих примечаний в «Философии свободы»: «Я был поражен сходством некоторых моих религиозно-философских мотивов с религиозно-философскими мотивами Федорова. Таков прежде всего мотив отношения к предкам, к “отчеству”, сознание необходимости работать для предков и для восстановления их жизни не менее, чем для потомков» [1, с. 139]. По убеждению Федорова, размножение человека половым

путем вызывает у него помимо чувства стыда еще и взаимное истребление. Такое истребление присуще не только животным, слепой природе, но и человеку, примером чему служат многочисленные войны, причем человек сделал все, чтобы усовершенствовать средства уничтожения себе подобных. Коль скоро человек – существо вертикальное, к Богу обращенное, а не горизонтальное, в чем состоит его принципиальное отличие от животных, то процесс рождения должен стать вертикальному человеку не свойственным. Философ настолько непримиримо и категорично выступает против полового размножения, оскорбляющего человеческое достоинство, против «похоти», что даже талантливости и гениальности совершенно отказывает в наследственных основаниях. «…Гениальные люди, надо полагать, не те, которые много получили от природы, т.е. от похоти плотской, а те, которые трудом выработали себе самые способности», - пишет он [5, с. 513]. (Другой русский «космист», представитель естественно-научного крыла космизма, К.Э. Циолковский, при всей имеющейся у него враждебности к половому размножению, порождающему вредные и мешающие полезной деятельности страсти, при всех своих упованиях, что в будущем половое размножение будет преодолено, в отличие от Федорова роли наследственности в формировании гениальности не только не отрицал, но более того, исходил из близких к евгенике надежд на улучшение человечества посредством регулирования браков и запрета недостойным на обзаведение потомством, что позволит человечеству преобразоваться в «совершенную породу»).

Отказ в будущем от постыдного полового размножения человека и замену у него рождения воскрешением предков Федоров обосновывает, опираясь на идею иерархии организмов: чем ниже стоит организм на лестнице развития, тем большее для него значение имеют размножение и его органы, и наоборот. «В растениях оплодотворение есть высший, последний акт; органы оплодотворения стоят во главе растения, окружены особым блеском; в животных же этот акт теряет первенствующее значение, органы сознания и действия заменяют их, становятся на первое и самое видное место. Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение», - пишет он [3, с. 369].

В этических построениях Федорова очень важное место занимает понятие целомудрия, которое он подразделяет на «положительное» и «отрицательное». Отрицательное целомудрие (философ называет его еще и «непосредственным») – это невинность, девственность. В таком целомудрии, по мнению мыслителя, прослеживается оборонительный характер. Если в настоящее время пока и нельзя полностью отказаться от рождения, как бы оно не было очищено от всякой похоти, то следует, полагает Федоров, хотя бы соблюдать пусть не физиологическую, а душевную, нравственную девственность. Последняя, сокрушается философ, теряется у многих людей раньше девственности телесной. Заметим, что русская художественная литература подтверждает вывод Федорова многочисленными примерами, дос-

таточно вспомнить рассказ А.И. Куприна «Прапорщик армейский», где развратная Кэт сожалеет, что не замужем, а потому не может позволить себе любовную связь с понравившемся ей скромным прапорщиком (о браке с неимущем офицером у нее и мысли не возникло). Федоров в своих рассуждениях об отрицательном целомудрии поднимает очень актуальный и важный для современности вопрос. Сексуальная революция (можно вести речь применительно к России о двух сексуальных революциях – первая сопроводила социальные потрясения 1917 г., вторая, как и на Западе, началась с 60-х гг. прошлого века, проходя в советский период латентно, избирательно и вялотекущее и приобретя резкое ускорение на своем втором этапе в постсоветской России) покончила с прежним запретом на добрачные связи, которые перестали считаться безнравственными. Данное обстоятельство потребовало нового критерия половой морали взамен исходящего из физиологического воздержания прежнего (последний, разумеется, при патриархатной общественной модели и практике двойных стандартов распространялся только на женщин, но не на мужчин). И новым критерием выступает, если воспользоваться терминологией Федорова, нравственная девственность, точнее, конечно, нравственная чистота. Для повсеместного утверждения непосредственного или отрицательного целомудрия, по убеждению Федорова, следует отказаться от больших городов, обратив город в деревню (как и Толстой, Федоров усматривает примеры высокой нравственности именно в русском крестьянстве, но не в образованных и обеспеченных общественных слоях). Положительное целомудрие уже наступательно, оно развивается на основе отрицательного целомудрия, но при этом не ограничивается сведением до возможного минимума похоти рождения, а предполагает замену рождения на воскрешение.

Вышеизложенные федоровские положения определяют отношение философа к институту брака. Последний им в принципе не отвергается, однако совершенно меняются его цель и содержание. Разделение полов, убежден Федоров, оставляет человека половинчатым, и таковым человек продолжает оставаться в построенном на половой любви современном браке. Только обоюдное участие мужа и жены в общем деле воскрешения способно сделать человека по-настоящему цельным и по-настоящему нравственным существом. «В таком смысле и нужно, - пишет Федоров, - понимать христианский брак, ибо в нем половое чувство и рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением» [3, с. 149]. «Сыны, поставленные между умирающими отцами и расцветающими дщерями человеческими, не увлекутся последними до оставления первых, а дщери, поставленные между отходящими родителями и цветущими сынами, не оставляют первых ради последних; сочетание сынов и дочерей тогда только будет приближаться к своему образцу, когда союз для рождения будет превращаться в союз для воскрешения», - такую картину будущего супружеского союза рисует философ [3, с. 348].

Согласно Федорову, сближение людей мужского и женского пола должно осуществляться на основе внутренних душевных свойств, оставляющих за пределами внимания не заслуживающие такого внешние данные и прочие соображения, причем философ выступает за «междусословные», «международные» и даже «междурасовые», как он выражается, браки. Этим русский мыслитель заметно опережает свое время: тенденция к смешанным бракам в Европе начала проявляться значительно позже, со второй половины XX столетия, а для современной философу России при всей религиозной и этнической терпимости его самого и его современников смешанные браки оставались явлением редким, а в столь близких Федорову крестьянских массах по целому ряду причин и вовсе невозможным. Что касается сегодняшних тенденций и тем более отдаленных перспектив человечества, то с Федоровым в его прогнозе трудно не согласиться.

Высказывает Федоров очень справедливое замечание, касающееся важного условия заключения правильного брачного союза и не теряющее своей актуальности по сегодняшний день. «Если жених не любит родителей своей невесты, а невеста – родителей жениха, то прочность союза не может быть между ними по просто причине, что вообще по закону наследственности жених и невеста в родителях друг друга могут приблизительно видеть то, чем они будут в старости или в зрелых летах, т.е. будущность друг друга. Не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам, кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решен вопрос о браке», - подчеркивает философ [3,410]. Разумеется, такое требование руководствоваться исключительно отношением к родителям, а не «взаимными влечениями» выглядит достаточно наивно, но в рекомендации присмотреться к родителям заключен верный смысл. Действительно, в родителях потенциального супруга можно более или менее приблизительно увидеть будущий физический, психологический и нравственный облик последнего. И дело не в одной наследственности, но и в самой атмосфере родительской семьи, в сложившейся в ней стереотипах поведения, как правило воспринимаемых и в той или иной степени воспроизводимых повзрослевшими детьми – молодожены вольно или невольно будут стараться придерживаться той модели супружеских отношений, что сложилась в родительской семье, если, конечно, такая модель не вызывает у них активного неприятия (в семьях алкоголиков вырастают и убежденные трезвенники). По большому счету и такие соображения следует принимать во внимании при принятии взвешенного, всесторонне продуманного решения о создании прочного семейного союза: если брак по расчету безнравственен, да и в принципе не способен дать всю полноту семейного счастья, на которую вправе рассчитывать каждый человек, то брак по взаимной любви, пусть самой горячей и искренней, но без присутствия расчета порой бывает, о чем предупреждал еще А.И. Герцен, хрупким и непродолжительным. И хотя слишком просто свести всю гамму чувств будущих невестки и зятя к приобретаемым родственникам на «ромашковые» «любит – не лю-

бит», ведь родителей можно невзлюбить только в ответ на их неприятие выбора сына или дочери (или в ответ на плохо скрываемую родительскую ревность) без учета личных их качеств и сложившейся модели родительской семьи, но совет Федорова оснований не лишен и в ряде случаев действительно способен помочь определиться с правильным выбором.

Редкостная наивность философа проявляется, когда он ведет речь о супружеских обязанностях, среди которых наличествует необходимость общей записи мужем и женой фактов, «открывающихся из их сближения или сожительства»: «Обязанность эта налагается долгом воскрешения, потому что всякая брачная чета составляет необходимое звено в генеалогии человеческого рода» [3, с. 411]. Но, конечно, главная занятие супругов – это их участие в воскрешении, причем женщина в общем деле удостоена второстепенной роли помощницы, вдохновительницы и утешительницы мужчины. Мужчина должен заниматься добыванием средств к жизни, освоением земного и небесного пространства, собиранием рассеянных частиц предков, «женщина сумеет лучше следить за малейшим проявлением признаков жизни в умершем, наблюдать за молекулярным строением вещественной оболочки человека» [3, с. 419].

Традиционные стороны брака, такие, как рождение и воспитание детей, создание домашнего уюта, организация семейного быта, отпугивают Федорова, по убеждению которого, «чадолюбие» способно формировать не людей, а деспотов. Поэтому в будущем, пока деторождение полностью не изживет себя, заменившись воскрешением, дети станут подлежать обязательному общественному воспитанию в общинах-приходах. (Вырвать детей из душной семейной атмосферы на широкую дорогу коллективистского движения предлагалось впоследствии идеологами победившего в России большевизма, но по иным основаниям, хотя и связанным с критикой мещанства и буржуазности, которая имела место и у Федорова). Тип женщины, мир которой ограничивается детской, для философа есть тип низший, чувственный. Для А.И. Герцена ребенок, не выводя женщинумать на улицу, превращает ее в гражданское лицо, Л.Н. Толстой уважительно относится к женщине, рожающей без остановки, а Федоров скорее рассуждает в духе «новых людей» Н.Г. Чернышевского и Н.А. Бердяева. Философу привлекателен другой тип женщины, отличающийся преобладанием души и способностью к почитанию предков, «отцелюбию». Но и традиционная трактовка женского вопроса для Федорова аморальна и связывается им с пагубной спецификой городской жизни, которую он отвергает как негативный результат социально-экономического прогресса, сводящий на нет неоспоримые для философа преимущества и достоинства сельского образа жизни. «Есть еще разновидность женщин – это женщины, которые желают казаться мужчинами; быть мужчиною, быть подобными, во всем равными, равноправными мужчинам – идеал таких женщин. В основе этого стремления, конечно, лежит глубокое презрение к женской при-

роде; между тем этим ревнительницам кажется, что они возвышают женщину», - пишет Федоров [3,413].

Федоров нисколько не сомневается в перспективе создания рая на Земле, именуемого им «состоянием совершеннолетия и совершенства человечества». Современное же ему состояние общества философ характеризует как состояние несовершеннолетия, которому присущи безграничное и ненасытной сладострастие, скотские оргии, зверской истребление людьми друг друга; это состояние представляется мыслителю как «истинный ад». В таком неродственном, небратском, немирном состоянии общества рост половой любви прямо пропорционален росту взаимной ненависти однополых друг к другу – похоже, философ дружбе не оставляет места. В своей социальной теории Федоров выступает как классический утопист: в его учении налицо все признаки утопии, будь то развернутая критика современности, неоднократные обещания совершенной, «райской» жизни или мелочное расписывание подробнейших деталей будущего совершенного общественного устройства. Социализма, трактуемого как вопрос о всеобщем обогащении, Федоров не приемлет, более того, он выводит социализм из унизительного и недостойного вертикального человека полового инстинкта: увлечение чувственностью производит индустриализацию, индустриализация порождает имущественное неравенство, деление на богатых и бедных, а последнее провоцирует социализм как реакцию на такое неравенство. Получается, что все нерешенные проблемы и все негативные стороны общественной жизни, все действительные и мнимые беды человечества Федоров связывает с половым размножением, а достижение социального совершенства – с преодолением последнего, с уничтожением родотворной силы, являющейся, по убеждению философа, лишь извращением «той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление, или воскрешение, жизни разумных существ» [3, с. 440-441].

При всей, казалось бы, очевидной наивности представлений Федорова о взаимоотношении полов рассмотрение этих представлений обладает не только познавательным, но и практическим интересом: с одной стороны, отдельные мысли философа остаются актуальными и в XXI веке, с другой стороны, ряд Федоровских рассуждений способен повлиять на выработку нравственного иммунитета, столь востребованного в современной России, оказавшейся под влиянием не только позитивных, но и многочисленных негативных последствий второго этапа второй русской сексуальной революции.

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы./Н.А. Бердяев. Судьба России. – М.: Эксмо-пресс. Харьков: Фолио, 1998. – с.27-242.
2. Толстой, Л.Н. Крейцерова соната./Л.Н. Толстой. Собр. соч. в 20 т. Т.12. – М.: Худож. литер. 1964. – с.132-211.

3. Федоров, Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим./Н.Ф. Федоров. Сочинения. Философское наследие. Т.85. – М.: Мысль,1982. – с.53-441.
4. Федоров, Н.Ф. Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?/Н.Ф. Федоров. Сочинения. – с. 442-472.
5. Федоров, Н.Ф. Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь./Н.Ф. Федоров. Сочинения. – с. 507-521.
6. Федоров, Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)./Н.Ф. Федоров. Сочинения. – с. 473-503.

Некрасов С.И., Некрасова Н.А.

Нравственность как проявление космической эволюции

исходя из различного толкования понятий «мораль» и «нравственность», мы вкладываем в них различный смысл. Нравственность мы рассматриваем как атрибут человечества, который указывает на реализацию сущности человека в историческом и непосредственно-практическом плане. Она представляет собой деятельную любовь к человеку, которая раскрывает потенциально заложенную в каждом человеке в виде духовного архетипа человечества свою общественную сущность.

В своём саморазвитии нравственность проходит ряд этапов – этап элементарной нравственности, основанной на простых эмоциональных переживаниях взаимопомощи и солидарности; этап морального сознания (мораль), которое является формой обобщённого абстрактного осмысления конкретной нравственной практики; и этап осознанной нравственности или подлинной нравственности, то есть деятельности человека, которая прошла стадию осмысления. Таким образом, в морали сливаются воедино требования нравственной практики, основанные на добре и долге, с осмыслением сущности этих требований и их ценности для общества и личности. Поэтому мораль выступает по отношению к нравственности как закон.

В этике выделяются три основных подхода к определению морали: как системы внешних принуждений (со стороны природы, со стороны общества или бога), противостоящей внутренним потребностям личности; как объективной необходимости существования общества и человека, по-

могающей рационально ограничить естественную природу человека и раскрыть подлинную сущность человека; как духовной первоосновы мироздания, надличностного духовного феномена, потенциально заложенного в человеке стремления реализовывать идеал путём системы житейских ограничений, выступающих разновидностью испытаний человека на пути к совершенству. Представители последнего подхода к определению сути морали считают её не просто системой объективных принуждений, а внутренней потребностью самого человека.

Если первый (антропоцентрический) подход выводит мораль из самой природы человека, второй (социоцентрический) подход выводит её из общественной природы, то третий (космоцентрический) – рассматривает её как разновидность закона природной самореализации.

Космоцентрические концепции морали имеют свою длительную историю в истории этической мысли (о наличии космоэволюционных идей в древнекитайских и древнеиндийских культурных традициях мы уже говорили в первой главе нашей работы). Первым в ряду античных космоцентрических воззрений можно назвать стоицизм, который утверждал концепцию единой природы, в основе которой стоит бог – логос – разум. Эту мысль продолжил Спиноза, утверждая, что человек составляет интегральную часть природы и подчиняется действию её законов; что существует «общий естественный порядок, часть которого составляет человек» [10, с. 311].

К этой же концепции с определённой условностью можно отнести и категорический императив Канта, который считал его всеобщим законом природы. Так, одна из формулировок закона гласит: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [7, с. 261]. Кроме того, Кант говорит, что природа не может иметь своим законом уничтожение жизни, иначе она противоречила бы самой себе [Там же]. Продолжая его мысль [7, с. 391-392], можно заключить, что смысл и направленность истории общества заключается в реализации цели природы, а все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития.

В русской этической мысли идеи космоцентризма утверждал, прежде всего, В. Соловьёв своими идеями о божественности добра и всеобъемлющей любви, проявляющейся в стремлении всех форм космической жизни к единению. Нравственный долг человека, по Соловьёву, заключается в проявлении своего потенциального богоподобия и в следовании по пути восстановления утраченного в мире всеединства. Личное нравственное совершенствование неотделимо от деятельности по социальному единению с природным окружением через гармонизацию и одухотворение природной жизни, проявление её творящих энергий [8, с. 118]. В целом же русскую этику можно назвать «соборной этикой», а её отличительной особенностью – глубинный экологизм. Так, русская этическая мысль сходилась на том, что человек отвечает за эволюцию всего живого Космоса, он должен познавать вселенские законы Жизни и на этой основе творчески и бережно управлять

природными процессами в планетном, а в перспективе – в общекосмическом масштабе. Соборное единение человечества и нравственное развитие личности – важнейшие факторы глобальной эволюции Вселенной.

Интересна в космоэволюционном плане идея А. Бергсона (в его книге «Творческая эволюция») о творческом «жизненном порыве», являющемся движущей силой космической эволюции. Он также высказывает мысль о том, что в будущем мораль будет связана с рождением эволюционно нового вида людей, способного непосредственно воспринимать и передавать другим людям центральную идею эволюции Вселенной – «любовный порыв», единение во всеобщей любви.

Особый интерес для идей космоэволюции применительно к нравственным проблемам представляет «Живая Этика» (Агни-Йога), связанная с именами Николая и Елены Рерих. Основная её мысль – утверждение направленной эволюции как основной признак бытия единой Вселенной. В ней высказывается идея о будущем переходе человека к качественно новой ступени своего развития на основе формирования нового сознания, синтезирующего интеллект и нравственность с превалированием второго. В «Живой Этике» утверждается также мысль о наличии «психической энергии», как праэнергии, из которой возникают все другие виды человеческой энергии. Каждый человек преломляет её через себя и как бы рассеивает через линзу, отдавая в пространство. При этом роль линзы играет его нравственность. Таким образом, нравственность каждого человека оказывает влияние на весь окружающий мир [1, с. 46, 75, 74].

Мы выступаем сторонниками третьего подхода к определению сущности морали, считая её претворением космоэволюционного закона оптимальной целесообразности на уровне человеческого существования. Такая трактовка морали наиболее полно отвечает требованиям сегодняшнего дня и данным научных исследований, особенно в русле становления новой научной парадигмы мышления, связанной с бурным развитием синергетики, как основы этой парадигмы.

Человек – часть единого Универсума, где действуют единые для всех его элементов законы – законы Вселенной. Поэтому человек подчиняется этим законам, так как всей своей жизнью, разумом и деятельностью включён в эволюцию Вселенной. Суть этой эволюции заключается в непрерывающемся восхождении к совершенству (Абсолюту). Человеческое сообщество – качественно новая ступень этой эволюции, новообразованием которой можно считать человеческий разум, способный к осмыслению окружающего мира и его явлений, к самоорганизации своей жизнедеятельности, к самоконструированию и трансцендированию, то есть к духовности.

В ноосфере информационные процессы осуществляют более высокий уровень организации – системообразующий. Информация реализуется в энергетических структурах, которые формируют вещественный субстрат. Информация качественно преобразует и вещество биосферы, образуя техносферу.

Переход биосферы в ноосферу – закономерный процесс и связан с перераспределением функций биосферы. Ноосфера уже берёт на себя функции единого системообразующего начала. Так, И.В. Дмитриевская высказывает интересную мысль о том, что системная взаимосвязь информации, энергии и вещества в ноосфере выражается в виде основного информационного закона: информация генерирует энергию, а энергия структурирует вещество. Библейское высказывание «вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» можно интерпретировать как метафору, символизирующую возникновение ноосферы, творение вещества с помощью информации» [3, с. 22].

Ноосфера как относительно самостоятельное явление не обладает реальностью. Но она существует как понятие, имеющее атрибутивное свойство. Если информация несёт жизнесозидающую функцию, сохраняя биологическую целостность, усиливая социальную адаптацию и создавая новую целостность системы, то можно говорить о её ноосферности.

В этом плане интересные выводы сделали учёные, исследующие полевую природу сознания. Так, А.П. Дубров и В.Н. Пушкин пишут: «Общая схема развития информационных процессов в живом будет иметь связующий вид. На первой стадии – всеобщая информационная взаимосвязь организма с миром, являющаяся условием растворённости отдельного организма в единой системе – биосфере. Возникновение обособленных… организмов приводит к отрицанию такой глобальной связи с миром… Духовное развитие человека приводит к развитию этой всеобщей связи, но уже на высшей ступени» [4, с. 131].

Человек, как явление духа, в своём саморазвитии прошёл, как мы уже говорили, все этапы развития сознания – ум, рассудок и разум. При этом умственному этапу духовного развития человечества соответствует этап действия элементарной нравственности, рассудочному этапу соответствует этап развития морали, а разуму соответствует этап становления осознанной нравственности.

Таким образом, общечеловеческая мораль представляет собой своеобразную форму рассудочной деятельности сознания и являет собой свод определённых требований, которые просто предъявляет общество человеку для собственного осмысления и свободного выбора. Первобытные табу, как разновидность элементарной нравственности, были основаны на жёстких требованиях (запретах) и не предусматривали свободного выбора со стороны членов сообщества. Мораль уже представляла собой более развитую форму сознания (рассудочную деятельность), основанную не на жёстких запретах, а на свободном осознанном волеизъявлении. Каждому моральному требованию придавалась не простая смыслоформа, в виде отдельного правила, а развёрнутое ценностное обоснование, которое предполагалось принять человеку как наиболее целесообразное. Этап же осознанной нравственности связан уже с личным самосознанием, когда человек, усваивая общественные моральные требования, самоопределяет иерархию

своих нравственных ценностей и, действуя свободно, применяет их в своих поступках, действиях и трансцендировании.

Элементарная нравственность – это этап превращения животного предка человека в собственно человека, поэтому нравственные нормы этого времени носят форму непреложных требований, которые должны были приниматься на веру, без доказательства их необходимости, для выживания человеческого общества. Мораль же начинает носить форму законов, которые требуют развёрнутых доказательств. Мораль – это теоретическое социальное обоснование, основанное на крупномасштабных обобщениях нравственной практики человечества, поэтому мораль – это уже рассудочная форма общественного сознания.

Если для проявления элементарной нравственности полем служило ещё полудикое (не отринувшее полностью своё животное материальное начало) человеческое сообщество, ибо без него нравственность ничего из себя не представляла, то с моралью дело обстоит иначе. Коль скоро человеческий разум является частью Вселенной и человеческий разум включён в её информационное поле, то на уровне рассудочной деятельности человека (когда человек уже отказался от своего животного начала) его разум уже начинает воспринимать законы Вселенной. Поэтому нормы и требования морали можно считать проявлением законов мироздания, но в доступных для человека рассудочных конструкциях.

Человеческое сообщество – это разновидность самоорганизующейся системы. Каждая саморазвивающаяся система образует целостность, структурно делящуюся на части, причём каждая часть, самодифференцируясь от целого, порождает свою самоорганизующуюся систему, то есть создаётся по «принципу матрёшки». Человеческое сообщество является в этой системе «маленькой матрёшкой», а отдельный человек – самой «крошечной матрёшкой». Причём ранее образовавшиеся саморазвивающиеся системы мироздания потенциально содержали в себе порождение жизни, психики и сознания человека.

Каждая саморазвивающаяся система в составе суперсистемы Универсума не только генетически, но и своим существованием связана с ней, так как по-своему трансформирует все законы суперсистемы. Кроме универсальных законов самоорганизации и постоянного восхождения в мироздании также действует закон оптимальной целесообразности.

Любая самоорганизующаяся система, по утверждению В.В. Бородкина, который занимается проблемами гомеостатики (это новое направление в синергетике), осуществляет ультрастабильный поиск наиболее оптимального и наиболее устойчивого состояния [2, 80]. Причём адаптация и отбор каждой системы происходят в чёткой согласованности с общей целью, общей направленностью всей системы и с остальными её подсистемами.

Во Вселенной действуют механизмы супернаправленной эволюции мироздания, то есть в целом эволюция Вселенной имеет свою цель (Абсо-

лют), и каждая её система по-своему выполняет эту целеустановку, создавая гармонию Вселенной, что на языке синергетики называется «универсальным принципом эволюции саморазвивающихся систем». Каждая из самоорганизующихся систем характеризуется огромной сложностью, неравномерностью и динамично развивающейся структурой. Устойчивость их достигается за счёт постоянного изменения, которое возникает в результате возникающих всё время противоречий. Без разрешения противоречий не было бы изменений, а значит – и устойчивости системы. Гибель противоречий – это гибель самой системы.

Итак, закон оптимальной целесообразности Универсума в условиях социума проявляется в виде законов морали, ибо именно они являют собой механизм оптимальной саморегуляции общественной самоорганизующейся системы. Действия людей определяются их субъективными интересами. Мораль же выступает как требование соблюдать нравственные нормы в процессе реализации этих интересов. Мораль проявляет себя как признание личностью за другими людьми таких же прав, каковыми она сама обладает.

Духовно-нравственное отношение Я к Другому, во-первых, проявляется в мотиве поступка как бескорыстие, которое не требует присутствия внешнего побуждающего агента; во-вторых, не связано с получением предметно-материальных желаний; в-третьих, не имеет никаких барьеров на пути к Другому человеку; в-четвёртых, становится глубинной потребностью человека; в-пятых, не сдерживается никакими ситуациями; в-шестых, осуществляется в виде веры, надежды и любви к этому другому во внутреннем мире личности.

В этой связи моральная установка выступает как установка на добровольное следование некоторому свободно выбранному образцу поведения. Мораль – это свод основных законов жизнедеятельности людей, которые удерживают человека в рамках, нарушение которых несёт вред и нарушает реализацию жизненных интересов других людей. Нравственные обязанности по отношению к другим людям основаны на общечеловеческом «законе права». Человеческий долг состоит в том, чтобы глубоко уважать права других. «Если бы все уважали права другого, – писал И. Кант, – тогда не существовало бы страдания в мире, кроме лишь того, которое возникает не из попрания права, например, такого, как болезни, несчастные случаи» [6, 306]. Поэтому мораль как теоретически осмысленные социальные требования, а нравственность как их практическая реализация являются основой принципа рациональной саморегуляции общественного организма. Именно законы морали, а не права, или другие социальные законы, отражают саму суть, саму направленность общественной системы. Поэтому мораль выступает как закон развития мироздания в условиях социума: утверждение духа возможно только путём осознанного развития кооперации и единения всех членов сообщества, что и заложено в архетипе человечества и проявляется в ценностях любви как стремления человека к целостности (что также нам предстоит ещё осветить в нашем исследовании). Никакие другие социальные зако-

ны не выражают так самой сущности человека как общественного существа, как законы морали.

Таким образом, мораль и её законы выступают проявлением универсального закона целесообразности в условиях человеческого общества. Значит, моральные законы – это законы космической рациональности. Поэтому мораль и нравственность являются ядром человеческой духовности. Без соблюдения законов морали и претворения их в жизнь путём совершения нравственных поступков в человеческой жизнедеятельности утверждение духовности в обществе невозможно. Безнравственность и духовность несовместимы: не может быть безнравственной духовности. Бездуховный – значит безнравственный и наоборот. Поэтому все человеческие ценности обязательно пропускаются каждым человеком сквозь призму собственно нравственных ценностей, сформированных на основе общечеловеческих, и лишь потом получают право на своё существование в обществе.

Интересны синергетические исследования, проведённые А.И Субетто [11, с. 102], которые доказывают, что закон кооперации выступает законом прогрессивной эволюции. Значит, законы морали как законы, утверждающие принцип кооперации человечества, являются законами прогрессивной эволюции мироздания. Причём, как утверждает Субетто, интеллект человечества «возможен только как нравственный интеллект, синтезирующий в себе Истину, Добро и Красоту, и должен включать в себя Нравственность и Духовность, потому что без этих своих измерений он не может выполнять функции управления будущим в парадигме социально-природной гармонии» [9, с. 126].

Духовность, имманентно заключая в себе нравственность как проявление закона оптимальной целесообразности эволюции Вселенной, выполняет функции упорядочивания социального бытия и саморазвития социального организма на основе принципов соборности (очеловечивания) и одухотворения человека.

Так, В.П. Казначеев утверждает, что эволюция альтруизма основана на генетических особенностях всего живого, прогрессивно развивается путём упорядочивания среды своего обитания [5, с. 139]. Поэтому отказ от эгоизма в межчеловеческих отношениях и от антропоцентризма в отношениях с природой является утверждением в жизни основных нравственных принципов.

Библиографический список

1. Агни-Йога: В 3 т. – Самара, 1992. – Т. 1.
2. Бородкин, В. В. Диалектика, гомеостатика и способы самоорганизации систем / В. В. Бородкин // Гомеостатика живых, технических, социальных и экологических систем. – Новосибирск, 1990.
3. Дмитревская, И.В. Ноосферный диалог: системно-герменевтический анализ / И.В. Дмитревская // Вестник Ивановского государственного университета. – 2001. – №2.

4. Дубров, А.П. Парапсихология и современное естествознание / А.П. Дубров, В.Н. Пушкин. – М.; СПб., 1989.
5. Казначеев, В. П. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения / В. П. Казначеев, Е. А. Спирин. – Новосибирск, 1991.
6. Кант, И. Из «Лекций по этике» / И. Кант // Этическая мысль. – М., 1988.
7. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант. – СПб., 1995.
8. Лосев, А. Ф. В. С. Соловьёв / А. Ф. Лосев. – М., 1994.
9. Слободчиков, В. И. Реальность субъективного духа / В. И. Слободчиков // Человек. – 1994. – № 5.
10. Спиноза, Б. Избранные произведения: В 3 т. / Б. Спиноза. – М., 1953. – Т.1.
11. Субетто, А. И. Закон кооперации / А. И. Субетто. – СПб.; М., 1977.

Миронов Д.А.

Космическая этика К.Э. Циолковского

Этические воззрения К. Э. Циолковского раскрываются перед нами в следующих произведениях: «Любовь к самому себе, или истинное себялюбие» (1928), «Этика, или Естественные основания нравственности» (1929) и «Научная этика» (1930). В них Циолковский делает попытку оправдать нравственные ценности с точки зрения космоса, который, по его мнению, плотно заселен разумными существами. «Населенность вселенной есть абсолютная, хотя не фактическая истина»[1, с. 159]. Наиболее полно эта мысль нашла свое воплощение в тексте «Научной этики» – своего рода, программном манифесте космической этики.

Циолковский исходит из представления о единстве материи и утверждает себя материалистом. «Я ни на миг не выхожу из идей единства (монизма) и материальности»[1, с. 158]. Однако он тут же оговаривается и уточняет свое понимание материи. «Я исхожу из принципа бесконечной сложности материи, которая, в свою очередь, вытекает из бесконечности времен, т.е. из того, что вселенная всегда была и потому вечно усложнялась»[1, с. 158]. Далее, исходя из мысли о бесконечности вселенной, он распространяет это воззрение и на жизнь на земле. «Заметим, что наш мирок, в общем, бессмертен, как бессмертна земная жизнь»[1, с. 160]. Постулировав универсальность жизни как во вселенной, так и на земле, он идет еще дальше – распространяет идею бессмертия и на человека, который в настоящий момент бессмертным, конечно, не является, но принципиально может и в будущем обязательно будет обладать таким качеством с помощью разумного овладения своей природой. «Если бессмертно земное человечество, и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и едино существо в своей прозрачной оболочке!

Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть! Я уверен, что зрелые миры вне Земли давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами... Всякая часть вселенной, т.е. всякая материя, может принять форму живого и даже бессмертного существа»[1, с. 160]. Раз бессмертна материя во вселенной, то почему бы и человеку не быть бессмертным. Для этого ему нужно заняться собственным саморазвитием, чтобы раскрыть потенциальные возможности своей природы. Здесь появляется идея перфекционизма, которая возводится в ранг космической ипостаси. При этом его космический перфекционизм базируется не на мистико-оккультном опыте и не на каком-либо философском мировоззрении, а на «гипотетической логике естественно-научного мировоззрения»[2, с. 209].

Человеку свойственно стремление к счастью, гармонии и совершенству, потому что и во вселенной царит счастливая жизнь, которая достигает высшего совершенного блага вследствие бесконечного развития разума. «Вся вселенная полна жизни совершенных существ, которая ожидает и Землю, и другие немногие планеты незрелого возраста»[1, с. 170]. Земля же попросту еще не готова к счастью и гармонии из-за недоразвитого разума. «Земля не дозрела. Много миллионов лет впереди ждет человечество до его дозревания. Большинство же планет дозрело и содержит совершенную породу, управляемую еще более совершенными существами»[1, с. 183]. Чтобы созреть до понимания этической сущности вселенной и самому стать совершенным, человеку нужно вспомнить и заново оправдать для себя базовые нравственные ценности гедонизма, утилитаризма, разумного эгоизма, как это не покажется странным. Человеку присуща любовь ко всему, и она исходит из себялюбия. «Есть только любовь ко всему чувствующему, вытекающая из истинного себялюбия»[1. с. 186]. Человек, являясь «чувствующим атомом» вселенной, имеет шанс воплотить в себе совершенные формы жизни с помощью развития разума. Человек же разумный, в конце концов, «понял субъективную непрерывность и бесконечность жизни каждого кусочка материи. Он понял, что, делая зло другим существам, он делает зло самому себе – в беспредельной жизни своего будущего»[1, с. 169]. «Он сообразил, что его личное благо состоит в том, чтобы нигде во всей вселенной не было никаких страданий и никакого безумия. А для этого нужно было прекратить существование всех несознательных, несчастных и несовершенных существ»[1, с. 169]. Ведь вся этика космоса к тому и сводится, что к устранению всяческих страданий. «Этика космоса, т.е. ее сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других недозрелых, или начинающих свое развитие животных» [1, с. 185]. Этика земли ни чем не отличается от космической этики. «Нравственность Земли такая же, как и небес: устранение всяких страданий. Эту цель указывает разум. Не будет кругом меня страданий, – и я тогда не подвергнусь им в этой или бесконечной будущей жизни»[1, с. 187]. И универсальная эта этика есть ре-

зультат развития самосознания человека. «Когда на планете, с самозарождающимися существами, последние достигают хотя бы слабой степени самосознания, то появляется этика – борьба с ошибками, стремление к совершенству, к уничтожению мук»[1, с. 187].

И тут возникает парадокс: если вселенная и человек так совершенно устроены и содержат в себе неизмеримый потенциал дальнейшего совершенствования, почему тогда жизнь на земле до сих пор полна страданий, несмотря на то, что разумность возрастает, если судить по успехам науки и культуры. К. Э. Циолковский отвечает следующим образом: «всякое уклонение ко злу или страданиям тщательно исправляется. Каким путем? Да путем подбора: плохое или уклонившееся к дурному, оставляется без потомства»[1, с. 186]. Он допускает существование в столь совершенной вселенной страданий «ввиду возможности регрессивного развития существ». Несовершенство земной жизни есть тот факт, который должен быть преодолен селективным способом и тогда «породы людей будут искусственным подбором улучшаться и достигнут невообразимой умственной и нравственной высоты»[1, с. 188].

Однако при всей оптимистичности данного вывода, представляется проблематичным практическое решение поставленной задачи, равно как и с трудом верится в то, что на земле когда-нибудь повсеместно будет иметь место всеобщая разумность. Проблемы экологии и социально-экономическая неустроенность во всем мире лишний раз только подтверждают скорее пессимистический прогноз по поводу будущего человечества.

Но учение К. Э. Циолковского, тем не менее, интересно для нас сегодня тем, что он строит свои умозаключения не столько на строгой логике, но на воображении и интуиции, что не характерно для научного мышления сегодня. Его оптимизм базируется на гуманистическом пафосе в отношении оценки совершенства человеческой природы. Человек во вселенной является не просто частью материи, что бесспорно, но частью разумной материи, а разум, конечно же, намного превосходит материю и таит в себе по большей части одни загадки, ко многим из которых человек еще и не приближался. Признать духовную природу человека Циолковскому не позволило материалистическое мировоззрение, поэтому он предпринял попытку расширить понятие материи с помощью воображения и фантазии, что традиционно позволяют себе так называемые «чистые материалисты».

Нам же дорога вера Циолковского в человека и его возможности, способность совершенствования, неизбежность развития разума и осознания сложности устройства этого мира. Он оставил нам огромное наследие трудов и идей, которое и сегодня способно помочь каждому, кто захочет стать и быть человеком космоса, человеком вселенной.

Библиографический список

1. Циолковский К.Э. Научная этика. Очерки о вселенной. – Калуга: золотая аллея. 2001.

2. Назаров В.Н. История русской этики. – М.: Гардарики. 2006.

Тарновский К.Ю.

Любовь как сила нравственного преображения в философии В.С. Соловьёва и Н.Ф.Фёдорова

Одной из центральных идей космизма – как русского (В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, А.В. Сухово-Кобылин и др.), так и мирового (П. Тейяр де Шарден и др.) является идея нравственного преображения человека при помощи разума и любви. Человеческий разум способен изменить и человека, и окружающий его мир, поставив их на новую ступень развития. Однако нынешний, сегодняшний человек слишком слаб, ему не хватает интеллектуальных и, главное, нравственных сил для преображения. Источник этих сил – в восполнении человека, в дополнении его собственной сущности сущностью Другого – преобразиться должен не один человек, но человечество в целом. Взгляды на средства и методы соединения с Другим разнятся у философов-космистов, и могут быть сведены к двум точкам зрения: восполнение путем материального прироста и прироста знаний (В.И. Вернадский, Н.Ф. Федоров) и восполнение через любовь (В.С. Соловьев).

Так Н.Ф. Федоров рассматривает восполнение как «воскрешение предков» путем нахождения (в почве, в космосе) и соединения неких клеток, хранящих в себе информацию о тех или иных чертах характера наших предков. Необходимо как можно точно познать черты, унаследованные нами от каждого из предков, ибо «чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей» [1, с. 74]. Воскрешение предков есть, главным образом, «собирание вещества», мельчайших, но материальных частиц, оставшихся от умерших предков. Несмотря на то, что эти частицы могут быть еще более мелкими, чем атомы, было бы ошибочным полагать, считает Федоров, что они недоступны познанию. Таким образом, концепция «воскрешения предков» зиждется, прежде всего, на вере, уверенности в осуществимости задачи. Ее выполнение направлено на достижение родства между всеми людьми, что обеспечивает всеобщее, а не индивидуальное, спасение.

Иным образом, хотя и на похожих основаниях, строится теория преображения человека у Соловьева. В отличие от Федорова, он полагает, что «вещество само по себе - это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движение» [2, с. 540]. Здесь деятельной силой восполнения становится любовь, которая должна помочь человеку

преодолеть раздробленность вещного мира, его непроницаемость в пространстве и во времени – т.е. такое положение, при котором всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего а «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга» [2, с. 540]. Уже у животных, замечает В.С. Соловьев, существует подобие всеединства, но образ восполняющего Другого здесь ограничен таким же единичным телом и подразумевает лишь восполнение телесное, посредством размножения. Подлинное же, духовное восполнение доступно только человеку. Любовь в данном случае выступает как средство достижения всеединства, и она напрямую противопоставляется *разделению* – ведь если ложное существование вещей есть их чисто материальное существование (когда «два тела не могут занимать зараз одного и того же пространства»), то истинность существования выражается в том, чтобы жить Другим, жить в другом как в самом себе, находя в другом восполнение и обновление своего собственного существа. Соловьев поддерживает точку зрения Федорова, утверждавшего, что подлинным спасением может быть только спасение человечества в целом, а не конкретного человека, и любовь, по Соловьеву, есть сила и средство такого спасения: через обновление каждого конкретного человека восполняется все человечество, продвигаясь по пути прогресса. По сути, любовь оказывается, таким образом, движущей силой прогресса, тогда как у Федорова прогресс, наука, «собирание клеток» служит основой духовного единения.

Если у Соловьева любовь призвана, прежде всего, освобождать человека от эгоизма, помогать ему выйти за пределы собственного неполноценного «Я», то у Фёдорова этому служит понятие родства. Избегая термина «любовь», Федоров в гораздо большей степени обращает внимание на родство – ибо оно объединяет не двух людей (а любовь первоначально объединяет именно двух), а всех вместе; родство, замечает Федоров, стоит как бы над эгоизмом и над альтруизмом, являясь в то же время «синтезом эгоизма и альтруизма». Принцип родства заключен в соединении двух слов: «мы» и «все». «Родство есть мы; для него нет других в смысле чужих: для него все - те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся. Когда все будут чувствовать и сознавать себя во всех и таким образом, что даже дальние станут близкими, получится многоединство» [3, с.238]. У Соловьева движение от смертного и единичного «Я» к всеединству может быть выражена в цепочке: нравственное совершенствование => любовь к индивидуальному => нравственное совершенствование => любовь к общему (всеобщая любовь, как принцип) => всеединство. У Фёдорова же связь оказывается несколько иной: научное совершенствование => воскрешение предков => всеобщее родство => всеединство (или многоединство, в терминологии Фёдорова). Иными словами, восполнение человека здесь достигается, минуя фазу индивидуально-опредмеченной любви.

Важно отметить, что Федоров, кроме того, отрицает чувственность, призывая к полному целомудрию. Соловьев же (и в еще большей степени Бердяев) видит в ней основу для любви вселенской. Именно супружеская, половая любовь является базой вос*пол*нения и базой для любви вообще, движение здесь идет от конкретного к абстрактному. Не реализуясь в другом, человек остается половиной, долженствующей обрести целостность через соединение с Другим, восполниться через него. Любовь, лишенная конкретного существа, человека, ущербна, ибо в ней нет равенства объекта и субъекта любви: объект ему либо толком не известен, либо неравен субъекту (например, абстрактная любовь к Богу). «Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она и есть необходимый предмет любви» [2, с. 519] – отмечает автор теории всеединства. Потому и бессмертие понимается Соловьёвым несколько иначе, чем Фёдоровым – если Фёдоров, используя «собирание вещества» для воскрешения предков, не нуждается в материи для построении своего нового человека, то Соловьев трактует бессмертие как вечное со-совершенствоваие духа и тела, которое происходит в том числе и в любви: ведь любя конкретного человека, любящий делает это как бы в двух измерениях – с одной стороны, он любит самого человека, но с другой – этот человек наделен идеальными свойствами, которые являются источником совершенствования для субъекта. Соловьев настаивает на необходимости материального воплощения объекта любви и сохранении материальной природы человека вообще, ибо природа и социальный закон так же естественны на своём месте, как и дух, и становятся противоестественными только если берутся отдельно от высшего и полагаются вместо него.

Как и воззрения Федорова, концепция обновления человека любовью Соловьева также базируется, прежде всего, на вере. Формулировка почти одинакова: ср. «как ни велик труд, который предстоит при восстановлении рассеянного вещества, не следует, однако, отчаиваться, что и те мельчайшие частицы, кои, по сказанию проникавших в них мыслью (занимавшихся вычислением величины атома, как Крукс, Томсон), заключают в себе столько еще более мелких частичек, сколько в земле может уместиться пистолетных пулек, не нужно думать, что и эти частицы не откроют нам своих недр» (Федоров, [1, с. 75]) и «даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и безуспешным стремлением в мире животных. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле. И если огромные мировые периоды - свидетели неосуществленного разума - не помешали ему наконец осуществиться, то тем более неосуществлёность любви в течение немногих сравнительно тысячелетий… не дает права заключить что-нибудь против ее будущей реализации" (Соловьев [2, с. 512]). Однако вера эта особого свойства, и вряд ли можно говорить о ней как о чисто религиозной вере христианина. Скорее, это некая мистическая смесь первоначальной веры

в Христа (с сопутствующими этому эсхатологическими и провиденциалистскими представлениями) и веры в прогресс, в научные, интеллектуальные и (не в последнюю очередь!) нравственные ресурсы человечества. Усиление этой «второй» веры найдет воплощение во взглядах естественнонаучных космистов - В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, и оправдает себя открытиями естественной науки XX века. Космизм Соловьева, Федорова двигался, как сейчас можно заметить, от христианства через мистику к естественной науке, и христианские идеи преображались уже первыми философами-космистами. Их религиозность, неоднозначная, далекая от канонов православия, подводит нас к некому парадоксу космизма, на котором мы в завершение кратко остановимся.

Кажущаяся религиозность космистов на самом деле является, по сути, противоположностью самой себя. И Соловьёв, и Федоров были глубоко религиозными людьми, однако сама эпоха была направлена на то, чтобы их религиозность претерпела значительные изменения, переродилась. Православная церковь в России к концу XIX века во многом переживала кризис – последний был связан и с новыми естественно-научными открытиями и теориями (в первую очередь, дарвиновской теорией естественного отбора), и социальными обстоятельствами, в которых церковь не могла более выступать примирительной, нравственной и прогрессивной силой (ее место занимали нарождавшиеся политические объединения, многочисленные философские и поэтические кружки, объединения). Соловьёв, Федоров и менее известные космисты (например, А.В. Сухово-Кобылин) подготавливали почву для обновления религии. Говоря прямо, в учении космистов объектом сакрализации выступает уже не Бог, а человек, максимально одухотворенный, но все-таки человек. Парадоксальность состоит в том, что, желая видеть человечество максимально обновленным и одухотворенных, приближенным к Богу, космисты, по сути, отменяют необходимость божественного в последующем.

Наиболее заметна эта парадоксальность у Н.Ф. Федорова. Так, он отрицает смерть, считая ее главной разрушительной силой на пути эволюции, но отрицает также рождение и половой инстинкт. Федоров говорит о победе над природой, но победа эта совершается как бы через отрицание любви, отрицание восполнение и, в конечном счете, отрицание самой человеческой природы. Целомудрие, которое Федоров выдвигает как одно из условий эволюционного восхождения человека, на деле означает отказ от человека вообще – об этом помнит и сам философ. Преображенный человек не должен рождаться через нарушение целомудрие, более того, он должен «сделаться нерожденным, т. е. восстановляя из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в котором все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи материальным, ничем не отличается от духа» [1, с.73]. Здесь, однако, кроется парадокс, упомянутый нами выше – с одной стороны, такой обновленный человек перестает быть человеком, так как теряется чувственность, будучи

материальным, он, строго говоря, не будет нуждаться в материальности. С другой стороны, становясь сам духовной субстанцией, он не будет нуждаться в другом духовном образовании, т.е. в Боге. Именно поэтому космизм, формально не отрекаясь от христианской религии, на деле является отчасти ее противоположностью, утверждая примат человека – однако человека обновленного. Здесь, однако, встают еще два вопроса: первый - что ждет человеческий дух после такого обновления? Не окажется ли полностью духовный человек Федорова вывернутым наизнанку «сверхчеловеком» Ницше, его зеркальным отображением? Проще говоря, не приведет ли такое совершенствование человека к его исчезновению как вида? И, наконец, последний вопрос – может ли нынешний человек говорить, пусть и гипотетически, о человеке будущего, пользуясь человеческой, «слишком человеческой» терминологией? В исследованиях замечалось, что символическая связь между человеком (микрокосмом) и космосом поддается больше иррациональному познанию, т.к. нельзя быть уверенным, что разумом можно понять сам разум, его космическую суть и предназначение [4, с.8]. В том, что такая попытка и Соловьевым, и в еще большей мере Федоровым была сделана – еще одно подтверждение того, что космизм является не столько раскрытием христианской религии, сколько самостоятельной мистически-религиозной школой.

Библиографический список

1. Русский космизм. Антология философской мысли. Составление и предисловие к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой. М., «Педагогика-пресс», 1993. 368 с.
2. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1990. 822 с.
3. Фёдоров Н.Ф. Сочинения. М., «Раритет», 1994. 416 с.
4. Шлёкин С.И. Русский космизм. В 4 ч. Ч.1. М., 1997. 57 с.

ЧАСТЬ 5. РУССКИЙ КОСМИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Базалук О.А.

Философия образования. Формирование личности планетарно-космического типа

«Расцвет и цель настоящей философии есть педагогика в широком понимании — в качестве учения о формировании человека»

Вильгельм Дильтей

Необходимость развития предмета «философия образования» и введение его в курс высших учебных заведений обусловлена целым рядом причин, среди которых выделим следующие [1]:

Во-первых, необходимостью осмысления кризисного положения системы образования в связи с переходом общества от одной стадии развития к другой, что предусматривает новую классификацию и отбор предметного содержания знаний, которые обеспечивают информационный арсенал совершенствующейся личности и ценностно-смысловое обоснование ее деятельности.

Во-вторых, актуальностью новых общечеловеческих ценностей требующих формирования нового типа личности не зацикленной на внутрипланетарной деятельности, а мыслящей более масштабными категориями, охватывающими близлежащий космос.

В-третьих, по мнению В. Лутай, сущность кризиса современной системы образования заключается не только в «неготовности решать глобальные общечеловеческие проблемы, но и в отчужденности от индивидуальных интересов большинства людей, их непосредственных переживаний» [13, с. 26.]. Поэтому философия образования призвана не только глубоко исследовать как глобальные общечеловеческие проблемы, так и индивидуальные интересы людей, но и находить гармонию взаимоотношений между ними.

В-четвертых, потребностью создания дополнительных специально организованных систем передачи культурного опыта в условиях постоянно совершенствующейся общенациональной системы воспитания. Дело в том, что, в образовательном процессе сосуществуют в чем-то дополняя, а в чем-то противореча рациональный, целеопределяющий «мир разума» и иррационально-интуитивные формы знания: иллюзии, утопии, мифы, стереотипы, которые оказывают большое влияние на процесс социализации личности. Одной из задач философии образования как раз и является

совмещение рационального и иррационального во имя достижения конкретных целей по формированию образа человека будущего.

В-пятых, философия образования направляет и корректирует эволюцию процесса образования, используя наиболее передовые исследования других научных дисциплин, напрямую не связанных с педагогической деятельностью. Философия образования формирует «образ» человека будущего, тем самым, направляя и содержательно наполняя педагогику новыми знаниями, методами, способами, целями, которые в последствии через процесс образования входят в основу формирующейся внутренней системы взглядов конкретного поколения.

По мнению А. Запесоцкого возросший интерес исследователей к философской проблематике образовательной деятельности вызван, прежде всего, объективной и теперь уже осознаваемой обществом ролью образования в решении глобальных проблем. [7]. В последнее время образование начинает рассматриваться как стратегически важная сфера жизни общества. Являясь фундаментальным условием осуществления человеком своих гражданских, политических, экономических и культурных прав, образование признается как важнейший фактор развития и усиления интеллектуального потенциала нации, гаранта ее самостоятельности и международной конкурентоспособности. Качественное образование способствует развитию демократии и общественной солидарности за счет того, что формирует в обществе отношения терпимости и милосердия, воспитывает хорошо осведомленных граждан, которыми нелегко манипулировать с помощью демагогии и лозунгов.

Как отдельная сфера научной деятельности философия образования возникла в XIX столетии в англоязычных странах, прежде всего в США [10, 11]. Активная позиция Джона Дьюи (1859–1952), которого называют «отцом американской педагогики», привела к тому, что философия образования[1] была признана как обязательный критерий компетентной и ответственной практики в системе образования. Никто до Дж. Дьюи так настойчиво не доказывал необходимость педагогической практики, основанной на философских началах. Никто из философов до него и после него не писал о системе образования так плодотворно: больше 40 монографий и 800 статей. В результате, значительное творческое наследие Дж. Дьюи на англоязычном пространстве принимается как фундаментальная аргументация идеи, что педагоги-практики должны изучать образовательную философию как потенциальную основу всей образовательной мысли и практики.

Несколько иное понимание философии образования в Германии. По мнению немецких исследователей у истоков возникновения философии образования стояли работы выдающегося немецкого философа, психолога

[1] И. Радионова считает, что когда мы говорим об американской философии образования, то правильнее говорить об американской философии образования и воспитания, так как американские авторы, как правило, интегрируют содержательную наполненность обоих понятий. [17]

и историка культуры Вильгельма Дильтея (1833–1911), который заложил основы гуманитарной философии образования. Данное направление философии образования выделяет два основных тезиса: «педагогика — это не наука, а искусство» и «невозможно делить объект и субъект». Наиболее ярким представителем этого направления философии образования можно назвать известного бразильского педагога, основателя так называемой диалогической педагогики, Пауло Фрейре (1921–1997), которому принадлежат следующие слова: «Человеческое существование не может быть безмолвным, оно также не может быть вскормлено фальшивыми словами — только подлинными словами питается истинно человеческое существование, словами, посредством которых люди изменяют мир. Существовать по-человечески — значит самому называть мир и изменять его» [16].

Стратегическая цель философии образования — это становление планетарно-космического (творческо-гуманитарного) типа личности как целостного объекта культуры [22, с. 34-52]. Акцентирование на «космичности» личности, с одной стороны указывает на связь с философско-гуманистической традицией, согласно которой человек и Вселенная образуют единый мир, в котором человек (микрокосм) является отражением Вселенной (макрокосма), с другой стороны, подчеркивает актуальность современных космологических концепций, пытающихся обосновать закономерное появление человека в материальном мире.

С современной научно-философской точки зрения некорректно рассматривать этапы формирования и развития личности, не учитывая закономерный характер появления человека в структуре Мироздания, потому что:

во-первых, влияние космоса на развитие жизни и цивилизации на Земле — это достоверно установленный научный факт[1]. Академик Академии Медицинских наук СССР Влаиль Петрович Казначеев (род. 1924) по этому поводу писал: «Земная сущность жизни таится в космических просторах. Противоречия человечества на Земле, его напряженность, прогресс, вероятность самоуничтожения могут быть поняты и успешно разрешены только на основе широкого понимания его антропокосмического значения» [10, с. 66];

во-вторых, без учета понимания закономерности своего появления в структуре Мироздания в значительной степени искажаются такие важные для человека ответы на вопросы: «о сущности человеческой жизни», «смысле человеческого существования», «о целях человеческого бытия», «о происхождении жизни и человека», «о перспективах развития человеческого общества» и т.п.

в-третьих, в значительной степени суживается понимание масштабов деятельности человека и общества;

[1] Классическими в этой области можно назвать работы А. Чижевского, В. Вернадского, И. Шкловского, Т. Оуэна, Д. Голдсмит, В. Казначеева и др.

в-четвертых, ограничивая свои исследования масштабами Земли, человек изначально закладывает в свое *миро-восприятие* ошибочное представление, потому что все процессы и явления, происходящие на Земле — это лишь частный аспект процессов и явлений, происходящих в космосе и, отгораживаясь от всего внеземного, человек преувеличивает значимость земных явлений, создавая предпосылки для геоцентризма, антропоцентризма, биоцентризма и т.п.

Формирование планетарно-космического типа личности как целостного субъекта культуры, возможно только используя методологический аппарат и потенциальные возможности «философии образования» как гуманитарной дисциплины. Через философию «философия образования» заимствует наиболее передовые исследования космологии, физики, нейрофизиологии, психологии и других научных дисциплин, достижения которых философия отображает через призму сложившихся и наиболее актуальных мировоззренческих концепций, а через педагогику «философия образования» привлекает наиболее передовые методы воспитания и обучения, тем самым, воздействуя на формирующийся внутренний мир подрастающих поколений.

По мнению А. Запесоцкого и В. Борзенкова, именно классическая философия породила такие характеристики образования, как целенаправленность, рациональность и саморефлексия (то есть постоянные размышления о собственной роли, функциях, задачах), нормативность и воспроизводимость (что обеспечивается с помощью набора целей обучения и воспитания, методов, средств, принципов, закономерностей, набора предметов образовательных стандартов и т. д.) [7, с. 54]. Она же определила его основную функцию — воспроизводить определенный тип мыследеятельности, способ и границы понимания мира.

В концептуально-гуманистическом плане философия образования очень близка к философии человека. Но в отличие от философии человека в философии образования доминирует *научная* информация: аксиомы, гипотезы, законы, установленная научными методами фактологическая база. Философия образования — это одновременно и научная и гуманитарная дисциплина, так как в свом исследовательском пространстве она использует методологию как научного, так и гуманитарного знания. Но привлечение информации из космологии, физики, нейрофизиологии и других естественнонаучных дисциплин, делает философию образования все же больше *научной* дисциплиной, опирающейся на жесткую аргументацию и конкретную доказательную базу.

Следует понимать, что образование (как и наука) в любом обществе выполняет две основные функции: когнитивные (познавательно-практичные) и социальные. И если когнитивные функции в большей

части универсальны[1], то социальные функции для каждого общества различны. С одной стороны, различие социальных функций образования — это необходимый культурный процесс, обеспечивающий идентификацию конкретного общества в культуре цивилизации, с другой стороны, разнообразие социальных функций системы образования без некой единой стратегической линии приводит к разобщенности человеческого общества в масштабах Земли, к деструктивности внутри цивилизации как целостного организма[2]. Системы образования, не объединенные стратегическими целями, в конечном итоге приводят к столкновению интересов и нетерпимости в обществе, милитаризации и вооруженным конфликтам. Поэтому одна из задач, стоящих перед философией образования, как *научной* дисциплиной, заключается в том, чтобы объединить социальные функции государственных систем образования, придать целостность и направленность цивилизации, при этом сохранить самобытность культуры народов, заселяющих нашу планету.

Кроме этого, философия образования отвечает на вопрос: каких ориентиров в ходе процесса образования человек хочет достигнуть — материальных или духовных, зачем необходим этот процесс, и нужен ли он вообще? Философия образования задействует свои методы и инструментарий, и в более убедительном свете преподносит всегда важную для системы образования дилемму: учиться, чтобы творить новое или чтобы уметь воссоздавать уже известное, открытое, традиционное. С точки зрения философии образования, стратегическая цель системы образования заключается в гармоничном соотношении и взаимодействии традиционных и инновационных технологий образования.

С точки зрения А. Запесоцкого, независимо от конкретных условий той или иной страны, ее социально-культурной ситуации, профиля вуза и других особенностей, декларируемые цели реформирования образования носят сугубо гуманистический характер и сводятся к следующему [7, с. 172–173]:

1. Целью общества должно быть максимальное развитие талантов всех его членов, то есть исключение посредственности и возможности создания недемократического элитаризма;

---

[1] У Б. Гершунского универсальность познавательно-практических функций образования заключается в формировании триады: Вера, Знание, Труд, с помощью которых человек открывает для себя смысл своей жизни. «Именно в этом — смысл образовательной деятельности, смысл обучения и учения, воспитания и самовоспитания, развития и саморазвития личности» [6, с. 553]

[2] Цивилизация, как целостный организм, рассмотрена в исследованиях украинского философа Владимира Павловича Беха. Он пишет: «**…идея социального организма** как раз и возникла для отражения в логической форме специфического планетарного явления, а именно: саморазвертывания социальной жизни или разумного живого вещества, которое сосуществует наряду с привычной белково-нуклеиновой жизнью или простым живым веществом». [3, с. 8]

2. Гуманистические ценности общества должны давать возможность его членам максимально развивать свои умственные способности с раннего детства до глубокой старости, обучаясь по мере изменения окружающего мира;

3. Справедливость и высокое качество образования имеют огромное практическое значение как для экономики, так и общества в целом;

4. Образование должно строиться по принципу партнерства (объединение усилий федеральных, местных властей, властей штатов, работников всех уровней образования и родителей, бизнеса и промышленности, профессиональных ассоциаций, общественных организаций местных общин и др.);

5. Образовательные реформы должны быть направлены на создание обучающегося общества с развитой системой непрерывного образования;

6. Университеты и колледжи должны принять более жесткие и поддающиеся измерению стандарты академического уровня образовательных учреждений и отношения студентов к учебе.

Практически все ученые, работающие в области философии и педагогики, отмечают принципиальную важность мировоззренческих ориентиров не только для полноценного процесса воспитания и обучения, но и для полноценной жизни человека и общества в целом[1]. Но что представляют собой мировоззренческие ориентиры, из каких составляющих они образованы, какого уровня знаний в этом направлении достигла современная наука — на все эти вопросы нам предстоит ответить. Конечным итогом нашего спецкурса будет формирование *образа* планетарно-космического типа личности, который с одной стороны, знает и понимает корни своего происхождения, с другой стороны, знает и понимает смысл своего существования.

Впервые полно и аргументировано, образ человека будущего, как планетарно-космический тип личности, представлен в книге известного французского палеонтолога, философа и эволюциониста Пьер Тейяр де Шардена (1881–1955) «Феномен человека» [20]. Хотя еще до него, по данным С. Семеновой [18], о преобразовательно-космической деятельности человека писали: Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817–1903), больше известный как драматург, но одновременно и самобытный мыслитель, автор «учения Всемира». И первый русский физик-теоретик Николай Алексеевич Умов (1846–1915), с его идеей о «силе развития», направляющей живое ко все большему совершенствованию сознания:

[1] Например, в Академии педагогических наук Украины, под руководством академика В. Кремня, разрабатывается концепция «человекоцентризма» в стратегиях образовательного пространства («философия людиноцентризму»); в Таврическом национальном университете под руководством О. Габриеляна разрабатывается новый предмет исследования: «ноосферология», рассматривающий планетарно-космический характер развития человека и общества; в Переяслав-Хмельницком педагогическом университете разрабатывается научная тема «Проблемы образования в свете новых ноосферных концепций», в рамках спецкурса «Философские проблемы биологии» рассматриваются современные модели Мироздания и этапы развития неорганического и органического мира; в Киевском национальном педагогическом университете, под руководством В. Адрущенко и В. Беха изучается планетарный характер социума, ноосоциогенез; и т.п.

«С возрастающим в ряде живых существ усложнением жизни должна поэтому возрастать и способность к творчеству и ее последовательный переход от бессознательных к сознательным актам» [18, с. 607]. И Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935), родоначальник русской космонавтики, в своей оригинальной, хотя и эклектичной, *космической философии* рассматривающий мысль и разум как важнейший фактор в эволюции космоса. Важное место образу человека будущего уделял внимание и великий русский философ Иван Александрович Ильин (1883–1954). В предисловии к своему фундаментальному исследованию «Путь к очевидности» И. Ильин писал: «Человек будущей культуры должен снова возлюбить *духовную свободу*, придаться живой *сердечной доброте*, взрастить в себе драгоценное *смирение* как источник подлинной силы, преклониться перед *тайной Божьего мироздания*, укрепить в себе *силу сердечного созерцания*, научиться *радости благодарения* и восстановить в себе *подлинную религиозность»* [8, с. 292]. А еще задолго до всех перечисленных авторов известный чешский педагог, основатель дидактики — теории образования и обучения Ян Амос Коменский (1592–1670) писал: «Всесторонняя культура духа требует, чтобы все люди имели знание о будущей жизни, воодушевлялись мечтой о ней и прямыми путями были ведомы к ней», «…следовательно, в школах нужно преподавать только то, что приносит самую основательную пользу как в настоящей, так и в будущей жизни, и даже более в будущей» [2, с. 211].

Кроме вышеназванных авторов об образе человека будущего как планетарно-космическом типе личности писали: В. Вернадский, Н. Федоров, Н. Сетницкий, А. Горский, В. Муравьев, А. Макаренко, В. Сухомлинский[1] и многие другие. Нобелевский лауреат, руководитель в свое время известного «Римского клуба» А. Печчеи писал: «Основная задача современного образования заключается в формировании человека нового качества, т.е. такого типа мировоззрения, который бы обеспечил гармоничное взаимодействие с природой и другими людьми» [14, с. 155].

Уровень развития современного знания с достаточной убедительностью раскрывает, что корни нашего происхождения уходят в развертывающуюся структуру Мироздания, и что наше будущее тоже связано с освоением сначала близлежащего космоса, а потом и просторов Вселенной.

В связи с этим цели философии образования заключается:

1. В формировании планетарно-космического *мировоззрения*, объединяющего стратегическое и тактическое мышление, знание основных процессов и явлений, происходящих в масштабах Земли и космоса,

[1] Например, у В.А. Сухомлинского по этому поводу есть прекрасная фраза: «Без научного предвидения, без умения закладывать в человеке сегодня те зерна, которые взойдут через десятилетия, воспитание превратилось бы в примитивный присмотр, воспитатель в неграмотную няньку, педагогика в знахарство. Нужно научно предвидеть — в этом суть культуры педагогического процесса, и чем больше тонкого вдумчивого предвидения, тем меньше неожиданных несчастий». [19, с. 15]

открывающего перспективы развития человеческого общества в структуре Мироздания;

2. В формировании планетарно-космического типа личности и общества, через процессы воспитания и обучения закладывая в основу мировосприятия подрастающих поколений наиболее значимые достижения в области науки, философии, культуры, техники; акцентируя внимание на формировании глобальной цели жизни человека и вытекающие частные цели; раскрывая особенности формирования и развития психики человека; способствуя полноценному раскрытию его творческого потенциала и т.п.;
3. В формировании гармоничной личности: человека умственно развитого, духовного богатого, физически совершенного, деятельность которого направлена во благо развития общества как в масштабах Земли, так и в масштабах космоса. Данная личность — это ответственный, творческий, активный человек, который с одной стороны, с уважением относится к многообразию культур, систем взглядов и методов обучения, толерантно воспринимает диалог культур, с другой — в своей деятельности учитывает стратегическую цель философии образования, призванную сплотить цивилизацию, направить на выполнение более масштабных целей, связанных с освоением космоса.
4. В формировании в системе взглядов подрастающего поколения *образа личности и цивилизации*, способного организовать качественное взаимодействие как в масштабах отдельного материального объекта Земля, так и в масштабах Мироздания; в аргументации основных аспектов предлагаемого *образа* человека будущего.

Для достижения поставленных целей используется философско-антропологическую методологию в сфере образования. Этапы формирования и использования в педагогической деятельности философско-антропологической методологии глубоко исследованы в монографии А. Запесоцкого «Образование: философия, культурология, политика» [7]. Выделим наиболее важные аспекты в аргументации Запесоцким актуальности философско-антропологической методологии в педагогической деятельности.

Во-первых, как подчеркивает А. Запесоцкий, отечественные образовательные концепции формировались в зоне пересечения двух традиций. Одна из них берет свое начало со времен Киевской Руси, вторая — общеевропейская, отражающая достижения эпохи Просвещения и немецкой классической философии (Ж. Руссо, И. Кант). Но лишь в начале XIX века феномен образования в различных социально-гуманитарных науках стал осмысляться как явление культуры, что позволило понять его функциональную наполненность. В философии XIX века образование рассматривается как сфера деятельности, непосредственно влияющая на судьбы отечества.

Тогда же был сформирован педагогический принцип «познания и самопознания человека», который можно интерпретировать как выражение

антропологической методологии. Именно в этот период известные российские педагоги раскрыли «человеческое измерение» образования. В частности, Александр Галич (1783–1848) российский психолог, эстетик, философ, преподаватель Царскосельского лицея, впервые обосновал значение философско-культурной антропологии, которая «не есть физиология, не есть и психология, <...> она есть человекознание, ибо должна объяснить и духовное, и материальное в жизни человека» [7, с. 37].

Эти теоретические положения позволили органично интегрировать наиболее прогрессивные антропологические идеи западной философской мысли. В частности, идеи свободного воспитания Ж.-Ж. Руссо были приняты и даже обогащены в рамках складывающейся отечественной педагогической традиции[1]. У ее истоков стоял основоположник научной педагогики в России Константин Дмитриевич Ушинский (1824–1870), который наполнил глубоким смыслом семантическую формулу «педагогическая антропология».

Во-вторых, как отмечает А. Запесоцкий, антропологический подход был оригинально реализован и развит в русском космизме, утверждавшем идею неразрывной связи человека с космосом, Вселенной. Центральной и глубоко антропологической идеей философии русского космизма, которая впоследствии оказала существенное влияние на осмысление сущности и целей образования, стали тезисы об активной эволюции и деятельной природе человека. Следует также отметить, что теоретики русского космизма впервые обоснованно выступили против западноевропейской концепции антропоцентризма.

Исходные принципы взгляда на человека как на активного участника космических процессов были сформулированы Николаем Федоровичем Федоровым (1828–1903) в исследовании «Философия общего дела» [21]. Он утверждал, что познавательный процесс должен быть преобразовательно-деятельным, подчеркивая, что «природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою». Но для этого «все должно быть познающим и все предметом познания». И в этом процессе критерием истины становится практика. В качестве основного предмета, считал Федоров, необходимо полагать самого человека. Необходимо изучить организм и психику человека, чтобы потом открыть тайну смерти и преодолеть ее. Оживление прошлых поколений — это сохранение ценнейшего материального и духовного опыта каждой личности. Самопознание является условием усвоения опыта всего человечества.

Представители русского космизма утверждали, что человек не должен рассматриваться в качестве пассивного существа, в роли завершенного и неподвижного объекта воспитания. Человек постоянно находится в про-

[1] Если Ж.-Ж. Руссо утверждал, что Эмиля, героя своего педагогического романа, нужно научить мыслить как философа и работать как крестьянина, то русские педагоги, не отрицая идею научения, акцентировали необходимость выявления возможностей человека. Эта идея развивается в фундаментальной работе К. Ушинского «Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии» (1868–1869).

цессе развития, меняя не только окружающий мир, но и самого себя, свое представление о себе. Человеческий разум, образовавший ноосферу (по терминологии В. Вернадского), меняет всю систему космической жизни.

Весомый вклад в развитие антропологической педагогики внес великий русско-украинский мыслитель Владимир Иванович Вернадский (1863–1945). В своих исследованиях В. Вернадский постоянно выделял пять наиболее важных для педагогического процесса аспектов:

1. Для формирования гармоничной личности необходимо знать и учитывать подлинное место человека в структуре Мироздания;
2. Человек — это закономерное явление не только в масштабах Земли, но и космоса;
3. Человек — это не только структура общества, это, прежде всего, представитель ноосферы — сферы существования разума, которую следует рассматривать как планетарное и космическое явление;
4. Изучая ноосферу и ее структуру нужно делать ставку на комплексность знания, рождающегося во взаимосвязи различных научных и гуманитарных дисциплин;
5. Нужно смотреть на образовательную систему не как на «искусственную среду», являющуюся результатом умственной, рациональной деятельности человека и складывающуюся из теорий, формул, понятий, а как на часть социального, скорее даже космического целого [4, 5].

Космо-антропологическую концепцию В. Вернадского значительно расширил и дополнил Александр Леонидович Чижевский (1897–1964). В результате исследований влияния космоса (в частности, активности Солнца) на существование жизни и разума в масштабах Земли, А. Чижевский пришел к важному для философии образования выводу о влиянии на социально-экономические и биологические процессы факторов физико-химической среды, атмосферного электричества, излучения, идущего на Землю из космоса [23, 24]. А. Чижевский доказал, что многие аспекты повседневного существования человека и общества (например, состояние здоровья, активность организма, пики заболеваний и т.п.) напрямую зависят от влияния космоса.

Теоретики русского космизма не только утверждали закономерности всеобщей связи человека и Вселенной, но и реализовывали эту связь в форме личного опыта — осваивая комплексы разнородных наук, разрабатывая планы полетов в космос, обучения поколений и сохранения всех результатов материальной и духовной культуры как основы непрерывности жизни человеческого рода. Поэтому их философские и педагогические идеи актуальны и сегодня.

В-третьих, антропологический подход в педагогическом процессе, по мнению А. Запесоцкого, был дополнен и расширен идеей совершенного бытия как равновесия (и подобия) части и целого (человека и Универсума) содержащейся в *философии всеединства.* Данное направление представляют исследования Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Е. Трубец-

кого, С. Франка, Л. Карсавина. Идея совершенного бытия, как равновесия и подобия части и целого обозначает внутреннюю форму гармонии совершенного единства и множества, все элементы которого тождественны между собой и тождественны целому. Не сливаясь в неразличимое, они образуют особый полифонический строй, в котором единство представлено как «раздельность и взаимопроникнутость» (С. Франк). Содержание категории всеединства не исчерпывается в рамках философского дискурса, сохраняя смысл, постигаемый в интуитивно-символических формах. Всеединство, как считает известный русский философ, поэт, публицист Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), — это и метод построения всеохватывающей философской системы, и универсальный конструктивный принцип.

А. Запесоцкий констатирует, что «Антропологический подход задает четкий методологический ориентир для построения конкретного процесса развития человека как личности и как индивидуальности, в единстве его духовного и физического начал. Именно он позволяет преодолеть оппозицию социализации и индивидуализации личности, увидеть их сущностное единство и обеспечить гармоничное сочетание и взаимодополнение» [7, с. 48].

Антропологический принцип в образовании задает наиболее общее направление развития педагогической теории и воспитательной практики. Его содержание модифицируется в зависимости от того смысла, которым наделяет конкретная культурная эпоха понятие «человек». Следовательно, специфика и содержание педагогической антропологии и как самостоятельного направления педагогической науки, и как методологии педагогической теории и практики строятся на основе понимания *сущности человека*. И это закономерно, поскольку развитие педагогического знания жестко коррелируется с достижениями науки и философии, которые напрямую связаны с исследованиями законов развития человека во всей полноте его социального, культурного и индивидуального бытия. Поэтому наука и философия всегда занимали существенное место в развитии образовательных систем — образование основывается на доминирующих научно-философских концепциях.

Что же представляет собой планетарно-космический тип личности, как образ человека будущего? На мой взгляд, советская система образования в этом вопросе была как никогда на высоте. Анализ педагогической, психологической и философской литературы советского периода времени, обнаруживает поразительное сходство в этом вопросе. А именно, человек будущего — это гармоничная личность, основу которой составляет высокоразвитый интеллект, духовное богатство и физическое совершенство. К этим характеристикам стоит только добавить, что вся эта гармония должна быть направлена на качественное взаимодействие с предстоящим информационным пространством и полноценную реализацию внутренних творческих потенциалов в повседневном существовании.

Основные характеристики планетарно-космического типа личности по подобию А. Хуторского скомпонуем в пять основных блоков [11, с. 137]:

Первый блок — *когнитивные (познавательные)* характеристики: умение организовать качественное взаимодействие с окружающим внешним материальным миром; умение ставить вопросы и отвечать на них, максимально используя достижения современной науки и философии; раскрывать содержание явлений и процессов в многообразии их аспектов; работать с качественной (научной) информацией, делая ставку на объеме охвата: чем масштабнее и глубже знания, тем качественнее и продуктивнее принятое решение и т.п.

Второй блок — *креативные (творческие)* характеристики: вдохновение, жизненная активность, фантазия, гибкость ума, умение обнаружить противоречие и глубину; свобода мыслей, чувств, действий; прогнозируемость; критичность; упорство в достижении цели; наличие собственной точки зрения и т.п.

Третий блок — *организационные (методологические)* характеристики: умение осознать глобальную цель своей жизни (какой деятельности, достижению каких целей следует посвятить большую часть онтогенеза) и, исходя из нее, поставить цели частные (цели промежуточные: получение образования, создание семьи, материальных благ, карьеры и т.п.), аргументировать выбранную жизненную позицию; организовать последовательное достижение глобальной цели через воплощение целей частных; умение планировать повседневное существование; рефлексивность мышления, самоанализ, самоконтроль, объективная самооценка и т.п.

Четвертый блок — *коммуникативные характеристики*: обусловлены необходимостью взаимодействовать с другими людьми, объектами материального мира, предстоящим информационным пространством; умение получить, переработать, сохранить и передать информацию во всех доступных формах; выполнять различные социальные роли в группе и коллективе; использовать современные телекоммуникационные технологии; обладать толерантностью, терпимостью; уметь прощать и одновременно отстаивать свою позицию и т.п.

Пятый блок — *мировоззренческие характеристики*: эмоционально-ценностные установки субъекта, определяющие способность к самопознанию и самосовершенству, умение определить свое место и роль в материальном мире, в семье, коллективе, государстве; следование общечеловеческим ценностям и морали, патриотичность, порядочность, преданность выбранным идеалам; умение мыслить тактически (сегодняшним, завтрашним и послезавтрашним днем) и стратегически (прогнозы на десятилетия, на далекую перспективу) и т.п.

Человек планетарно-космического типа должен обладать следующим минимумом знаний. Знать:

1. Этапы организации, развития и особенности функционирования психики;
2. Основные этапы организации и развития своего внутреннего «Я»; знать способы и методы *само*-развития и *само*-обучения;

3. Основные этапы происхождения человека и общества;
4. Основные законы организации общества: микро и макросоциальных групп;
5. Основные концепции Мироздания и место человека в материальном мире;
6. Значение для человека мира природы;
7. Историю и культурные достижения своей Родины: нации, народа, государства;
8. Историю и культурные достижения цивилизации;
9. Основные цели и задачи, стоящие перед обществом и цивилизацией.

Человек планетарно-космического типа должен обладать следующими умениями, необходимыми для полноценной реализации внутренних потенциалов:

1. Основные умения: читать, писать, считать, воспринимать информацию и доносить ее до окружающих;
2. Умение мыслить: способность к творческому и абстрактному мышлению, решению проблем, аргументации, доказательству, логичности, системности и масштабности мышления; тактическому и стратегическому мышлению;
3. Информационные умения: получать и оценивать информацию, приоритетная работа с научной, академической, системной информацией и, соответственно, источниками ее получения, конкретизация и ассоциативность информации;
4. Технологические умения;
5. Умения управлять ресурсами;
6. Межличностные умения: формирование команды, обучения, ведение переговоров, лидерство и т.п.;
7. Личностные умения: ответственность, чувство собственного достоинства, целостности, гармонии ума, духовных качеств и здорового организма.
8. Умение планировать: на близлежащие дни, месяцы, годы; на десятилетия, на далекую перспективу.

Планетарно-космический тип личности — это образ человека будущего, который отличает от образа современного человека следующие основные характеристики:

Во-первых, знание своего прошлого, причем не только исторического, связанного с развитием общества, а космического, связанного с этапами формирования и развития структуры Мироздания. Только такой, *масштабный* подход к прошлому цивилизации раскрывает перед человеком истинный смысл его существования, отвечает на вопросы «о месте человека в материальном мире», «о предназначении человечества» и т.п.

Во-вторых, масштаб мышления. Планетарно-космический тип личности умеет мыслить стратегически, планетарными масштабами, организовывать взаимодействие процессов, происходящих в масштабах Земли с актив-

ностью космоса (т.е. организовывать взаимосвязь локальных процессов с глобальными). Одна из основных проблем современной цивилизации заключается в том, что стратегические решения, принимаемые в том или ином государстве (в той или иной части планеты), нацелены на решение локальных проблем, практически не связанных и не скоординированных с планетарной активностью цивилизации[1]. Но любая локальная активность, не соответствующая тенденции развития цивилизации, изначально деструктивна и проигрышна. Развития и процветания достигают только те государства (и, соответственно, те стратегические решения), которые связывают локальные решения с особенностями закономерного развития цивилизации.

В-третьих, последовательность деятельности. В космологии существует фундаментальный принцип «матрешки», который с физико-математической точки зрения обосновывает, что каждое событие (процесс, явление) происходящее в мире, в том числе и в масштабах ноосферы, с одной стороны, основано на предшествующем событии, с другой стороны, заключает в себе начало следующего события. В этом и заключается содержание преемственности: знание прошлого раскрывает понимание настоящего и одновременно, позволяет прогнозировать будущее. Как только любая микро или макро социальная группа в структуре цивилизации в результате очередной «революции», или по другой причине, «отказывается» от своего прошлого и начинает строить свое существование «по-новому», она изначально вносит деструктивность в свое настоящее и лишает себя будущего. Фундаментальные законы существования мира ни оставляют никаких других альтернатив. Перспектива, прогресс возможны только в одном случае: преемственности между поколениями и соответственно, последовательности деятельности.

В-четвертых, целенаправленность деятельности. Для того чтобы любая деятельность была последовательна и прогнозируема, нужно с самых первых этапов процесса образования в основу внутренней системы взглядов детей закладывать понимание того, какому виду деятельности они хотят посвятить свою дальнейшую жизнь и каких результатов на этом поприще они планируют достигнуть. Целенаправленная деятельность, это прежде всего актуальность глобальной цели, т.е. цели всей жизни, и достижение определенного множества целей частных, которые организуют последовательность воплощения глобальной цели. Глобальная цель деятельности — это ориентир и постоянный стимулятор жизненной активности человека, частные цели — это мобильная, формирующаяся в зависимости от особенностей повседневного существования, структура «прохождения» жизни в направлении ориентира.

Подводя итог образа человека будущего, мы можем констатировать, что человек будущего — это гармония ума, души и тела, направленная

[1] Стратегическое планирование руководства Украины яркий пример неумения связать интересы локального масштаба с процессами характерными для цивилизации в целом.

на реализацию внутренних творческих потенциалов в масштабах Земли и космоса. Достижение подобных критериев в каждом представителе цивилизации — это основная задача системы образования и близкого окружения: родителей, родственников, друзей семьи и т.п. Только в этом случае можно гарантировать, что тенденция перехода от приоритета корпоративной (коллективной) работы к индивидуальной (личной), которая в настоящее время отмечается в обществе[1], принесет пользу цивилизации. Не зря в настоящее время в США разработана и планомерно воплощается программа образования и воспитания советника президента Дж. Буша Джун Ри под названием «Рожденный быть счастливым». Согласно этой программы, для того чтобы стать счастливым необходимо придерживаться девиза: ум в голове, честность в сердце, сила в теле.

Согласно представлениям российских исследователей Н. Пищулина и Ю. Огородникова, к важнейшим, фундаментальным, узловым категориям, описывающим современную модель образования, направленную на формирование планетарно-космического типа личности, относятся [15, с. 81-101]:

- **универсальность**, которая в образовании имеет две взаимосвязанные стороны: *универсальность* образованной личности, способной результативно действовать в широком диапазоне сфер жизни, и опора обучения на *универсалии*, то есть предельно общие понятия, стягивающие в единый проблемный узел многие области бытия;
- **целостность**, имеющая три стороны: *содержание образования*, удерживающее целостность бытия в перечне учебных предметов, *методы его преподнесения*, опирающиеся на все способности человека — и его интеллект, и чувства, и интерес к познанию, а также *духовное единство мира и ученика*, когда их невозможно разделить на «объект и субъект познания»;
- **фундаментальность —** концептуальное изучение законов мира, вырабатывание *фундаментальных смыслов бытия*, направленность образования на универсальные и обобщенные знания, существенные и устойчивые межпредметные связи, на структурную и содержатель-

[1] В этом плане, на мой взгляд, непревзойденным является исследование В. Иноземцева «Расколотая цивилизация». Иноземцев считает, что современное общество в настоящее время переходит на новую стадию — постэкономического общества, которое отличается от постиндустриального прежде всего «значением и ролью личности в социальной структуре». …Становление постэкономического общества представляет собой результат медленной общественной эволюции, в ходе которой технологический и хозяйственный прогресс воплощается не столько в наращивании объема производимых материальных благ, сколько в изменяющемся отношении человека к самому себе и своему месту в окружающем мире» [9, с. 25] Согласно Иноземцеву: «Основным содержанием постэкономической трансформации является высвобождение творческих сил человека, становление условий для максимального развития личности и внутреннего ее роста» [9, с. 76].

ную переработку учебных курсов и их согласование друг с другом для выработки единых культурно-научно-образовательных полей;

- **компетентность и профессионализм** по своему значению противоположны узкой специализации и включают в себя такое обязательное качество, как *нравственная позиция* по отношению к предмету своего изучения и исследования в контексте гармонии практичности и человечности;
- **гуманизация и гуманитаризация** — это процессы приведения образования, его содержания и формы к соответствию с природой человека, его душой и духом.

Таким образом, мы рассмотрели основные цели и задачи, стоящие перед философией образования. Мы установили, что стратегическая цель философии образования — это формирование и достижение образа человека будущего, в частности планетарно-космического типа личности. Мы рассмотрели основные методы формирования планетарно-космического типа личности, а также выделили его основные характеристики.

Библиографический список

1. «Модернізація системи вищої освіти: соціальна цінність і вартість для України»: Монографія — К.: Педагогічна думка, 2007.
2. «Образование в современном мире: состояние и тенденции развития» / под ред. М.И. Кондакова — М.: Педагогика, 1986.
3. Бех В.П. Социальный организм: философско-методологический анализ. — Запорожье: «Тандем-У», 1998.
4. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: В 2-х кн. — Кн. 1: Пространство и время в неживой и живой природе. — М.: Наука, 1975.
5. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: В 2-х кн. — Кн. 2: Научная мысль как планетарное явление. — Послесловие И. В. Кузнецова и Б. М. Кедрова — М.: Наука, 1977.
6. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) — М.: Изд-во «Совершенство», 1998.
7. Запесоцкий А.С. Образование: философия, культурология, политика. — М.: Наука, 2002.
8. Ильин И.А. Путь к очевидности. — М.: «Республика», 1993.
9. Иноземцев В.Л. Расколотая цивилизация: Научное издание. — М.: «Academia» — «Наука», 1999.
10. Казначеев В.П. Учение В.И.Вернадского о биосфере и ноосфере. — Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989.
11. Клепко С.Ф. Філософія освіти в європейському контексті — Полтава: ПОІППО, 2006.
12. Клепко С.Ф. Конспекти з філософії освіти. — Полтава: ПОІППО, 2007.

13. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти: Навчальний посібник. — К.: Центр «Магістр-S» Творчої спілки вчителів України, 1996.
14. Печчеи А. Человеческие качества: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1980.
15. Пищулин Н.П., Огородников Ю.А. Философия образования. — М.: Центр инноваций в педагогике/ Москомобразования/ МГПУ, 1999.
16. Пошевалова Т. Пауло Фрейре и народное образование Бразилии — «Адукатор» №3 (6), 2005.
17. Радіонова І.О. Сучасна американська філософія освіти та виховання: тематичні поля та парадигмально-концептуальні побудови / І.О. Радіонова. — Харків: ХДПУ, 2000.
18. Семёнова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2009.
19. Сухомлинский В.А. О воспитании / Сост. и авт. вступит. очерков С.Соловейчик. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1985.
20. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.
21. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: А. В. Гулыга. — М.: Мысль, 1982.
22. Черепанова С.А. «Людина культури у творчому синтезі філософії освіти та мистецтва: перспективи XXI століття» — «Гуманітарні науки» — К., 2001.
23. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. Изд. 2-е. — М.: Мысль, 1976.
24. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Воспоминания о К.Э. Циолковском. — М.: Айрис-Пресс: Айрис-Дидактика, 2007.

Жульков М.В.

Социальная автотрофность: вчера, сегодня и завтра

В. И. Вернадский, один из крупнейших представителей русского космизма, разрабатывая учение о биосфере и переходе биосферы в ноосферу, выдвинул идею автотрофности человечества. Основные положения этой идеи изложены им в статье «Автотрофность человечества», опубликованной на французском языке в 1925 году, во время годичной командировки во Франции.

Термин «автотрофность» (греч. Autos – сам, trepho – питаю), введен во второй половине XIX столетия немецким физиологом В. Пфеффером (1845 – 1920 гг.). *Автотрофными* он назвал организмы, которые в своем питании ни от кого не зависят. «*Гетеротрофными* он назвал те организмы, которые в своем питании зависят от существования дру-

гих организмов, пользуются их химическими продуктами» [1, с. 472]. Многочисленные в живой природе существа, питание которых разнородно, были названы В. Пфеффером *миксотрофными*.

Автотрофные организмы бывают двух родов. Первые – это зеленые растения. Они преобразовывают солнечную энергию в химическую, снабжая энергией все другие виды организмов. Энергия, запасенная растениями, постепенно проникает вглубь земной коры, тем самым растительное царство осуществляет планетарную функцию по снабжению земной коры космической энергией [2, с. 99]. Второй род автотрофных организмов – бактерии, употребляющие химическую или тепловую энергию.

Далее в своей статье В. И. Вернадский анализирует существующее социальное положение, которое в сильнейшей степени зависит от питания. «Вся жизнь и социальная структура, вся история человечества определяются необходимостью добывать питание, использовать для питания другие организмы» [1, с. 480]. Несмотря на успехи промышленности и сельского хозяйства, проблема снабжение продовольствием, качественным питанием до сих пор не решена. «Для решения социального вопроса необходимо подойти к основам человеческого могущества – необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком» [там же]. Человек может научиться синтезировать пищу из ее элементов и преобразовывать энергию солнца с помощью аналога фотосинтеза. Так В. И. Вернадский существенно переосмыслил биологическое понятие и распространил его на человеческое общество [9, с. 129].

В дальнейшем исследователями понятие автотрофности было конкретизировано, была выделена относительная и абсолютная автотрофность. Для длительных космических полетов необходимы замкнутые или почти замкнутые циклы жизнеобеспечения – абсолютная автотрофность. Разрешение материально-энергетических проблем и улучшение экологической обстановки связано с относительной автотрофностью [там же].

В. И. Вернадский, являясь представителем русского космизма, рассматривал космос как непосредственно влияющий на планетарную жизнь человека и на его происхождение. Вся предыдущая история человечества была связана с борьбой за существование, и мыслительной деятельностью могли заниматься лишь единицы. При достижении автотрофности духовная жизнь может стать ведущей основой жизнедеятельности, главным содержанием жизни человека. И только в этом случае он сможет выполнить свою планетарную миссию.

Идея автотрофности человечества направлена на улучшение условий жизни людей, на реализацию духовных устремлений. «Создание нового автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед ним пути лучшей жизни» [1, с. 486]. Таким образом, концепция автотрофности ставит человека в центр научного исследования.

Рассматривая взаимодействие живого и косного вещества, В. И. Вернадский выделил два основных принципа, известных как законы Вернадского – Бауэра: 1) геохимическая биогенная энергия стремится в биосфере к максимальному проявлению; 2) при эволюции видов выживают те организмы, которые своею жизнью увеличивают биогенную геохимическую энергию [4, с. 200]. Этот обмен между живым и косным веществом необходимо рассматривать как космопланетарное явление [7, с. 30].

Применяя эти законы к функционированию биосферы в окружающем космосе, В. П. Казначеев пишет: «Оба закона требуют не только потребления накопленных ресурсов, но постоянного поддержания и нарастания устойчивого неравновесия биосферы в окружающем космическом пространстве (создания новых высокоорганизованных структур). Именно это фундаментальное противоречие, возможно по природно-глобальным масштабам наиболее емкое, рассматривает В. И. Вернадский в своих работах и указывает путь его естественно-природного разрешения – формирование автотрофного человечества» [там же, с. 220]. На этом основании В. П. Казначеев предлагает ввести третий закон превращения биосферы в ноосферу: «превращение биосферы в ноосферу осуществляется по мере того, как возрастает степень автотрофности человечества» [там же].

Связь проблем коэволюции общества и природы с проблемами автотрофности отмечали Н. Н. Моисеев и И. Т. Фролов [10, с. 39]. Таким образом, необходимо отметить, что смягчение противоречий между природой и обществом, переход на коэволюционный путь развития цивилизации возможен только пути развития социальной автотрофности.

Автотрофность создает условия для решения социальных проблем, для создания истинно человеческих условий жизни, то есть помогает реализовать пути гармоничного развития общества. Автотрофность участвует в реализации идеи управления процессами биосферы, которую высказал В. И. Вернадский [3, с. 44]. Развивая автотрофность, человечество становится относительно независимо от биосферы, а значит, ему легче осуществлять функцию управления. Взаимосвязь человека и природы будет становиться все более информационно насыщенной, при уменьшении вещественной составляющей.

Создавая учение о переходе биосферы в ноосферу, В. И. Вернадский выделил биогеохимическую энергию, работающую в биосфере и приводящую к постепенному росту центральной нервной системы. В человеческом обществе эта энергия дополняется культурной биогеохимической энергией. Ученый называет научную мысль и труд социального человечества как главные силы, переводящие биосферу в ноосферу, сферу разума. Так культурная биогеохимическая энергия имеет три составляющие: научную мысль, социальную организацию и труд, приводящими в том числе и к росту автотрофности, независимости человека от биосферы.

Социальная автотрофность может быть представлена как система, состоящая из информационной, структурно-энергетической и субстанци-

альной составляющих. На основании вышеизложенного дадим определение социальной автотрофности. Социальная автотрофность – это растущая независимость человечества от биосферы благодаря действию культурной биогеохимической энергии: научной мысли, труда и социальной организации человечества. Основными составляющими социальной автотрофности являются: физико-биологическая – синтез пищи, кислорода, одежды и т.п., энергетическая – использование небиосферных источников энергии, информационная – рост научной мысли и культуры.

На наш взгляд, фундаментом социальной автотрофности является энергетическая составляющая. Именно благодаря развитию энергетической мощи человек постепенно увеличивает свою независимость от природных условий, с помощью энергии могут быть решены проблемы синтеза пищи и кислорода. Речь должна идти о небиосферных источниках энергии, которые снабдят человечество необходимым количеством энергии, а также помогут решить экологическую проблему, уменьшить загрязнение окружающей среды.

Историческое и культурное развитие человечества определялось увеличением его энергетической мощи, использованием все новых источников энергии. Социальная автотрофность как растущая независимость человечества от стихийных сил и биосферы в целом развивалась постепенно, через овладение огнем, земледелием, скотоводством. В результате возникали новые виды растений и животных, менялся лик земли. Следующий шаг – использование энергии воды и пара [1, с. 481]. С началом индустриальной революции в широком масштабе началась добыча полезных ископаемых и их переработка, началось использование электрической энергии. В наше время человек занят поисками небиосферных источников энергии. Это использование энергии ветра, Солнца, атомной и термоядерной энергии, свободной энергии окружающей среды. С помощью техники человек создает искусственную среду, которая играет все большую роль в жизнеобеспечении. Человек – его научная и трудовая деятельность – стал геологической силой, преобразующей биосферу. Это показывает глубокую связь автотрофности со всей историей человечества, с его борьбой за существование, развитие разума и культуры.

Растительное царство является источником химической энергии для всей биосферы. По мнению В. И. Вернадского, синтез пищи будет означать расщепление ствола жизни, возникновение автотрофного млекопитающего – совершенно новое явление в биосфере [1, с 482]. В проблеме синтеза продуктов питания выделяется ряд проблем. Это использование жизнью особых изомеров аминокислот (левые) и сахаров (правые), определенный изотопический состав атомов [там же, с. 486]. Необходимо удешевить процессы синтеза белков, пока они требуют слишком больших затрат энергии. Не решены проблемы синтеза кислорода [9, с. 129]. В настоящее время остаются неясными последствия применения в пищу генетически модифицированных продуктов.

Концепцию социальной автотрофности необходимо внедрить в экономику ноосферы. В аспекте автотрофности должна рассматриваться не только «экономика производственных процессов (и человека как средства производства), но и экономика воспроизводства жизни человека (и его включенности в живое вещество планеты). Между тем хорошо разработанной экономики производства «самой жизни», т. е. экономики, где бы «производство» человека (и биосферы) было высшей, главной целью, пока не создано» [7, с. 222].

С. А. Подолинский использовал энергетический подход для определения эффективности экономической и социальной деятельности человека [11]. Этот подход находит продолжение и в наше время. Так, разработана концепция устойчивого развития, основанная на трудах П. Г. Кузнецова, на законе роста свободного времени и неубывающем росте энергетической мощности экономики [8, с. 240-252]. С этим последним сопряжен закон культурной эволюции Л. Уайта: культура развивается по мере увеличения добываемой энергии на душу населения и эффективности ее использования [13, с. 393]. Интересно отметить, что эти законы аналогичны принципам Вернадского-Бауэра для биосферы.

Философия автотрофности – «самая существенная духовная составляющая учения В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу» [12, с. 108]. Именно поэтому проблема автотрофности человечества должна рассматриваться как одна из наиболее фундаментальных идей развития человечества. «Она может быть сравнима с идеей освоения космоса К. Э. Циолковского или идеей расщепления атомного ядра» [7, с. 200]. Исследования космоса и атомной энергии ведутся во всем мире, но в области автотрофности человечества серьезных работ недостаточно. Необходимо создание комплексных программ по автотрофности в целом [там же, с. 201].

К. Э. Циолковский отстаивал идеи взаимосвязи человека и космоса, превращения человеческой цивилизации в космическую, изменения физической природы человека – создания лучистого человечества [15, с. 281]. Человек уже начал осваивать Космос, а идею изменения тела человека, хотя она и кажется фантастической, нужно считать идеей, связанной с автотрофностью человечества. Об освоении космоса писал и В. И. Вернадский: «В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет» [3, с. 242].

Благодаря революции в естествознании человечество расширило сферу своей деятельности за пределы биосферы. Выход человечества в космос выражает реальное продвижение в строительстве ноосферы, знаменует новый период ноосферного развития. В связи с развитием космонавтики открываются новые возможности познания окружающего космоса и нашей планеты, «возможности в управлении и реконструкции самой планеты Земля, прежде всего ее географической оболочки, в интересах будущего человечества» [7, с. 216].

Традиции русского космизма продолжает и развивает концепция антропокосмизма, разрабатываемая А. Д. Урсулом. Ученый приходит к выводу о космизации жизни земной цивилизации. В освоении околоземного космического пространства ученый видит не только решение глобальных проблем, в том числе экологических, но и решение проблем автотрофности, независимости человека от биосферы [14, с. 155-176]. Тем не менее, центром человеческой космоноосферы навсегда останется Земля, поэтому человек должен всячески развивать и поддерживать жизнь на нашей планете. Земля останется как опора для распространения человека в Солнечной системе.

В будущем человечество возьмет на себя ответственность не только за развитие биосферы, но и за эволюцию планеты как космопланетарного объекта Солнечной системы. Эта задача может быть выполнена в связи с успехами планетоведения. «Здесь, возможно, будут поставлены проблемы управления такими космопланетарными процессами, как инверсия полюсов Земли, динамика литосферных плит и т. д.» [7, с. 219].

Между автотрофностью и нынешним состоянием должны существовать ряд ступеней. В текущий очень трудный и важный момент в истории человечества, необходимо изменить способ производства, его ресурсную и научно-техническую базу. Производство должно стать безотходным [5, с. 49]. Отходы одного производства могут быть полуфабрикатами для другого. Кроме того, новое производство будет совершенно бесшумным [там же].

Вполне вероятно, что фундаментальным принципом экономики ноосферы станет показатель автотрофности человечества. В начавшейся космической эре человеческий труд будет все более космизироваться и станет космопланетарным механизмом обмена веществ на планете. «Следовательно, мера автотрофности человечества во всех природопотребительских, природоохранных, природоконструктивных действиях должна стать высшей мерой гуманной экономики биосферы» [7, с. 221].

Рост социальной автотрофности тесно связан с преодолением ноосферных противоречий. Значение высших личностных свойств, всех потенциальных возможностей личности в преодолении ноосферных противоречий подчеркнуто Н. Н. Моисеевым и И. Т. Фроловым [10, с. 39]. Необходимо изучать и проблемы развития скрытых способностей человеческой психики [6, с. 165-196]. Речь идет о психофизических резервах человеческого организма. Человеческое творчество, активная продолжительная жизнь является аспектом автотрофности. Необходимо научное управление эволюцией человека на основе изучения наследственности и психофизических свойств [7, с. 203-204].

Автотрофность человечества – одна из ярких идей наследия В. И. Вернадского – имеет фундаментальное, практическое и теоретическое значение для процессов ноосферного развития современного общества. Это одна из синтетических идей, имеющих значение практически для

всех сфер жизни общества: информационной, экономической и социальной. Независимость человека от биосферы росла постепенно, по мере совершенствования человеческого разума и овладения силами природы. Решение проблем автотрофности является обобщенным показателем ноосферного развития человечества. Так автотрофность связана со всей историей человечества и с его ноосферным будущим.

Библиографический список

1. Вернадский В. И. Автотрофность человечества // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. Сост. Аксенов Г. П. М., 1993.

2. Вернадский В. И. Живое вещество, М., 1978.

3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., Наука, 1991. – 271 с.

4. Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии. М., Наука, 1980.

5. Гирусов Э. В. «Автотрофность» как новая парадигма социального развития // Реалии ноосферного развития. М., 2003. – 396 с.

6. Гримак Л. П. Резервы человеческой психики. М.: Политиздат, 1989. – 319 с.

7. Казначеев В. П. Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, 1989.

8. Кузнецов О. Л., Кузнецов П. Г., Большаков Б. Е. Система природа – общество – человек: Устойчивое развитие. Дубна, 2000. – 616 с.

9. Лось В. А. О понятии «Автотрофность человечества». Философские науки. №4 1972, с. 128-131.

10. Моисеев Н. Н., Фролов И. Т. Высокое соприкосновение: Общество, человек и природа в век микроэлектроники, информатики и биотехники // Вопр. философии. 1984, №9, с. 24-41.

11. Подолинский С. А. Труд человека и его отношение к распределению энергии. М., 1991.

12. Смирнов Г. С. Интеллигенция и ноосфера: Философско-культурологические проблемы интеллигентоведения. Иваново: Иван. Гос. Ун-т, 2007. – 128 с.

13. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 960 с.

14. Урсул А. Д., Урсул Т. А., Эволюция. Космос. Человек. Кишинев, 1986.

15. Циолковский К. Э. Космическая философия / Под ред. Акад. В. С. Авдуевского. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 480 с.

Капицына Ю.В.

Культура и Эстетизация в эпоху глобализирующегося мира: «черное» и «белое».

Культурные процессы, происходящие сегодня, свидетельствуют о том, что культура вступила в активную фазу переходного периода к культуре принципиально нового типа. Эти процессы детерминированы научно-техническим прогрессом последнего столетия, который привел к сущностным изменениям во всех сферах жизни человека: экономической, политической, культурной т.д.

В условиях глобализации усиливается процесс эстетизации в самых различных сферах. Под эстетизацией понимается феномен, в котором самостоятельное эстетическое приобретает общественную форму и статус социального явления. Жан Бодрийар в книге «Прозрачность зла» отмечал: «Искусство растворилось не в возвышенной идеализации, а в общей эстетизации повседневной жизни, оно исчезло, уступив место чистой циркуляции образов, растворилось в трансэстетике банальности». [1, с. 20]

В результате всеобщей эстетизации, современное общество обнаруживает себя в пространстве эстетической картины мира. [2]

В современном обществе, где развитие товарных отношений идет в форме кризиса перепроизводства, дальнейшее производство товаров возможно лишь при условии превращения их в эстетические ценности. Система должна, по выражению Бодрийара, функционировать не за счет прибавочной стоимости товара, а за счет эстетической прибавочной стоимости знака. В этих условиях эстетизация реальности выступает как канал проведения в повседневную жизнь людей власти капиталов. Следовательно эстетизация становится новой формой организации властных отношений.

В плане своих социо-культурных проявлениях и последствиях, эстетизация носит двойственный характер. На ее почве складываются амбивалентные процессы: с одной стороны, прекрасное проникает во все сферы жизни современного человека, а с другой стороны, включение эстетического в механизмы функционирования массовой культуры приводит к уходу людей от красоты и прекрасного, возникает стремление красоту разрушить и она заменяется подделками и суррогатами. Бодрийар пишет: «Даже самое банальное и непристойное – и то рядиться в эстетику, облачается в культуру и стремиться стать достойным музея». [1, с. 26] С этим мнением автора нельзя не согласиться. В условиях современной культуры, происходит нивелировка эстетических ценностей, превращение их в эстетические блага, тем самым уничтожается неповторимость национальных культур, индивидуальность личности. Поэтому остро стоит вопрос о сохранении национальной культуры и человеческой цивилизации.

В эпоху культурной глобализации, можно наблюдать такие явления, как культурная сопротивляемость человека эстетической агрессии. Эти

процессы требуют от исследователей глубокой философской рефлексии и осмысления современной культуры и общества.

Глобализация активнейшим образом вторгается в область культуры, искусства и эстетики. По мнению Маньковской Н.Б. глобализационные процессы оказывают огромное влияние на современное художественно – эстетическое сознание. Непосредственно связанная с художественной жизнью последней трети XX – XXI в., глобализация стала составной частью таких явлений современного эстетического пространства как постмодернизм и виртуальность. Также глобализацией порождены такие явления, как постмодернистская кросскультурность, мультикультурность, о характере которых дискутирует мировое эстетическое сообщество. [3]

Маньковская Н.Б. указывает на основные риски глобализации в сфере культуры и искусства. Эти риски связаны с банализацией, тривиализацией, эстетизацией и как следствие этого происходит нивелировка художественных ценностей, стирание культурных различий и утрата культурно-национальной идентичности. Глобальное низвержение художественных вкусов, происходит, прежде всего, под влиянием масс-медиа.

В ситуации постмодерна эстетизируется товар, который становится элементом системы духовного производства. Ж.Бодрийар отмечает: «Пройдя через освобождение форм, линий, цвета и эстетических концепций, через смешение всех культур и всех стилей, наше общество достигло всеобщей эстетизации, выдвижения всех форм культуры (не забыв при этом и формы антикультуры), вознесения всех способов воспроизведения и антивоспроизведения». [1, с. 25]

На сегодняшний день у массового человека огромный спрос на разнообразные эстетические продукты. В силу их привлекательной внешней формы человек даже не замечает того, что сущность и содержание этих продуктов массового потребления, иногда полностью отсутствует.

Человек, выражаясь языком Ж. Бодрийяра - симулякр. То есть он является совокупностью стандартов, производное от производного. Симулякризация всего и вся, в том числе и человека – процесс, который можно считать основным результатом эстетизации современного культурного пространства.

Т.М. Шатунова выделяет основные причины эстетизации современного культурного пространства. К ним относятся:

- Тотальное омассовление общества и человека.
- Развитие товарно-денежных отношений и необходимость эстетически оформить любой товар.
- Смена этоса поведения современного человека
- Кризисное состояние современной культуры. [2]

Все эти причины демонстрируют противоречивость, антиномичность процесса эстетизации, но позволяют увидеть ее плюсы через минусы и человечески–положительные черты через негатив. Часто возникает ответная реакция на симулякризацию потребителя и на агрессию эстетического.

Эстетизация может способствовать возникновению у человека протеста против агрессии эстетического, и представляет собой механизм развития эстетической культуры. Развитие этого механизма, дает возможность человеку оказывать сопротивление глобальным социокультурным процессам, происходящим сегодня. Появляется надежда, что культура глобализирующегося пространства, показав свои проблемы, в ближайшем будущем будет иметь возможность духовно возродиться.

Библиографический список

1. Жан Бодрийар. «Прозрачность зла» (1990) пер. Л.Любарской, Е.Марковой. М.: Добросовет, 2000.
2. Шатунова Т.М. Метафора картины мира в анализе феномена эстетизации.// Философские науки.- 2007.-№10.- С. 105-125. 0,95п.л.
3. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда.- Вып.3 (Текст)/ Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.В.Бычков. Н.Б.Маньковская. – М.: ИФРАН. 2008.-247 с.; 20 см.- Библиогр. в примеч. 500 экз.

Науменко О.А.

Новая инвайронментальная парадигма как этап перехода от биосферы к ноосфере в идеях представителей русского космизма

Русский космизм является тем феноменом, о котором говорят, что он стал достоянием всей истории человеческого мышления, человеческой мысли. Развитие большинства идей русского космизма определило дальнейшие пути развития науки и человечества. Современный инвайронментализм, как новое социологическое, социально-философское и философско-методологическое учение о человеко-средовых отношениях во многом повторяет основные идеи некоторых представителей русского космизма (в частности, В. Вернадского и А. Чижевского) и предполагает создание так называемой «Новой инвайронментальной парадигмы», которая складывается на сегодняшний день и пришла на смену старой «Парадигме человеческой исключительности» и может выступить как этап перехода от биосферы к ноосфере.

Под современным космизмом часто понимают целый поток русской, а то и мировой культуры, включающий в себя не только философов и учёных, но и писателей, художников, представителей других творческих профессий. Ведь связь человека и космоса была предметом изучения уже первых древнегреческих мудрецов. Ещё Гераклит говорил о вечноживущем Космосе, который не создавали ни боги, ни люди и который живет сам по себе.

Среди множества учёных и мыслителей, внесших решающий вклад в развитие этого направления, необходимо, в первую очередь, выделить Н.Ф. Фёдорова, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского.

По мнению крупного специалиста по русскому космизму, автору многих работ, посвящённых жизни и творчеству Н.Ф. Фёдорова, С.Г.Семёновой принципиально новой чертой русского космизма является идея активной эволюции, т.е. необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство. Поэтому С.Г. Семёнова предлагает определять это направление философии не столько космическим, сколько активно-эволюционным [1, 2]. Согласно Новой инвайронментальной парадигме именно активная человеко-средовая деятельность должна привести к наибольшей оптимизации нашего существования.

Человек для русских космистов – существо ещё промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе с тем призванное изменить не только окружающий мир, но и собственную природу.

В русском космизме соединились в единое целое мысли о преобразовании как макрокосма (Земли, биосферы, космоса), так и микрокосма (человека, как биологического отражения макрокосма).

«Философия общего дела» Н.Н. Фёдорова – двухтомное произведение, составленное учениками философа, вышло уже после его смерти, в начале XX века. Сильнейшее впечатление произвели работы Н.Н. Фёдорова на учителя из Калуги К.Э. Циолковского, чьё философское наследие во многом перекликается с фёдоровскими идеями.

«Философия общего дела» открывала перед человечеством невиданные дали, призывала к титаническим преобразованиям, как в мире, так и внутри каждого индивидуума. Однако это дало начало хищнической, расточительной деятельности человека по отношению к природе, вследствие того, что категорический императив человека им самим не был понят.

«В регуляции же, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим», - писал Н.Н. Фёдоров. Мыслитель так развивает свои идеи эволюции природы и человечества: природная эволюция в своем всё усложняющемся развитии привела к появлению человеческого вида и сознания [3]. По мнению Н.Н. Фёдорова, человечество призвано всеобщим познанием и трудом овладеть стихийными силами как вне, так и внутри себя, выйти в космос для его активного преобразования и обрести новый, космический статус бытия, когда будут побеждены болезни и сама смерть. Но с позиций инвайронментализма необходимо добавить, что природа и космос обладают не меньшей ценностью бытия и находятся на одном уровне с ценностью человеческой жизни. Каково было бы разочарование Н.Н. Фёдорова, если бы он увидел, до чего довело человечество свою планету в течение одного века!

Одним из важнейших выводов Н.Н. Фёдорова, касающегося регуляции как принципиально новой эволюции является следующий: существует

необходимость сознательного управления эволюцией, преобразования природы, как уже отмечалось выше, исходя из глубинных потребностей разума и *нравственного чувства человека* (курсив наш – О.Н.). Именно нравственное чувство человека способно прекратить хищническое истребление биоразнообразия, так при существующем росте такого истребления, человек, открывая новые планеты для жизни, поступит с ними точно также, как и со своей родной планетой.

Регуляция, по мнению Н.Н. Фёдорова, должна контролировать «слепые силы» природы. Однако такого рода понимание регуляции сегодня привело к высыханию рек и озёр, нарушению пресноводного баланса на Земле, глобальному изменению климата, таянию ледников. Процессы эти, в принципе, естественные, однако, человек, вмешавшись, ускорил их.

Прогнозы, связанные с различного рода катастрофами сегодня не сходят с полос масс-медиа, телевидения, страниц художественной и научно популярной литературы, а Н.Н. Фёдоров уже в конце XIX века видел единственный выход для человечества, упирающегося в неотвратимый земной финал – истощение земных ресурсов при всё большем умножении численности населения, космическая катастрофа, затухание Солнца и т.д., – в завоевании человечеством новых сред обитания, в преобразовании сначала Солнечной системы, а затем и дальнего космоса. Но без Новой инвайронментальной парадигмы, суть которой и заключается в совершенствовании человеко-средовых, в данном случае человеко-космических отношений, где вместо «человеческой исключительности» и «человеческой освобождённости» будет главенствовать парадигма паритета человека и окружающей среды, такой прогресс превратится в уничтожение ещё одного живого космического существа.

Одним из продолжателей учения Н.Н.Фёдорова был известный учёный конца XIX – начала XX веков, физик-теоретик Н.А. Умов. По его мнению, явление жизни – всего лишь случайность, но, раз возникнув хрупким островком в океане мертвой материи, именно она движет теперь судьбу Вселенной. Обладая стройностью и увеличивая качество этой стройности во всё новых и новых живых существах, она гармонизирует мёртвую материю и претворяет рассеянную в пространствах энергию в органические ткани. Жизнь борется, создает существа уже гораздо прочнее прежних, пестует нервную систему, ведь она наиболее сложна, дифференцирована, а потому и стройна, упорядочена. И наконец, в предельном усилии, в высшем творческом порыве живая материя создаёт человека, который во всеоружии разума и научного знания, нравственности и мощной способности к творчеству становится новым противником энтропии, надёжным кормчим эволюции. Но кормчий этот менее всех живых существ приспособлен к природной среде и не довольствуется её «естественными предложениями». Он создает себе как бы «вторую природу» в искусственных орудиях, жилищах, машинах и т.п. Ничего не получив от рождения, он всё творит сам [4]. В данном аспекте фиксируется физическая слабость человека по отношению к приро-

де. По сути, среда, окружающая человека, враждебна только по отношению к нему самому. Процесс адаптации людей происходит только благодаря труду. Это подчёркивает тот факт, что Земля живёт своей собственной жизнью и имеет свою бесценность, к которой человек, к сожалению, относится преступным образом.

Ещё одним мыслителем, без которого невозможно представить русский космизм является К.Э. Циолковский. В написанном под влиянием Н.Н. Фёдорова труде К.Э. Циолковского «Будущее Земли и человечества», ярко воображаются наглядные картины самого процесса будущего преобразования планеты. Здесь можно найти немало активно осуществляющихся фёдоровских проектов: и метеорическую регуляцию, и широкое использование солнечной энергии, и усовершенствование растительных форм [5]. Однако, некоторые идеи К.Э. Циолковского настолько определены существованием и выживанием человека, что идут в разрез с дикой природой. Например, к таковым относится идея истребления тропической дикой флоры и фауны и культивирование полезных для человека растений и животных [5]. В данном случае под угрозу ставится само биоразнообразие.

Для К.Э. Циолковского человек – один из немногих далеко отставших меньших братьев тех высокоорганизованных сознательных существ, которые преобладают в космосе. Именно к космосу устремляет свой взор К.Э. Циолковский. Практически всю жизнь он посвятил этому глубокому, бездонному, бесконечному и таинственному объекту, заложив основы космонавтики.

В начале 1920-х годов наблюдается огромный общественный интерес к космосу, к проблемам межпланетных сообщений, к идее овладения стихийными силами природы.

Характерным для этого времени оказывается движение биокосмистов, выступивших как раз с двумя неразрывно связанными лозунгами «интерпланетаризма – завоевания космоса и иммортализма – осуществления бессмертия личности». Эти процессы связываются биокосмистами с революцией. «Парадигма человеческой освобождённости» выводится ими в ранг полной вседозволенности по отношению к природе.

Наиболее серьёзной ветвью космизма в 20-е годы XX века была ветвь, представленная последователями учения Н.Н.Фёдорова, Н.А. Сетницким, А.К. Горским, В.Н. Муравьёвым, углублявшими наследие учителя в новом научном и культурном контексте.

Философ В.Н. Муравьёв вводит взгляды Н.Н. Фёдорова на труд в теоритические поиски существовавшего в те годы Центрального института труда. В своей книге «Овладение временем» В.Н. Муравьёв, отправляясь от новых достижений в биологии, медицине, а также физике и математике, стремится к обоснованию идей космической экспансии, преодоления смерти и возвращения к жизни погибших [6]. Такая трактовка человеко-средовых отношений в те времена соседствовала с мистикой и миситицзмом.

К 1930-м годам представители космической, активно-эволюционной семьи идей начинают подвергаться разного рода преследованиям. Н.А. Сетницкий был расстрелян, В.Н. Муравьев и А.К. Горский погибли в ссылке. Нападки, обвинения в идеализме и враждебности его идей социализму обрушиваются на ученого с мировым именем В.И. Вернадского.

Идеи В.И. Вернадского – теоретика русского космизма, о космичности жизни, о биосфере (сфере жизни) и ноосфере (сфере разума) своими дальними творческими корнями уходят в новую, начавшую активно создаваться с конца XIX – начала XX века философскую традицию осмысления жизни и задач человека как вершинного её порождения [7].

В.И. Вернадский является одним из основателей теории ноосферы, которая стала важнейшим вкладом в учение космизма. Ноосфера, как известно, это сфера разума. Она стала формироваться одновременно с появлением мышления у человека, с началом накопления информации в обществе и практического её использования. Человек, существо, наделенное разумом и волей, действует в мире с самого его появления как творец и преобразователь, как вольный или невольный зодчий «сферы разума». Она потому так и называется, что ведущую роль в ней играют реалии разума: творческие открытия, духовные, художественные, научные идеи, которые материально осуществляются в преобразованной природе, постройках, орудиях и машинах, научных и творческих комплексах, произведениях искусства и т.д. На Земле создана новая искусственная оболочка: биосфера, радикально преобразованная трудом и творчеством человека. Но это преобразование, тем не менее, далеко не всегда было по-настоящему разумным, зачастую носило хищнический характер, неукротимо и жадно потребляя природу, её ресурсы. Да и сам ноосферный информационный поток содержит в себе, в числе прочего, идеологии и концепции антигуманные, ложные, осуществление которых или уже приносило колоссальные бедствия Земле, или грозит ещё большими, вплоть до гибели всего человечества и биосферы. Ещё один факт в пользу неправильного толкования Парадигмы человеческой исключительности и необходимости развития Новой инвайронментальной парадигмы.

Человек в своих антропологических, социальных исторических гранях существо ещё далеко не совершенное, в определенном смысле «кризисное». Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. Так и создание человека – ноосфера – есть ещё достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления реальность, и вместе с тем высший идеал этого становления. Вот почему идеи Владимира Ивановича высоко ценятся представителями инвайронменталистских концепций.

Предшественники В.И.Вернадского уже создали общефилософское представление о том, какие изменения порядка вещей происходят от вторжения человека в природу. Это представление В.И. Вернадский ставит

на точную научную основу, введя понятие культурной биогеохимической энергии. В целом биогеохимическая энергия – свободная энергия, образуемая жизнедеятельностью природных организмов и вызывающая миграцию химических элементов биосферы. С появлением человека, по В.И. Вернадскому, создаётся «новая форма власти живого организма над биосферой», дающая возможность полностью преобразить и одухотворить природу.

В XX веке, по мысли ученого, возникли факторы перехода к ноосфере. Первый из этих факторов – вселенскость человека, то есть «полный захват человечеством биосферы для жизни». Второй, быть может, решающий для создания ноосферы – единство человечества [7]. Это задача пока ещё для будущего, однако, уже идёт процесс создания общечеловеческой культуры, различные уголки Земли связаны средствами транспорта и связи. Наконец, третий фактор – возможность влияния народных масс на ход государственных и общественных дел.

В.И.Вернадский даёт обоснованную надежду на будущее. Но чтобы жить дальше и выполнять свою великую космическую функцию авангарда живого вещества, человечеству требуется непрерывно восходить, следуя в этом законам эволюции, в том числе эволюции гуманизма и духовности.

Особый вклад в развитие русского космизма внёс А.Л. Чижевский, выдающийся ученый, основатель гелио- и космобиологии. Космическая биология изучает зависимость всех функций живого от деятельности Солнца и шире – от состояния космоса; эта новая наука у А.Л. Чижевского детализировалась в различные отрасли – космомикробиологию, космоэпидемологию, и каждая из них была результатом огромной работы учёного.

Но всё же самым оригинальным ядром исследований А.Л.Чижевского стала теория гелиотараксии (от «гелиос» – Солнце и «тараксио» – возмущаю); её основной закон, сформулированный учёным в 1922 году, утверждает, что «состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца» [8].

Ещё один крупный советский учёный, долгие годы возглавлявший Академию наук Белоруссии, - В.Ф. Купревич, который незадолго до смерти в 1969 году выступил в периодической печати с идеями, близкими фёдоровским взглядам на жизнь и смерть.

В.Ф. Купревич стоит на той точке зрения, что смерть не изначальна в природе, она явилась приспособительным средством, выработанным в процессе эволюции для более быстрого совершенствования рода под действием естественного отбора. Но в человеке этот механизм непросто исчерпывает себя, через него уже не достигается прогресс, ибо вступает активная, преобразующая мир и себя сила – разум, по самой своей сути требующий бесконечного личностного совершенствования. Смена поколений превращается в анахронизм. Породив сознание, природа создаёт предпосылки остановки процесса естественного отбора и, соответственно, смерти. Достижение бессмертия для В.Ф. Купревича – не самоцель человечества, а средство покорения окружающего пространства. «Смертный

человек бросает вызов времени и пространству. Он выходит один на один против бесконечной Вселенной, чтобы обрести тайну вечной жизни», - писал белорусский учёный [9].

Выступая против «примата математических, астрономических и физико-химических наук, вытекающего из современного научного “построения мироздания”», В.И. Вернадский выдвигал на первое место науку о жизни в самом широком её значении. Тем самым совершалась как бы гуманизация научной картины мира, причём в ноосферном её смысле. И свою биогеохимию В.И.Вернадский недаром включал в то течение мысли, которое видит «признаки гегемонии биологических наук в научных построениях в ближайшем будущем». Активно-эволюционные мыслители сумели соединить заботу о целом, о Земле, биосфере, космосе, с пониманием запросов высшей ценности – конкретного человека, носителя разума. Гуманизм, не прекраснодушный, а основанный на глубоком знании, вытекающий из целей и задач самой природной, космической эволюции, мировоззренческий оптимизм свойственен всему этому семейству идей. Именно такой гуманизм, но углублённой до равенства ценностей человеческой жизни и окружающей природной среды в рамках их многотысячелетнего противостояния и является центральным ядром Новой инвайронментальной парадигмы. Принятие данной парадигмы человечеством означает открытие новых возможностей и своеобразный «природный договор», по аналогии с «общественным договором», заключённым людьми в глубокой древности. Пересмотр политики существования человека на Земле должен привести к созданию такого договора. Природа не может довольствоваться подаянием человека в виде гуманного отношения к окружающей среде, она такая же живая как мы и обладает такими же правами и свободой, против которой человек практически ничего противопоставить не может.

Течение русского космизма оставило глубокий след в развитии общечеловеческой мысли и заставило по-новому взглянуть на взаимоотношения человека и окружающей среды. Причём само учение о космической эволюции в трудах космистов эволюционировало и, опять-таки, от Парадигм человеческой исключительности и человеческой освобождённости к признанию факта несовершенства человеческой природы, но способности человека умственно и нравственно совершенствоваться. Это и явилось основополагающим этапом зарождения Новой инвайронментальной парадигмы современности.

Библиографический список

1. С.Г. Семёнова. Николай Федоров. Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990.

2. С.Г. Семёнова. Этика «общего дела» Н.Ф. Федорова. М.: Знание, 1989 (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика», № 7).

3. Федоров Н.Ф. Сочинения в 2-х тт. М.,1995

4. Бачинский А. И. Очерк жизни и трудов Николая Алексеевича Умова, М., 1916

5. Циолковский К.Э. Собрание сочинений: В 4-х т. - М., 1951-1964

6. Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. Москва, Росспэн, 1998, 352 с.

7. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: Научная мысль как планетное явление. М., 1977

8. Карнаух В. К. Космические циклы и социальные ритмы: концепция А. Л. Чижевского // Деятели русской науки XIX-XX веков. – Вып. I. – СПб., 2001. – с. 122-137

9. Токарев Н.В. Академик В.Ф. Купревич // Наука и инновации. 2004, №10

Некрасов С.И., Серёжкина А.В.

Ноосферно-экологических императив и формирование культуры экологической ответсвенности

Вполне закономерно, что влияние человека на природу, в условиях нарастания экологического кризиса, осознание экологической проблемы привели к вычленению экологического аспекта ответственности или нравственно-экологического императива.

Начиная с 80 гг. XX века становится все более заметной тенденция к экологизации всей современной науки, т.е. к проникновению экологических идей, представлений и концепций в структуру современных наук о природе и обществе. Эта тенденция проявляется в экологизации научного мировоззрения, в выделении экологического аспекта в различных естественных, технических и общественных науках, в развитии комплексных сфер экологических исследований, в создании новых экологичных видов техники и технологий, к которым можно отнести безотходные технологии. Соответственно происходит и экологизация ответственности, т.е. в структуру и содержание понятия включается природа, окружающая среда, биосфера. В виду того, что социальная ответственность тесно связана с экономической, правовой, моральной ответственностью, экологические аспекты проникают в содержание и этих видов ответственности. Таким образом, ответственность человека по отношению к природе характеризуется и как система отношений с природой и в то же время как качество личности.

Наряду с экологизацией общественного сознания происходит и взаимопроникновение экологии и экономики, экологии и техники, экологии и политики, экологии и права. В современной ситуации все более важную роль приобретает экологизация экономики, особенно в связи с зада-

чами практического решения вопросов устойчивого развития как сбалансированного эколого-экономического развития. Экологизация ответственности сложный и многоступенчатый процесс, сущность которого заключается в проникновении экологических идей в содержание и концептуальные основания ответственности.

Социально-экологическая ответственность сравнительно недавно стала предметом научного исследования, в связи с чем в научной литературе отсутствует однозначное определение данного понятия. Вместе с тем, в диссертационном исследовании отмечено, что в отечественной научной литературе сложилось определенное понимание социально-экологической ответственности, как вида социальной ответственности. Такая трактовка ответственности не совсем полно отражает современную ситуацию в социоприродных отношениях и перспективы их развития.

В условиях, когда гибель угрожает не только человечеству, но и всему живому на Земле, изменяется структура социальной ответственности. Поэтому правомерен вопрос об ответственности за сохранение окружающей природной среды в глобальном масштабе, то есть изменяется объект ответственности - им становится биосфера нашей планеты.

Таким образом, социально-экологическую ответственность следует рассматривать как тип социальной ответственности, характеризующий способность субъекта ответственности, которым становится все человечество, предвидеть результаты и последствия человеческой деятельности с точки зрения их влияния на жизненные ресурсы биосферы, имея в виду качественное жизнеобеспечение не только ныне живущих, но и будущих поколений людей, а также готовность ее осуществить в соответствии с социально значимым эффектом на основе принятой в обществе системы ценностей и морально-правовых норм. Социально-экологическая ответственность ставит субъект ответственности перед необходимостью осознавать меру ответственности за результаты и последствия социоприродной деятельности. Мера ответственности представляет собой соотношение свободы собственного выбора и необходимости ненанесения ущерба объекту социально-экологической ответственности, т.е. сохранения его экологической и других видов безопасности.

Что же касается науки, то в современную нам информационную эпоху она скорее ассоциируется с процессом разрушения, нежели созидания. Появляется опасность уничтожения культуры народов с помощью интерактивной информации. Современная наука приобретает все более технократический характер, духовно-нравственные ценности не играют в ней главенствующей роли, что может привести общество к тупиковому направлению. Устойчивость общества зависит от степени развития нравственной ответственности науки как социального института. Общество же со своей стороны, повышая спрос к науке, должно обеспечивать условия для ее развития. Можно сказать, что наука о природе и наука

о человеке должны поменяться местами, что предполагает их духовно-нравственное наполнение.

Для устойчивого развития общества человек сам должен совершенствоваться, расти духовно. Поэтому духовное общество - это общество моральное, не отягощенное частными корыстными интересами. Такое общество определяется высшими нравственными потребностями. Это общество всеобщей гармонии. Систему ценностей можно условно разделить на два уровня. Низший уровень - это материальные блага и социальные ценности. Высший уровень иерархии ценностей - это нравственный закон. Он ограничивает и контролирует низшие уровни иерархии и в этом смысле выступает как «сверхценность», как мера всех вещей. Именно в силу своей способности прислушиваться к голосу нравственного закона как исходного императива человека можно назвать духовным, свободным существом.

Исходя из такой иерархии, можно выделить два вида цивилизации: материальную и духовную. Материальная цивилизация - это такой общественный строй, где основополагающее значение для поддержания порядка имеет материальная сила. В таком обществе преобладает низший уровень системы ценностей, то есть безусловно доминируют потребительские приоритеты и экономические интересы человека. Духовная же цивилизация является такой ступенью развития информационного общества, где господствует ориентация на высшие «бытийные» ценности, царит нравственный закон. Такую цивилизацию можно назвать глобальным эколого-ориентированным обществом, ведь духовность, экология и глобализм - вещи одного порядка. Таким образом, духовная цивилизация - это информационное общество с устойчивым развитием.

Итак, для того, чтобы современное общество устойчиво развивалось, необходимо отказаться от тех социальных институтов и систем ценностей, которые поощряют и стимулируют рост материального потребления и несправедливое распределение ресурсов. Необходимо менять цели и ориентиры развития современного общества, то есть осуществить переход от материальной цивилизации к духовной.

Информационное общество, основанное на устойчивом развитии, можно рассматривать как первую ступень сферы разума, где преобладающим ресурсом является информация, используемая в целях устойчивого развития, а информационные технологии являются основным источником дальнейшего ноосферогенеза. Самоорганизация ноосферы как глобальной устойчивой социоприродной системы здесь происходит за счёт минимизации использования вещественно-энергетических ресурсов и сохранения биосферы. Следующий этап ноосферогенеза - вступление общества в эпоху экологической цивилизации, которая будет основана на эффективных решениях проблем охраны окружающей среды, устойчивого природопользования и предотвращения антропогенной экокатастрофы, где экологическая безопасность должна быть имманентно взаимосвязана с устойчивым социоэкоразвитием ноосферной ориентации.

Дальнейшее развитие человечества должно быть направлено на формирование культуры ответственности, то есть культуры, обеспечивающей развитие ответственности как одного из базисных качеств личности, качества, без которого невозможно поведение и жизнедеятельность в системе «общество-природа». Под культурой в данном случае подразумевается, прежде всего, изменение самого характера отношения людей к природе, с тем, чтобы оно строилось как осознанное не только в целях использования отдельных ее явлений и процессов, но и на основе понимания всей системы связей, существующих в природной среде и обеспечивающих ее целостный, жизнепригодный характер.

Такое отношение к природе предполагает качественно новый уровень ее познания и практического использования, когда предметом исследования и основой деятельности становятся, помимо тех законов природы, которые учитывались раньше, также экологические законы, т.е. законы саморегуляции биосферы и ее компонентов. Единственными способом учета требований законов саморегуляции сложных систем является столь же системное изменение всей структуры нашей деятельности, что означает преобразование культуры.

Наиболее серьезным препятствием на пути решения этой проблемы является изменение массового сознания, укоренение в нем этой системы новых мировоззренческих образов и этических регулятивов. В системе ценностей и мировоззренческих образов техногенной (западной) культуры человек рассматривается как противостоящий природе, вектор его активности направлен вовне, на преобразование мира. Восточная традиционалистская культура полагает человека включенным в организм природы, как бы растворенным в ней; вектор человеческой активности ориентирован не столько вовне, сколько внутрь, на самовоспитание, самоограничение, включение в традицию.

Синтез этих двух противоположных представлений будет связан с корреляцией, взаимной зависимостью этих двух векторов. Это будет не западная и не восточная культура, а нечто третье, синтезирующее достижения современной техногенной культуры и некоторых идей традиционных культур, обретающих сегодня новое звучание. Предпосылки такого синтеза возникают не только благодаря осознанию опасности глобальной экологической и антропологической катастрофы, угрозы грядущего апокалипсиса, осознанию, стимулирующему поиск новых ценностей и этических регулятивов деятельности. Эти предпосылки порождаются также и современными тенденциями научно-технического развития, которое составляет один из базисных компонентов всей современной цивилизации.

Таким образом, произойдет формирование нового типа культуры - ноосферно-экологической - основу которой будут составлять информационно-коммуникационные связи и отношения, а также развитие интеллекта и духовной жизни человека. Человек должен не просто осознать себя как частицу природного Космоса, но и самое главное - понять свою сози-

дательную, поддерживающую роль в этом процессе. С позиции такого осознания становится возможным переход от концепции саморазрушительного антропоцентризма к более конструктивной и дальновидной концепции витацентризма с органически присущей ей культурой ответственности человека за все живое на планете.

Социально-экологическая ответственность формируется как новый тип ответственности, являющийся одним из базисных качеств личности, ее способности и готовности прогнозировать свои действия с точки зрения результатов их воздействия на других людей, на природу и формирования ценностей экологобезопасного устойчивого развития.

Необходимо сделать вывод о влиянии социально-экологической ответственности на становление экологической культуры и культуры ответственности, формирующей ответственность как одно из базисных качеств личности. Дальнейшее развитие социоприродного взаимодействия становится невозможным без формирования культуры ответственности как необходимой предпосылки гармонизации социоприродных отношений и устойчивого развития человечества.

Развитие духовной цивилизации предполагает приоритет разума. В любом обществе существует возможность возникновения конфликтов. Для того чтобы их предотвратить и позволить духовной цивилизации свободно и устойчиво развиваться, необходимо следовать неким законам разума, так называемым императивам. Каждая составная часть природы подчиняется некоему закону, но лишь человек имеет способность поступать согласно представлениям о законах. Законом, обеспечивающим органичное взаимодействие человека с природой, долгое время выступал экологический императив.

Назначение императива в области духовно-нравственного существования человека заключается в обосновании закона выживаемости. Существует два основных императива, следование которым позволяет человеку органично вписываться в мировое устройство. В первую очередь это нравственный императив, который объединяет все имеющиеся моральные ценности. Этот императив лежит в основании регулирования взаимоотношения между людьми. То есть он безусловно ограничивает поведение и действие людей всей планеты с целью обеспечения дальнейшего существования и развития человечества. Вторым императивом является экологический. Это разновидность нравственного императива, которая призвана упорядочить взаимоотношения между человеком и природой.

Экологический императив - это форма запретов и ограничений, распространяющихся на любую человеческую деятельность. Он имеет безусловным приоритетом сохранение живой природы, видового разнообразия планеты, защиту окружающей среды от чрезмерного загрязнения, несовместимого с жизнью. Нарушение этого императива может проявиться необратимыми последствиями для дальнейшего существования как человека, так и всего окружающего мира.

Экологический императив постоянно трансформируется в зависимости от особенностей мировоззрения человека, принадлежности его к той или иной эпохе, а именно - от взглядов на природу и взаимоотношения с ней. В современных условиях такая трансформация не может происходить без связи с таким понятием как «устойчивое развитие». В данном контексте трансформация экологического в ноосферно-экологический императив предполагает наличие двух взаимосвязанных аспектов - научного и духовно-нравственного. В связи с этим возникает необходимость обоснования понятия ноосферно-экологического императива. Под ним понимается такое повеление, окрашенное духовно-нравственными ценностями, которое позволяет бесконфликтно развиваться системе «человек-природа» в рамках ноосферогенеза. Ноосферно- экологический императив в ходе социоприродной эволюции призван извне направлять коллективное поведение людей и координировать их усилия по преодолению глобальной экологической катастрофы в процессе перехода к устойчивому развитию.

Таким образом, ноосферно-экологический императив рассматривается в прикладном аспекте в рамках экологии человека - междисциплинарного направления, сложившегося на стыке философской антропологии, социальной экологии, культурологи. Переживаемый экологический кризис рассматривается уже не просто как загрязнение окружающей среды, а как кризис, прежде всего, человека. И этот надвигающийся кризис может быть назван антропологической катастрофой. В данном контексте принятие человеком ноосферно-экологического императива является единственно возможным условием разрешения проблем, имеющих глобальный характер.

Некрасова Н.А., Садикова О.Г.

Значение идей естественно-научного направления русского космизма для становления синергетической парадигмы

Достоинство взглядов русских космистов в том, что они показали ноосферное направление развития нашей планеты избрано самой эволюцией универсума, ибо оно соответствует глубинным закономерностям мироздания, которое выдвинуло разум своим двигателем; человечество не только общественное явление, но и космическое, т.к. эволюционирует вместе с космосом; разум и наука должны руководствоваться критерием нравственности, т.к. высшее благо – это жизнь, озарённая высшей духовностью.

Космологические взгляды К.Э. Циолковского во многом сами испытали воздействие дарвино-спенсеровского эволюционизма и теософского эзотеризма. Он разработал «космическую» философию панпсихизма и связал её с буддизмом, исходя из идеи одушевленности Вселенной:

«не только материя вся исключительно чувствительна, она периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вал, называемый нами жизнью» [1]. И далее: «Есть только одна жизнь, которая никогда не прекращается и никогда не прекратится» [1]. К.Э. Циолковский допускал бессмертие «духовных» атомов, блуждающих в мире и переселяющихся в разные организмы. Для этих атомов – примитивных «Я» - настоящая жизнь начинается в мозгу высших бессмертных существ космоса. Он предсказал выход человека из его «заключения на Земле» и расселение в космосе. Формой одухотворения природы он считал нравственность, выдвигая, наподобие буддизма, идею: «жизнь непрерывна, а смерти нет».

Дальнейшим шагом в развитии ноосферной идеи стал ряд положений, которые называют учением В.И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. Ноосферу великий ученый назвал и характеризовал, как отвлеченное царство разума, особый надбиосферный мыслительный пласт, то есть, как биосферу Земли, измененную мыслью и человеческой деятельностью для удовлетворения потребностей численно растущего населения планеты. Учение В.И. Вернадского можно свести к следующим выводам. Биосфера - это естественная сфера обитания человека, но она является внешней оболочкой между землей и космосом; космический характер биосферы влияет на развитие человеческого познания: влияние космоса (и его отражение) преломляется в биосфере, что даёт возможность человеку постигать все мироздание, исходя из своей органической связи с природой. Понимание человека, как частицы Вселенной, «мира космоса», который посредством разума и творчества возводится до постижения мироздания, роднит идеи В.И. Вернадского с классиками русского космизма, рассматривающих ноосферу, как космическое явление, предсказывающих переход к очередному этапу эволюции живого вещества в виде нормирования нового качественного состояния человека.

В учении В.И. Вернадского глубоко в естественнонаучном смысле выразилась проблема взаимосвязи естественно-природных и социально-исторических процессов, взаимозависимости косного и живого вещества планеты по отношению к целенаправленной деятельности человека, которая приобретает в ходе свершения научных и технических революций геологическую мощь.

Причём В.И. Вернадский считал особенно значимыми два обстоятельства: культурные изыскания народов Востока и новый научный синтез представлений о природе, которые оказали влияние на переворот в представлениях о Мире.

Концепция ноосферы В.И. Вернадского исходит из принятия эволюционного процесса в биосфере. Эмпирическими фактами для него являются: само понятие живого вещества биосферы, под которым он понимает всю совокупность её живых организмов; понятие о среде жизни как биосфере; понятие о живом организме как живом природном (есте-

ственном) теле. Вернадский, анализируя данные естественных наук, подвергает сомнению представления о связи состава земной коры с геологическими явлениями. Он вводит новое понятие – «биогеохимическая энергия» как свободная энергия, которая проявляется в живом веществе биосферы в процессе движения и способна производить работу по заселению биосферы живым веществом.

Причём, мысли В.И. Вернадского о совпадении по времени всплесков эволюционного процесса с его усилением перекликаются с современными представлениями о бифуркации. Поэтому переход биосферы в новое эволюционное состояние – в ноосферу – это тоже бифуркация. Одна из предпосылок перехода в ноосферу – цефилизация как процесс, направленный разумом человека с целью неиспользования разума человека и его труда на самоистребление. Вернадский считает также интернационализацию научного знания своеобразной, выражаясь языком синергетики, «точкой роста», позволяющей развивать науки не только в центрах и на её перефериях, чему способствует рост информатизации общества, связанный с современными средствами коммуникации. Он исходит из предположения о существовании великой геологической или космической силы огромного действия силы человеческого разума, который связан с жизнью всех живых существ в неразрывном целом, но становится всё более независимым от других форм жизни.

Идеи В.И. Вернадского в условиях современного общепланетарного кризиса имеют чрезвычайную актуальность. Ноосферу он рассматривает как закономерный этап эволюции материи и как особую реальность, возникшую с появлением человека. Он выдвигает идею о существовании субстанции энерго-полевого характера, которая лежит в основе всего богатства материальных и психологических форм. Материя – вещество и биохимическая энергия во Вселенной - организуется в пространственно-временном потоке. Ноосфера – это система с последовательно разворачивающимися слоями-уровнями, но вся система имманентно связана с единой субстанцией мысли. Он выделяет три уровня: техносфера и социосфера – обеспечивающие телесно-витальное и социально-экономическое воспроизводство жизни; наука и интеллектосфера, обеспечивающие преобразование мира; пневматосфера (в терминологии П.А. Флоренского), обеспечивающая духовное творчество. Эти три уровня генетически взаимосвязаны, но различаются творческим субстанциональным качеством мысли. Причём, высшие уровни оказывают на низшие своё сознательно-преобразующее воздействие.

Ноосфера – это субстанция, которая свободно циркулирует по «пространственно-временному стволу» живого вещества, вызывая к жизни деятельность человека. Человеческая мысль, по всей видимости, имеющая родовое единство с этой субстанцией, участвует в процессе ноосферогенеза (когда возникает качественный уровень организации). Каждый новый уровень развития субстанции - это этап ноосферогенеза.

Анализ, современных разработок концепций ноосферы дает основание говорить о преемственности её основных идей. Так, взгляды Н.Н. Моисеева совпадают с рядом мыслей П. Тейяра де Шардена. Лейтмотивом трудов Б.П. Казначеева и Е.А. Спирина является планетарное и космическое пространство, которое управляется человеческой деятельностью, человек рассматривается, как аспект фундаментального единства универсума, а космический мир рассматривается, как космопланетарная целостность.

С философско-религиозных позиций концепция ноосферы анализируется О.Д. Куракиной, которая, рассматривает ноосферу, как переходный период планеты от стихийно-природных процессов к сознательно-научному и нравственному участию в управлении, процессами социальной и геопланетарной истории. Она рисует структуру соборности, как всеединство иерархических строении, куда входит и процесс «ноосферогенезиса», через который, мироздание становится Космосом.

Дальнейшую разработку идей ноосферогенеза мы находим в трудах А.Д. Урсула. Под ноосферой он понимает «социоприродную систему», где приоритет отдаётся «нравственному разуму», «интелектуально-информационным ценностям» и «экогуманизму» и обеспечивается коэволюция (соразвитие природы, общества и человека). Ноосфера представляется, как итог перехода на путь устойчивого развития, которое предстает, как путь к совершенству жизни на Земле, но не в материально-вещественном плане, а в интеллектуально-духовном направлении.

Анализ трактовок концепции ноосферы приводит к следующим выводам: человеческий разум является двигателем прогресса, поэтому он в состоянии обеспечить в перспективе коэволюцию общества и природы, сохранив биосферное многообразие планеты, и устойчивое ее развитие; основой для разумных решений является коллективный метод решения глобальных проблем человечества, основой которого должна стать ноосферная идея; формирование нового научного видения должно строиться на принципах комплексной науки о человеке и его духовно-нравственном потенциале.

Таким образом, с одной стороны развитие науки привело к разграничению поля действия отдельных научных дисциплин, к специализации научных исследований, а с другой стороны, человечество становится свидетелем создания «пограничных» научных дисциплин, требующих широкого междисциплинарного подхода, ибо многие из них имеют взаимный интерес в «точках пересечения».

Человек из созерцателя превращается в активную силу, действующее лицо, неотъемлемую часть Космоса. Человек теперь изучает космос «изнутри», но не как наблюдатель, а как участник событий. Вместе с взрослением человечества возникают противоречия между Разумом и Природой, Человеком и средой его обитания. Назревает необходимость в поисках путей выхода из создавшегося положения.

Концепция ноосферы П.Т. де Шардена основана на идее, что эволюция не ограничена рамками живой природы. Как результат совершен-

ствования форм связи материи образовались и разные формы жизни. С совершенствованием форм материи образовались и «элементы психизма» (нервной системы).

Человек – это результат эволюции, сочетающий в себе разум и сложную психическую жизнь. Всё в мире эволюционирует на основе непрерывного усложнения системы. По существу тейярдизм основан на диалектической методологии подхода к универсуму, рассматривающей и объясняющей окружающий нас мир как материальный и динамически развивающийся объект, где материя неразрывно связана с жизнью, а жизнь с мыслью. Так у П.Т. де Шардена образуется единая цепь эволюционного развития универсума: материя – жизнь – дух. Мысль в его понимании – это «новое состояние жизни, проявляющее себя в природе», которое привело к глубоким изменениям самого мира. Эволюция – это развёртывание, совершенствование, восхождение сначала (до возникновения сознания) материальных образований, а затем (с его возникновением) – психических, разумных, нравственных проявлений активности сознания.

Источник эволюции – космическая энергия, состоящая из тангенциальной энергии материальных явлений и рациональной, духовной по своей природе, которая лежит в основе всех явлений жизни и сознания. Первый вид энергии как явление материального характера подчиняется закону сохранения энергии и принципу энтропии, а второй вид энергии не имеет энтропной направленности и не подчиняется закону сохранения энергии, он направлен к центру развития мира, к «точке Омега». Так П.Т. де Шарден приходит к теологизму: весь Универсум, в представлении человека, эволюционирует в направлении к предустановленной цели (точке Омега) – венцу эволюционного развития, абсолютному центру всех центров сознания. Космогенез у него рассматривается как ноогенез, то есть через развитие мысли, духа. Самоэволюционирующий Универсум движется к определённому, изначально предустановленному, совершенному состоянию- центру нового космогенеза. Его концепция – это признание в живой природе целенаправленности.

Тейяр де Шарден предполагал, что структура мира иерархична и сферична, в ней действуют две энергии, одна из которых связывает элементы друг с другом, а другая влечёт его в направлении к более сложному состоянию, напоминая образ вращающегося волчка, то есть создавая поля вращения.

Иначе, можно говорить о том, что современная наука признаёт существование особой космической энергополевой реальности, которая связана с мыслью и не сводима только к материальным процессам. Причём эта реальность имеет определённую иерархическую структуру и упорядоченность. Кроме того, как отмечает В.П. Казначеев, этой реальности присущи фазово-взрывные свойства, пульсация – «ноосферные взрывы», а антропогенез направлен в сторону всё большего высвобождения человека от грубой материи и перехода к полевой субстанциональной форме мыслебытия на новом уровне развития человечества.

Если ранее переходы в новое ноосферно-цивилизационное качество носили во многом стохастический (случайный) характер, то сегодня человечество накопило определённый духовно-интеллектуальный потенциал. Поэтому можно говорить об управляемости дальнейшим развитием ноосферы, причём сразу в нескольких направлениях – на разных её уровнях (по аналогии с вещественно-материальным уровнем ноосферы) действуют разные потоки энергии, от природных до антропогенных, которые по механизму обратных связей воздействуют на материальные процессы на планете. Причём человек, точнее его головной мозг, является носителем этих полей, то есть своеобразным фокусом скрещивания разноуровневых энергий, которые он трансформирует в своём сознании особым образом, излучая в пространство и получая в их переработанном виде обратно (в виде обратных связей). Таким образом, в результате взаимодействия информационного поля с физической материей появляются посредники, которые, неся вращательный импульс, передают их дальше, на большое расстояние.

Идея П.Т. де Шардена о триадичности социального развития: «коллективизация – персонализация – социализация» характеризует этапы постепенного подчинения индивида общности. Если коллективизация – это этап развития общества и отдельного человека, когда индивид практически не мог существовать в отдельности, и где общее как бы навязывается личности, персонализация характеризуется необходимостью выбора какого-то пути, альтернативы, то социализация – это этап, когда индивид не по принуждению, а самостоятельно активно осознаёт приоритет общечеловеческого (а не коллективного) над личным. Эта идея имеет большое значение для обоснования необходимости перехода к новому мышлению, что непосредственно связано с процессом социализации как самостоятельного и сознательного выбора общечеловеческих ценностей и интересов над личностными.

По мнению П.Т. де Шардена, с появлением человека открывается новая глава эволюции Универсума. Человек как вид проходит этико-социальную унификацию, поднимаясь до осознания своей сопричастности к появлению новой оболочки Земли, он порождает своим разумом мыслящую сферу планеты.

Таким образом, в процессе формирования концепции коэволюции большое значение имели идеи русских космистов и прежде всего, представителей его естественнонаучного направления: антиэнтропийные взгляды Н.А. Умова (его идея эволюции природы и космоса и места человека в этом процессе; возникновение Homo sapiens explorens – человека разумного и сведущего как новый этап эволюции Вселенной; борьба человека с энтропией-хаосом, царящей во Вселенной; создание искусственного орудия труда как стремления человека к вечной жизни и созиданию; совесть как мощное орудие эволюции; этические идеалы добра и красоты как направляющий вектор эволюционного развития), К.Э. Циолковского (его «космическая философия» – регуляция стихий; использование солнечной

энергии; социальная эволюция человеческого общества в высшие космические цивилизации; «лучистое человечество» как венец эволюции Вселенной; идеи панпсихизма как осознание единства и целостности мироздания; разум как основное божество в мире). А также ноосферная концепция В.И. Вернадского, гелеобиологическая концепция А.Л. Чижевского и др.

Библиографический список

1. Циолковский К.Э. Живая Вселенная.// Вопросы философии, №6, 1992

Смирнов Г. С.

Ноосферный космизм: проблемы формирования современного космического сознания

Эволюция космического сознания – одна из самых актуальных современных проблем философии сознания. Логика мировоззренческого развития российского этноса, пожалуй, именно в XX веке претерпела кардинальные изменения.

Протокосмизм, очевидно, был одной из самых первых мировоззренческих парадигм естественно-обытиённого сознания. Космоземные архетипы утверждающегося человека и становящегося человечества особенно отчетливо видны и сейчас в этногеномах, не разрушенных до конца технопрессингом человеческих общностей. Так постепенно формировались коллективное и индивидуальное измерения космического сознания и самосознания.

На протяжении тысячелетий человек жил в естественном (реально-природном) стихийном космическом мировоззрении: формы космического сознания существенно менялись, в формах технологического и антропологического развития человек получал возможность осваивать все более разнообразные и даже неожиданные лакуны космического универсума. Принцип подобия в герметической философии создал важный методологический инструмент для понимания места человека (микрокосма) в системе постоянно расширяющейся Вселенной (макрокосма).

В эпоху античности диалектика микрокосма и макрокосма приобрела статус научного мышления, а представления о Живом космосе способствовали сохранению органичности и эвристичности космического архетипического сознания. (Ученик Аристотеля Александр Македонский – в этом смысле может рассматриваться как один из первых исследователей ойкумен Живого космоса). Стихийные материалистическая, идеалистическая и универсумная формы античного космизма, сформировавшиеся (из космической

мифологии) в истории философии как линии философии, постепенно развернулись модели не только религиозного, но и научного космизма.

Весьма характерно, что органический вселенский космизм наиболее синкретично-полно был выражен в поэтических формах: не только архаические тексты («до нашей эры»), но поэзия «нашей эры» (например, гётевский, ломоносовский, пушкинский, лермонтовский, гоголевский космизм) наполнены космическими откровениями такой высочайшей пробы, что современный научный космизм лишь подходит к подобным артикуляциям.

Творческое наследие Н. Ф. Федорова – яркий пример того, как в XIX веке повсеместно совершался переход традиционного языческо-христианского дуально-эклектического мировоззрения к новым формам сознания, в том числе к постепенному усилению, развитию, и, наконец, доминированию научного космического сознания.

Рубежной точкой перехода от традиционалистского христианского космизма к научному космизму стала жизнь К. Э. Циолковского. Жизнь этого человека в значительной степени предстает закономерным продолжением федоровского синкретического космического сознания. Думается, что сама эволюция культурного христианского сознания в России привела к кардинальному перевороту в структуре этносознания: языческий народный космизм постепенно стал наполняться научным содержанием.

Поэтический космизм в сознании, на наш взгляд, может рассматриваться как неотъемлемая и очень плодотворная составляющая творческой духовной жизни человека. (Ярким примером такого рода является живописно-поэтический космизм А. Л. Чижевского).

Развитие научного сознания в России было активизировано Великой социальной революцией, которая, как культурная революция, открыла возможность освоения научного поля для «закрепощенного» религиозно-государственническими императивами крестьянства и развивавшегося рабочего класса. Колоссальная тяга народа к научному знанию была вызвана наличием эмпирического и теоретического вакуума, имевшегося в широкой народной культуре. «Космос как предчувствие» – это в значительной степени не кино-формула, а экспликация вектора развития этнонационального сознания, имевшего глубинные архетипические корни.

Выход человек в космос околоземного пространства – эпохальное событие в истории человеческой цивилизации и эволюции человеческого сознания. Оно было достигнуто, в конечном итоге, дерзновением материалистическо-атеистического сознания, сформировавшегося в СССР в результате социально-технической и научно-культурной революции в первой половине XX века. Процесс формирования научного космического, а затем и массового космосознания пошел ураганными темпами: за очень короткий период времени человек в формах научно-космического кодекса бытия освоил пространство в 15 млрд. световых лет, и встал перед проблемой освоения будущего времени в размерности 5 млрд. лет.

Понадобилось всего полвека, чтобы осознать некую исчерпанность ракетного космизма и ограниченность претензий в освоении даже ближнего околосолнечного космоса примитивными техническими средствами. Выход человека в околоземный космос позволил понять ограниченные экологическими параметрами возможности космопланетарного развития. В результате течение научной мысли из формы вширь превратилось в форму вглубь. Экологический (космопланетарный) космизм установил новые параметры и приоритеты для формирования сознания и деятельности человека космической эры.

В настоящее время происходит формирование синкретического космического сознания, в котором доминируют не религиозные (как это было в дореволюционный период) или атеистические (в послереволюционный период) аспекты, а общекультурная рядоположенность четырех основных составляющих духовной культуры – религиозной, художественной, философской и научной. Думается, что художественный русский космизм в общем содержании современного космического сознания имеет не меньшую значимость, чем, например, научный.

В. И. Вернадский говорил о трех реальностях: вселенная (макрокосм), биосфера и микрокосм. В этом смысле очевидно можно говорить о трех инверсиях-выходах. Выход в биосферный космос, выход в Макрокосм и, наконец, выход в Микрокосм. Фактически, все эти три формы выходов совершились в XX веке. Не следует ли из этого сделать вывод о том, что современный космизм существенно отличается от предыдущих его форм, что в XXI веке формируется новая – синкретическая – форма, включающая в себя различные виды и типы, архетипы и модусы вездевечного космического сознания, которое можно было бы обозначить как *ноосферный космизм*?

Важной особенностью нового космизма («неокосмизма») стала подвижка от праксиологии околоземного космоса к праксиологии микрокосма и в начале нового – XXI – столетия – нанокосмоса. *Выход в нанокосмос* в начале XXI века по своему философско-мировоззренческому значению не менее важное событие, нежели выход ракетного человека в околоземное пространство. Таким образом, предметная область *космоведения* значительно расширилась.

Мысль испанского ученого-гистолога С. Рамона-и-Кахаля о самоподобии человеческого мозга и устройства вселенной, может рассматриваться как указание на наличие архетипа космического бытия человека и человечества.

Очевидно, расширение Вселенной для человека происходит не только в контексте его техногенного и приборно-пробирного развития, но и эволюции разума человека, которая, незаметно может быть для самого человека, идет очень быстрыми темпами, которые вызваны в значительной степени не только взрывным характером демографического развития в XX веке, но и беспрецедентными темпами социального развития. Развитие ноо-

сферного сознания человечества осуществляется в настоящее время уже не только формами личностного познавательного подвига отдельных ученых, но и значительным продвижением развития коллективного разума совокупного (соборного) человечества. Ярчайший пример ноосферного космизма дают труды В. И. Вернадского. Осмысление расширения (распаковывания) космического мировоззрения позволяет говорить о новых измерениях космизма: *информационный и семиотический космизм* – феномены, требующие самого внимательного изучения.

Проблема формирования органического и синкретического ноосферно-космического сознания в значительной степени связана с постоянно разрешающимися противоречиями между правополушарным и левополушарным космизмом, а также с этническими, национальными, социально-профессиональными, гендерными (детской, женской и мужской) и возрастными формами космизма. Однако этот космомировоззренческий вызов времени игнорируется в значительной степени, и это связано с существующими утилитарно-прагматическими моделями образования на среднем и высшем уровнях.

Особенности современного сикретического *ноосферно-космического сознания* определяются следующими факторами: глобальная масштабность информационного бытия и со-бытия человека и человечества; компьютерно-инструментальная геномно-архетипическая эксплицированность совокупного сознания носителей индивидуального и коллективного разума; коэволюция и кореволюция актуализированных форм этнонациональной и социально-профессиональной экзистенции; вертикальные и горизонтальные миграции «человеческого качества» (А. Печчеи); погружение современного человечества в хронотоп везде-вечности метакосмического бытия

Очевидно, что сейчас формирование современного космического сознания идет под влиянием средств кинематографа и интернета, а должно стать важной формой университетского образования, потому, что человек с неадекватным космическим сознанием оказывается выпадающим из культуры, а в некоторых случаях становится опасным не только для самого себя, но и для окружающего его общества.

Библиографический список

2. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987.
3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
4. Вернадский и Крым: люди, места, события. Киев, 2004.
5. Демин В. Н. Тайны биосферы и ноосферы. М., 2001.
6. Казначеев В. П., Трофимов А. В. Очерки о природе живого вещества и интеллекта на планете Земля. Новосибирск, 2004.
7. Казютинский В. В. Космизм // Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003.
8. Лешкевич Т. Г. Философия. Вводный курс. М., 1998.

9. Моисеев Н. Н. Вернадский и современность // Вопросы философии. 1994. № 4.
10. Ноосферное образование в России. Ч. 1-2. Иваново, 2001.
11. Смирнов Г. С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность. Философские проблемы ноосферного универсума. Иваново, 1998.
12. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферного универсума: Ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново, 2008.
13. Я связь миров. Философская лирика русских поэтов XVIII – начала XX века. М., 1989.

Смирнов Д.Г.

Семиотический космизм и ноосферная история в трудах Ю.М. Лотмана и Вяч. Вс. Иванова

Задача семиотики –
описывать семиосферу,
без которой немыслима ноосфера.
Вяч. Вс. Иванов

Русская и российская гносеологическая философская традиция заключается во «вживании» в мир, постижении его изнутри, средствами, не сводимыми к классическому рационализму. Русская философская мысль претендует на всеобщий синтез в рамках единых философем наследия славяно-русского язычества, «собственной античности» (домонгольской эпохи), православной ортодоксии, коммунистической общинности, логико-теоретической процедуры профессиональной философии.

Ноосферная идея и ноосферная история

Ноосферная идея обнаруживает себя на самых ранних этапах истории мировой философии. Примером может служить философия древнеегипетского герметизма, создавшая в языческо-мифической форме модель мира, в котором «все есть мысль», где человек подобен Вселенной и связан с ней неразрывными узами космических энергий. В античности ноосферная идея проявляет себя в контексте диалектики материи и идеи, в «схоластическом споре» эйдологии Платона и атомологии Демокрита. Ноосферая идея актуализируется практически на каждом этапе развития философской мысли, только ее эманации принимают различные формы (пантеизм, гилозоизм, космизм и другие). Однако одно всегда остается неизменным – конструирование холистической модели (системы) мира, характеризующейся коэволюционной направленностью в рамках природы, общества, человека.

Русская философия пытается заново решить те задачи, которые стояли перед античной, средневековой философией, философией Возрождения и Нового времени. Особенностью русской философии является ее изначальное стремление к соединению несоединимого, попытка выстраивания единой картины мира в комплементарности, коммюнитарности природы и человека (общества).

В русской философии ноосферная идея присутствует имплицитно. В научном и философском творчестве В. И. Вернадского [3] ноосферная идея возникает как идея о роли сознания в развитии человечества, продолжающая мысли В.С. Соловьева и братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких. Ноосферная идея в русской философии произошла из триединства: соборность как антропологическое, софийность как образовательно-информационное, всеединство как социо-природное измерения. Обозначая себя у В. С. Соловьева как синтез всеединства, соборности, софийности, в творчестве П. А. Флоренского она обретает семиотическое наполнение, культурологический, пневматологический характер, в работах В. И. Вернадского она развивается уже в философском, естественнонаучном, а, точнее, реалистическом универсумном дискурсе.

Ноосферная идея в основе своей – это идея роли сознания, разума в развитии Вселенной и социоприродной среды. Ноосферная идея выступает в роли концепта, системообразующего свойства ноосферной истории. Она задает движение историческому процессу во всех его разнообразных формах и тем самым определяет траекторию, направление исторического развития. Ноосферная идея – это своеобразный аттрактор, то (вещь, свойство, отношение), чего еще нет, а может быть и не будет никогда.

Ноосферная идея формируется в контексте ноосферной истории как истории развития разума, но и в самой ноосферной истории самое существенное – это развитие ноосферной идеи. История потому и ноосферная, что в ней постоянно функционирует ноосферная идея. Развитие ноосферной идеи определяет ноосферную историю. Она есть причина развития истории мира, истории общества, истории человека и истории мышления.

В последней трети XX века русский космизм разворачивается в семиотический космизм, представления о котором формируются в русской философской традиции в творчестве Г. С. Сковороды. В его трудах Библия предстает как семиотическое произведение – как первый космос знаков, как первый семиотический космос (доступных человеку) знаковых феноменов, которые разъясняются человеку Священным писанием.

Традиция семиотического космизма особенно отчетливо проявляет себя в конце XX века в научном и философском творчестве Ю.М. Лотмана (биосферно-семиотический космизм) [15, 16] и Вяч. Вс. Иванова (ноосферно-семиотический космизм) [5, 6].

На пути к ноосферной истории: теория культуры Ю. М. Лотмана

Создавая свою единую теорию культуры (по аналогии с единой теорией поля), Ю.М. Лотман взял за основу идеи двух выдающихся отечественных ученых – геолога В. И. Вернадского и филолога Б.А. Успенского. У Вернадского он позаимствовал идею ноосферы, которая в его семиотических трудах дала жизнь семиосфере. У Успенского идею истории как коммуникативного процесса.

«В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обусловливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» <…>, определяющий восприятие тех или иных фактов, как реальных, так и потенциально возможных, в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом» [17, с. 77].

История предстает в форме коммуникативной ситуации, предполагающей определенное коммуникативное поведение (которое у каждого этноса, народности, нации обладает своей спецификой). Разнообразие исторических картин мира, которое наблюдается в настоящее время, обуславливается как раз отличием коммуникативных моделей поведения общественного адресата.

«Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных языках <…> (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, то есть неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отношений между соответствующими сегментами)» [17, с. 78].

Основное внимание Ю.М. Лотмана было сосредоточено на проблеме организованности (или организации) истории. (Интересно, что и у Вернадского во время работы над «Биосферой» этот вопрос был ключевым.) Реальный исторический процесс, по Лотману, подчиняется следующей формуле: «более ранние стадии в этом случае будут выглядеть как характеризующиеся более жесткой организацией» [14, с. 344]. Такую жесткую организацию Ю.М. Лотман соотносит с периодом так называемой «циклической повторяемости». Развитие здесь еще не совсем история, это, скорее, «ритуализированное развитие», характеризующееся однозначными причинно-следственными связями. «Переход от циклической повторяемости коллективного поведения, охраняемого жесткой знаковой структурой, к беспорядку непредсказуемого поведения <…> можно рассматривать как момент смены циклического развития историческим» [14, с. 345].

История, по Лотману, может быть поделена на два этапа: циклическую динамику и направленную (собственно историческую) динамику, «причем последняя может, в свою очередь, разделяться на замедленную, совершающуюся по закрепленным законам и, следовательно, отличающуюся

высокой предсказуемостью, и динамику катастрофическую, с резко сниженным уровнем предсказуемости» [Там же].

Научный метод Ю.М. Лотмана опирается на единство эмпирических данных и теоретических обобщений. Сам автор иллюстрирует его так: «Современная археология знает такой мет од: аэронаблюдение и аэрофотосъемка. При этом с объектами, которые археолог наблюдал и исследовал с земли, порой происходит чудесное превращение: то, что при наземном взгляде казалось беспорядочной грудой камней или остатками разбросанных, не связанных между собой зданий, вдруг предстает частями единого плана, приобретает ритм и смысл единого замысла» [13, с. 170].

Лотман применял свой подход к культуре, но, очевидно, что он эффективен и при использовании его для анализа истории в целом. «Наземный взгляд» в истории – это ее классические модели, кредо которых – «рассказать так, как это было на самом деле». «Надземный взгляд» − это область неклассических и постнеклассических исторических парадигм, стремящихся к познанию цели и смысла истории.

Ноосферное понимание истории Вяч. Вс. Иванова

В 1988 году в журнале «Природа» Вяч. Вс. Иванов сформулировал положение, которое в настоящее время обнаруживает фундаментальное значение для современного понимания исторического процесса. В статье «О выборе веры в Восточной Европе» он пишет: «Единство современного знания обнаруживается не только в аналогии методов восстановления прошлого по косвенным свидетельствам, но и в сходстве принципов, определяющих вектор последующего развития: антропного принципа в физике, согласно которому значения космологических параметров уникальным образом благоприятны для развития жизни и разума; принципа Дана−Вернадского, по которому в ходе геологического времени непрерывно изменяется в сторону усложнения центральная нервная система (мозг); наконец, предложенного в последнее время семиотического принципа, согласно которому, в конечном счете, (при наличии тупиковых ветвей и длительных остановок, а также циклов, известных и в других сферах эволюции) в истории культуры отбираются те именно знаковые системы и тексты, которыми развитие человечества направляется в сторону ноосферы (в понимании П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского)» [7, с. 24].

В 2009 году он вводит в указанную триаду принцип номогенеза Л. С. Берга [11, с. 333], которым он подкрепляет принцип цефализации. В самом общем виде он может быть сформулирован следующим образом: развитие организмов есть закономерный, стало быть — идущий в определенном направлении, процесс, или номогенез, на основе причин автономических и хорономических [2].

Номогенетический принцип усиливает действие принципа цефализации, устраняя из его «формулировки» элемент случайности. Вместе с тем, он оказывает влияние и на понимание семиотического принципа в том его

аспекте, который касается семиотических потенций, непосредственно зависящих от наших органов чувств. Иными словами, наши семиотические возможности напрямую зависят от перцептивного аппарата, возникновение которого не является случайным. Соответственно, закономерное развитие семиотической организованности у человека предполагает устойчивость определенных семиотических структур и систем. Семиотические системы, возникшие как тупиковые ветви или как промежуточные модели в ходе развития, неизбежно должны быть «забракованы» историей.

«У каждого времени, − пишет Вяч. Вс. Иванов, − есть свой тонус. Самые чувствительные из нас ощущают его кожей [10, с. 168]. Этот таинственный «тонус времени» можно не только почувствовать. Он выкристаллизовывается в моделях понимания истории, каждая из которых ориентируется на определенную познавательную (научную) парадигму. Современное понимание истории достигает порогового значения, за которым сумма принципов понимания истории переходит в качественно новое измерение, происходит реструктуризация исторического знания, что приводит к обнаружению нового концепта (системообразующего свойства) истории человечества.

В вопросе понимания истории Вяч. Вс. Иванов принимает концептуальные положения учений П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского: «В. Вернадский и П. Тейяр де Шарден показали, что рост Ноосферы – сферы Разума, и в частности современной науки как наиболее организованной ее части, − закономерность развития Земли как планеты. Отдельные индивиды, сколь бы высокие посты они не занимали и как бы решительно ни были настроены против науки, не могут противостоять этой геологической тенденции в Большом времени – времени, которое управляется мировыми закономерностями» [9, с. 150].

Главная идея понимания Вяч. Вс. Ивановым исторического процесса заключается в неизбежности Ноосферы: «Раз началось движение в сторону победы разума, оно не остановится до тех пор, пока разум не победит» [12, с. 181–182]. И далее: «Вот то, что я называю целью истории и что называли Тейяр де Шарден, Вернадский и другие <…> это нечто объективно существующее, некоторые законы, которые могут быть сформулированы. Более того, можно доказать, что реальные события подчиняются этим общим законам, но в крупном масштабе времени» [12, с. 182].

Исторический оптимизм Вяч. Вс. Иванова, на первый взгляд, может показаться неоправданным, но он в полной мере созвучен тому геологическому оптимизму, который звучит в работах В.И. Вернадского. «В самом общем виде необходимо внедрять в сознание возможно большего числа людей значимость Разума как основного оправдания истории, придающего ей смысл и лишающего абсурдности» [9, с. 149] − такую задачу ставит перед современным человечеством Вяч. Вс. Иванов. Это позволит познать «ту реальную эпоху», в которой мы живем и которую изучаем, ведь «ни один историк не знает той реальной эпохи, которую исследует».

Он подчеркивает «значение будущего времени в связи с обнаружившейся в сравнительно недавнее время поразительной особенностью развития ноосферы, которая заключается в том, что ноосфера как бы включает в себя, хотя бы отчасти, и свое будущее» [6, с. 46]. И далее: «Создается впечатление, что в разных областях ноосферы тоже существует "зона ближайшего развития", которую можно в какой-то степени предвидеть» [6, с. 49]. Эта «зона ближайшего развития» обусловлена такой семиотической способностью человека (и человечества) как опережающее отражение, то есть способность предвидеть направление дальнейшего развития, о которой писал А.К. Анохин [1]. В рамках синергетического дискурса «зона ближайшего развития» сопоставима с аттрактором, то есть состоянием системы, которого еще нет, но которое притягивает систему на траекторию, ведущую в это состояние. Вяч.Вс. Иванов так описывает эту своеобразность ноосферы. «Таким образом, происходит как бы считывание такой теоретически существующей модели ближайшего развития ноосферы. Именно поэтому ноосфера представляется вполне объективно описываемой реальностью, хотя реальностью совершенно особого рода, включающей в себя как уже созданные продукты духовной деятельности, так и то, что еще будет создано в будущем» [6, с. 49].

Вяч. Вс. Иванов делает важное историческое признание: «…в моей истории достоверны концы, а не начала» [10, с. 155]. Это очень важное методологическое замечание. В пояснение своей позиции автор приводит созвучную идею Л.С. Выготского, высказанную последним еще в 1927 году: «понять до конца какой-нибудь этап развития и самый процесс можно, только зная конец процесса, результат, направление, куда и во что развивалась данная форма… Имея конец пути, можно легче понять и весь путь в целом, и смысл отдельных этапов» [4, с. 294].

Здесь Л.С. Выготский, по сути, предлагает психологическое изложение системного подхода. В контексте синергетических представлений о самоорганизующихся системах и основного ноосферного закона (информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество) система выстраивается не снизу (путем сложения элементов), а сверху, то есть системообразующее свойство само осуществляет отбор необходимых элементов и само устанавливает связи между ними. Это позволяет избежать избыточного количества элементов в системе, которые дублируют роль других элементов.

Анализ системы принципов истории Вяч. Вс. Иванова позволяет говорить о том, что он, работая на стыке неклассической и постнеклассической парадигм в объяснении цели и смысла истории, формирует представление о ноосферной истории в контексте семиотического измерения исторических процессов, что существенно отличает его клиософию (социософию) от методологий, которые не ставят Разум в центр исторического процесса.

Фундированность представлений о семиотическом космизме, как мы видим из работ Ю.М. Лотмана и Вяч. Вс. Иванова, непосредственно связа-

на с узкой и широкой моделями понимания ноосферной истории как истории текстов и истории знаков.

Библиографический список

1. Анохин П.К. Биология и нейрофизиология условного рефлекса. М., 1968.
2. Берг Л.С. Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. Петроград, 1922.
3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
4. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса: Методологическое исследования // Вопросы теории и истории психологии. М., 1982. Т. I.
5. Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. I.
6. Иванов Вяч. Вс. Наука о человеке. Введение в современную антропологию: Курс лекций. М., 2004.
7. Иванов Вяч. Вс. О выборе веры в Восточной Европе // Природа. 1988. № 12.
8. Иванов Вяч. Вс. Потом и опытом [сборник стихотворений, статей, эссе и переводов]. М., 2009.
9. Иванов Вяч. Вс. Гуманитарные науки и будущее современной цивилизации // Потом и опытом. М., 2009.
10. Иванов Вяч. Вс. Русский космос // Потом и опытом. М., 2009.
11. Иванов Вяч. Вс. Тема хронотопа в культуре новейшего времени // Потом и опытом. М., 2009.
12. Иванов Вяч. Вс. Цели истории // Потом и опытом. М., 2009.
13. Лотман Ю.М. Александр Сергеевич Пушкин. Биография писателя. Статьи и заметки, 1960—1990; "Евгений Онегин": Комментарий. СПб., 1995.
14. Лотман Ю. М. О динамике культуры // Чему учатся люди. Статьи и заметки. М., 2009.
15. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2002.
16. Лотман Ю.М. Чему учатся люди. Статьи и заметки. М., 2009.
17. Успенский Б.А. Historia sub specie semioticae // Этюды о русской истории. СПб., 2002.

Терехов С.В.

Русский космизм как особое направление футурологических исследований

Философию на протяжении всей истории её существования волновал один и тот же вопрос: «Что такое человек?». Все остальные вопросы, так или иначе, являются его производными и только конкретизируют фундаментальное желание человека разобраться в самом себе, в смысле своего существования. Годы человеческих жизней, потраченные на решение этого вопроса, сливаются в века, а граммы исписанных бумажных листков в тонны книгопечатной продукции, или, учитывая современный уровень развития техники, в терабайты информации на электронных носителях. Но единого, устраивающего всех ответа нет, и все уже свыклись с мыслью, что не будет никогда.

Однако интересно разобраться насколько волнует вопрос, веками подталкивающий формирования человеческой культуры, каждого отдельного вполне конкретного человека. Если задуматься и объективно предположить, что этот случайный человек вряд ли окажется философом, то придётся заключить, что его «вечный» вопрос не волнует совсем, или волнует гораздо меньше, чем решение текущих жизненных проблем. Но что произойдет, если мы предложим человеку совершенно точный ответ на один любой его вопрос. Что спросил бы каждый из нас, будь у него такая возможность? Думаю, не будет ошибкой утверждать, что в 99,9% случаев люди зададут вопрос - «Что меня ждёт в будущем?», в различных вариантах формулировки. Этот вопрос гораздо конкретнее и важнее для нас, чем любая «вечная проблема» и вся человеческая жизнь, по сути, сводится к попытке предположить ответы на него, выбрать наиболее благоприятный с нашей точки зрения и направить все свои усилия на реализацию выбранного варианта. Именно поэтому стремление к прогнозированию будущего присуще любым способам человеческого познания от мистики и религии до ненаучных и строго научных исследований.

Информация о будущем стала желанным и особо дорогим товаром задолго до возникновения информационного общества. Она с древнейших времён кормила целую армию астрологов и прорицателей, «уникальные» методы которых не могли быть подвергнуты ни какому анализу в виду отсутствия самого объекта исследования – будущего. По этой причине и наука с её строгими критериями истины не могла существенно повлиять на ситуацию и, дабы самой не превратиться в шарлатанство, старалась воздерживаться от любых попыток долгосрочного прогнозирования социальной действительности. Только в 20 веке отношение к будущему изменилось и его изучение стало рассматриваться в качестве одной из основных задач как научных, так и философских дисциплин.

На сегодняшний день усилиями философов и учёных разработано несколько типов предвидения будущего. Например, Е.В. Балацкий в своей статье выделяет четыре вида технологий предсказания будущего, которые «…сосуществуют и в какой-то степени даже конкурируют друг с другом». [1]

Исторически первым способом научного предвидения социального будущего является *прогнозирование*, которое в современной форме стало

развиваться в начале XX века. Методологической базой для его внедрения в сферу науки и производства стала активная разработка новых методов эконометрического моделирования экономических процессов.
С философской точки зрения можно указать, что технология прогнозирования направлена, прежде всего, на пассивное описание возможных вариантов будущего и сама по себе не предполагает активного воздействия на настоящее. Кроме того, используемый в процессе прогнозирования математический аппарат весьма специфичен и сложен, что ограничивает возможности его успешного применения временным интервалом не более чем 10-15 лет. Более долгосрочные прогнозы чаще всего успеха не имеют. Примером тому служит знаменитая «ошибка Драйдена» - прогноз главы Национального консультативного совета по аэронавтике (NACA, преобразованного впоследствии в NASA), сделанный в 1953 г. в котором он утверждал, что полёт человека на луну может состояться через 50 лет. Однако всего 16 лет спустя американские астронавты высадились на лунную поверхность, а Хью Драйден заявил, что «реальность оставляет позади прогнозы самых смелых оптимистов».

Вместе с тем необходимость в применении метода прогнозирования вполне очевидна и подтверждением тому служат многие успешные прогнозы, сделанные в самых различных сферах человеческой деятельности. Среди них наиболее изящным и простым примером успешного среднесрочного прогноза, построенного методом обычной экстраполяции, служит «закон Мура» – прогноз, сделанный основателем компании Intel Гордоном Муром на основе обнаруженного им, закономерного удвоения каждые 2 года параметров промышленной электроники. Продолженная им в будущем, эта тенденция до сих пор успешно соответствует реалиям развития рынка информационных технологий.

Рассматривая уже только два указанных примера, можно выявить ещё одну важную особенность прогнозирования – индивидуальное мастерство автора прогноза. От уровня владения им формально-математическими методами моделирования социальных и технических процессов зависит корректность сделанного прогноза. Без специальных знаний и навыков научное прогнозирование не возможно. Именно поэтому все подобные прогнозы имеют конкретных авторов, что не всегда характерно для современных технологий предвидения будущего. Так, например, вторая разновидность современной предсказательной деятельности – *планирование* – основано на простых расчетах, приближениях и нормативах, которые зачастую устанавливаются из так называемых высших соображений. Здесь высокая квалификация работника-плановика нужна, прежде всего, для обеспечения эффективного механизма согласования принимаемых решений, что подразумевает высокий уровень коллективной работы. Возможно, именно этот факт способствовал тому, что наиболее широкое распространение планирование, как технология предвидения будущего, получило, начиная с 20-х годов 20 века, в системе советского народного хозяйства.

И, несмотря на развёрнутую в годы демократических реформ критику данного метода, его до сих пор активно применяют как правительства развитых стран, называя «государственным программированием», так и крупные частные фирмы, где этот метод получил название «корпоративное планирование». Как и прогнозирование, планирование имеет не очень широкий временной интервал предсказаний (не более 10-15 лет), но при этом обладает двумя неоспоримыми преимуществами. Во-первых, планирование существенно менее сложно реализуется, поскольку запланировать результат гораздо проще, чем его предсказать. А во-вторых, планирование активно влияет на само будущее, приближая тот его вариант, который более всего соответствует планам.

Предсказание будущего является обширным полем для познавательной деятельности человека и современная наука пока лишь робко осваивает его своими строгими и точными методиками. Решающую роль здесь играет, прежде всего, человеческая интуиция, а любые размышления о неких скрытых мистических человеческих способностях на сегодняшний день лишены объективности. Поэтому проблема предвидения будущего всегда привлекала не только людей с естественнонаучным складом ума, но и гуманитариев, наделённых яркой творческой интуицией и способных к философскому анализу столь неординарного вопроса. Философы и фантасты обратились к проблеме будущего гораздо раньше, чем математики и экономисты, но выделять их исследования в отдельное направление технологий предвидения будущего стали только в середине 20 века. В 1943 г. немецкий социолог Осип Флехтхайм впервые употребил термин «*футурология*» в письме своему другу Олдосу Хаксли, который и ввел его в научный оборот. Им начали обозначать работы различных мыслителей, направленные на предсказание направлений развития человеческой цивилизации на основе наблюдаемых тенденций и ожидаемых событий. Говоря о мыслителях-футурологах, чаще всего упоминаются Э. Тоффлер, С. Лем, Ф. Фукуяма, А. Кларк, А. Азимов и другие. На сегодняшний день данное направление активно развивается, приобретая популярность благодаря таланту авторов, способных заменить сложные расчёты качественными экстраполяциями, на основе которых создаются доступные и яркие картины будущего.

Следует однако отметить, что не смотря на отсутствие громоздкой математической и статистической базы, методика футурологического предсказания весьма сложна, поскольку основана на индивидуальных способностях автора и, прежде всего, на его интуиции. Поэтому точность футурологического прогноза часто не велика. Примером тому может служить знаменитая работа Элвина Тоффлера «Шок будущего» (1970 г.) в которой он рассмотрел последствия растущего темпа жизни людей и, на основе анализа обширного фактического материала, сделал вывод о неизбежном изменении глубины и длительности межличностных отношений (трудовых, дружеских, семейных). Но даже для западных стран благодаря развитию сети Internet данный прогноз, к счастью, не оправдался. Не меньше

вопросов вызывают и прогнозы Френсиса Фукуямы, который еще в 1992 г. в работе «Конец истории и последний человек» заявил об окончательной и необратимой победе либерально-демократического пути развития человечества. Подобные проблемы заставляют задуматься и ограничить горизонт предсказаний современных западных футурологов 30-50 годами, что, тем не менее, оставляет за футурологией статус наиболее долгосрочной современной технологии предсказания будущего.

Внимательное рассмотрение современной футурологии позволяет выявить ещё один важный момент, состоящий в её пассивности в отношении грядущего будущего. Руководствуясь принципом «человек предупреждён, а значит, вооружён», большинство современных футурологов, особенно писателей-фантастов, сосредотачивают свои творческие усилия на решении вопроса: «каким будет будущее человечества?», но не рассматривают и не создают механизмов воздействия на настоящее, полагая видимо своей задачей, освещать дорогу «локомотиву истории» у руля которого должны стоять другие люди. Именно поэтому, немного позже футурологии, в 1950-х годах появилась новая технология предсказания будущего – *форсайт*. Первый форсайт по методу Делфи (название позаимствовано у Дельфийского оракула) был осуществлён американской некоммерческой корпорацией RAND. В ходе подобных исследований, окончательная методика которых сформировалась к концу XX века, обширная группа анонимных экспертов в самых различных областях составляют вопросы о перспективах развития той или иной отрасли или человечества в целом, на которые сами же пытаются ответить, дискутируя через посредников в лице организаторов форсайта. Процесс завершается, когда взгляды группы перестают существенно изменяться.

Подобный коллективный метод предвидения будущего весьма сложно организовать, хотя он и не требует значительной математической обработки. Однако это компенсируется достаточно высокой точностью форсайт-прогнозов. Так масштабное исследование перспективных научных открытий, технических достижений и социальных новаций на период до 2030 г. предпринятое корпорацией RAND в 1964 г., в котором приняли участие десятки экспертов, в том числе А. Азимов и А. Кларк, дало результат, который на сегодняшний день подтвердился на 50% (хотя и не всегда в указанные сроки), а в сфере автоматизации на 70%. Вполне естественно, что подобные дорогостоящие проекты реализуются не из чистого любопытства, а в интересах государственного развития и потому их результаты, в отличие от футурологии, оказывают существенное влияние на текущее положение дел в стране и мире, активно приближая избранный вариант будущего. На сегодняшний день форсайт стал одним из наиболее популярных методов среднесрочного (15-30 лет) прогнозирования в сфере экономики, науки и социальной политики. В России уже закончены форсайт исследования, под эгидой Министерств связи, энергетики, образования и науки.

Проведённый анализ основных технологий предсказания будущего позволяет нам выявить наиболее значимые характеристики различных методов предвидения, применяемых современной наукой. Сюда относятся:

1) горизонт предсказываемого будущего;
2) степень точности прогноза;
3) сложность применяемых методик;
4) наглядность и общедоступность сделанных предположений;
5) роль индивидуальных творческих способностей авторов предсказания;
6) характер влияния результатов исследования будущего на состояние дел в настоящем, на выбор стратегии развития отрасли, страны или человечества в целом.

Данные параметры, число которых может увеличиться при более детальном рассмотрении проблемы, составляют тот рациональный базис, который отличает современные футурологические исследования, осуществляемые как наукой, так и философией, от прочих форм иррационально-мистического постижения грядущего. Поэтому любые размышления о будущем, того или автора или исследовательского коллектива справедливо рассматривать именно с указанных позиций. А подобных представлений высказано великое множество как зарубежными, так и отечественными мыслителями. Причём в отечественной интеллектуальной среде прогнозирование будущего было особенно популярно. Вся русская философия с момента её возникновения и до сих пор пронизана идеями значительной роли своей страны в истории человечества. И эта роль, в отличие от западных мыслителей, всегда виделась нашим соотечественникам в будущем, а не в настоящем. Потому-то в отечественной философии футурологическая проблематика получила такую интенсивную разработку.

Особое внимание вопросу будущего человеческого рода уделяли учёные, философы, литераторы, художники, религиозные мыслители, творчество которых было объединено потомками в рамки философского направления русского космизма. Мыслители-космисты сделали проблему предсказания будущего центральной в своём творчестве задолго до того как сформировались, рассмотренные нами выше, современные методики предвидения. Идеи космистов всегда рассматриваются как оригинальное и самобытное достижение отечественной философии, но представляет серьёзный научный интерес сравнительный анализ идей космизма и современных технологий предсказания будущего, который должен ответить на два вопроса: во-первых, какое место занимают прогнозы космизма в ряду других научно-философских технологий прогнозирования и, во-вторых, можно ли считать русский космизм идейным источником современных футурологических исследований.

Для ответа на поставленные вопросы необходимо рассмотреть идеи космизма на основе выявленных выше параметров, определяющих специфику современных технологий предсказания будущего. Для начала рас-

смотрим *горизонт предсказаний космизма*, то есть тот временной интервал рамками которого мыслители-космисты ограничивали свои научно-философские прогнозы перспектив развития человечества.

В качестве первого примера возьмём *«Философию общего дела»* Николая Фёдоровича Фёдорова, по праву считающегося основателем философии русского космизма. Идейную основу его философского учения составляют представления о воскрешении предков, достижении индивидуального бессмертия и регуляции природы в космическом масштабе. По мнению Н.Ф. Федорова, реальность зла связана со слепыми силами природы, с несовершенством мироздания и человека, подверженных закону конечности и смерти. Главная проблема человека - необеспеченность здоровьем и жизнью, поэтому вместо того, чтобы бороться за "место под солнцем", люди должны объединиться в борьбе против главного врага - смерти и при помощи науки попытаться достичь бессмертия. Противодействие злу предполагает превращение мира в гармоничный, целесообразный, разумный, то есть регулируемый, управляемый, прогнозируемый мир.

Центральное место в учении Федорова занимает идея "воскрешения отцов", патрофикация. По его убеждению, воскрешение всех умерших на земле должно производиться самим человечеством и может осуществиться только совместными усилиями людей. Сыны и дочери, пользуясь знанием природы, направляемые безграничной любовью к умершим родителям, возвращают жизнь последним, а сами приобретают бессмертие. С проектом "общего дела", т.е. объединением людей для воскрешения отцов, неразрывно связан и проект регуляции природы, который позволит превратить нашу планету в автономный космический корабль, при помощи которого разумная жизнь распространится во Вселенной.

При этом Н.Ф. Фёдоров не ставит определённых сроков воплощения своих идей. Однако их масштаб, заставляет предположить, что горизонт описываемых философией общего дела проектов будущего очень большой, значительно превышающий самые отдаленные современные футурологические прогнозы. Эта широта горизонта предсказаний, характерная для русского космизма в целом, облекается в творчестве отдельных мыслителей в конкретные, шокирующие сваей величиной, цифры. Ярким примером тому служит *«Теория космических эр»* Константина Эдуардовича Циолковского.

Космическое бытие человечества, по мнению К.Э. Циолковского, может быть подразделено на четыре основных эры:

1. Эру рождения, в которую вступит человечество через несколько десятков или сотен лет и которое продлится несколько миллиардов лет (по земной длительности).
2. Эру становления. Эта эра будет ознаменована расселением человечества по всему Космосу. Длительность этой эры – сотни миллиардов лет. Общение людей только телепатическое.

3. Эру расцвета человечества. Теперь трудно предсказать её длительность – тоже, очевидно, сотни миллиардов лет. Телепатизация Космоса. Включение косной материи в телепатизацию.
4. Терминальную эру, которая займёт десятки миллиардов лет. Во время этой эры человечество полностью ответит на вопрос: “Зачем?” – и сочтёт за благо из корпускулярного вещества превратиться в иное состояние. Что такое всетелепатическая эра Космоса – мы ничего толком не знаем и ничего предполагать не можем. [15, с. 670]

Теорию космических эр большинство исследователей считает “наиболее тёмным разделом” философии К.Э. Циолковского. Наиболее непонятны его представления о периодичности эволюционных процессов во Вселенной, согласно которым последняя эра обязательно сменится новым космическим циклом, порождающим вещество более высокого уровня организации. Каждое такое изменение не отделимо от увеличения могущества космического разума, а горизонт предсказываемого К.Э. Циолковским будущего фактически становится бесконечным.

Рассмотрим теперь вопрос о *степени точности прогнозов будущего*, высказанных в работах мыслителей-космистов. Сразу стоит отметить, что результат вначале удивляет, а затем поистине впечатляет. Так, например, среди современного научного сообщества преобладает мнение, что учение Н.Ф. Фёдорова является всего лишь оригинальной философской утопией. [2] Однако, разделяющие это мнение исследователи, по всей видимости, плохо осведомлены о последних достижениях науки и техники, которые, как это ни странно, были предсказаны именно Н.Ф. Фёдоровым. Современные исследования в области нанотехнологий (В том числе и, отмеченные Нобелевской премией по физике, работы наших соотечественников А.К. Гейма и К.С. Новосёлова) это не что иное, как реализация фёдоровских идей о «собирании из атомов» макроскопических тел, вплоть до тела человека. Хотя о реальной возможности сборки даже отдельной клетки сегодня говорит ещё рано, следует всё же отметить, что вирус уже можно собрать из набора соответствующих нуклеотидов и в целом это направление продолжает своё плодотворное развитие. И нельзя при этом забывать, что в то время, когда жил Фёдоров, даже крупные учёные сомневались в реальном существовании атомов.

Наибольшее же количество удивительно точных предсказаний будущего сделано в научных и философских работах К.Э. Циолковского. Приведём всего несколько примеров прозорливости научных проектов калужского мыслителя, которые были направлены, прежде всего, на воплощение в жизнь его философских представлений о панпсихизме материи и неизбежности распространения разума во Вселенной.

Создавая теорию жидкостного ракетного двигателя К.Э. Циолковский уделяет большое внимание отдельным деталям проекта и, например, предлагает устанавливать в горячем потоке газов специальные графитовые рули, которые много лет спустя впервые применил Вер-

нер фон Браун на своей «Фау-2» – секретном оружии рейха. К.Э. Циолковский рекомендует путешествовать в космосе «или в особых одеждах, заключающих аппараты для дыхания, или в самих жилищах, оторванных от общей их массы», то есть предсказывает появление скафандров и спускаемых аппаратов типа лунного модуля программы «Аполлон». В вышедшей в 1918 году фантастической повести К.Э. Циолковского «Вне Земли» описана прогулка главных героев в космическом пространстве, которая, при внимательном рассмотрении, отличается от реального выхода в открытый космос только применением обыкновенной цепочки вместо современного страховочного фала. К.Э. Циолковский же впервые предложил регулировать положение космического корабля с помощью гироскопов, без которых сегодня невозможны полеты самолетов и ракет, а сам корабль ориентировать в пространстве по Солнцу, то есть так же, как был ориентирован, например, гагаринский «Восток». Список этих технических деталей можно продолжать очень долго, поскольку и идеи искусственного спутника Земли, и многоступенчатой ракеты, и нереализованный пока проект двигателя, использующего ядерный распад, тоже принадлежат К.Э. Циолковскому.

Но наиболее, на наш взгляд, интересное предложение, которое сам Константин Эдуардович попытался реализовать на практике, касается не полёта в космос, а подготовки к нему организма космонавта. За 80 лет до начала тренировок первых космонавтов К.Э. Циолковский записал: «Я еще давно делал опыты с разными животными, подвергая их действию усиленной тяжести на особых центробежных машинах. Ни одно живое существо мне убить не удалось, да я и не имел этой цели, но только думал, что это могло случиться. Помнится, вес рыжего таракана, извлеченного из кухни, я увеличивал в 300 раз, а вес цыпленка — раз в 10; я не заметил тогда, чтобы опыт принес им какой-нибудь вред». [5] Вот так простой кухонный таракан стал первым живым существом прошедшим предполётную подготовку на центрифуге!

Таким образом, мы можем заключить, что для многих идей, высказанных философами-космистами характерна достаточно высокая точность предвидения будущего. К разряду таких пророческих идей следует отнести и антиэнтропийные представления о сущности жизни Николая Алексеевича Умова, нашедшие своё выражение в современной синергетике, и концепцию непрерывной эволюции биосферы Владимира Ивановича Вернадского, реализуемую сейчас в рамках формирующейся техносферы, и активно обсуждаемые в последнее время гелиобиологические идеи Александра Леонидовича Чижевского. Список этот можно продолжать довольно долго, поскольку космизм по своей сути является не изученной до конца копилкой идей, многие из которых потомки только сейчас воплощают в реальность.

Обращаясь к следующему параметру, характеризующему технологии предвидения будущего - *сложности применяемых методик*, отметим, что

представления русского космизма, с одной стороны, близки прогнозам современных футурологов и являются, прежде всего, описательными картинами возможного будущего человечества, а, с другой стороны, основываются на личных научных достижениях авторов и требуют от них подчас значительных теоретических, а иногда и практических, усилий. Это касается, главным образом, естественнонаучного направления космизма и особенно наглядно проявилось в теории *«Гелиотараксии»* Александра Леонидовича Чижевского. В своих многолетних исследованиях солнечно-земных связей он проявил себя, прежде всего, как историк – социолог, на десятилетия опередив своих коллег, применив математические методы к анализу динамики массовых социальных процессов. Изучая статистически основные этапы всемирно-исторического процесса, учёный пришёл к выводу о неумолимом влиянии солнцедеятельности на поведение человеческих масс, обусловленное энергетическим механизмом. “Мы должны признать, - пишет А.Л. Чижевский, - что существует достаточно тесная связь во времени между общим числом массовых движений и психических эпидемий, с одной стороны, и, с другой – резкими пертурбациями во внешней, окружающей нас физико-химической среде – земной коре и атмосфере, имеющими источник в мощных периодических процессах на Солнце”. [16, с. 406] Логически связав эти два ряда явлений, учёный сформулировал закон, характеризующий влияние космических сил на динамику массовых процессов в социосфере. Согласно данному “морфологическому закону всемирно-исторического процесса”, течение мировой истории представляет собой непрерывный ряд циклов нарастания и убывания, массовых социально и политически значимых событий, синхронных циклам периодической пятнообразовательной деятельности Солнца, каждый цикл которой, в среднем, равен 11 годам. При этом А.Л. Чижевским не умалялась роль социальных и экономических факторов в жизнедеятельности общества, но добавлялся ещё один фактор, с которым следует считаться при анализе и прогнозировании крупномасштабных событий.

Каждый рассматриваемый цикл, в соответствии с социально-психологическими особенностями поведения людей, обусловленными характером солнечной активности, может быть разделён на четыре исторических периода:

1) период минимальной возбудимости (3 года);
2) период нарастания возбудимости (2 года);
3) период максимальной возбудимости (3 года);
4) период падения возбудимости (3 года).

Таким образом, проводя достаточно сложное теоретическое исследование процесса превращения электромагнитной энергии Солнца в нервно-психическую энергию человеческих масс, А.Л. Чижевский не только открыл неразрывную связь эволюции человеческой цивилизации с периодическими изменениями солнечной активности (коэффициент корреляции между этими двумя рядами явлений достигает 0,8),

но и обосновал основные положения теории гелиотараксии, которая объясняет структурные изменения поведения социальных систем воздействием неизвестных пока науке компонентов электромагнитного спектра Солнца. Характеризуя эту теорию как итоговое звено, логически завершающее всю цепь уникальных разработок А.Л. Чижевского, Л.В. Голованов пишет: “Он (А.Л. Чижевский – С.Т.) стремился вникнуть в “механику” массовых психологических процессов и соотнести их с тем или иным состоянием солнечной деятельности – в этом плане самостоятельно строил свою теорию массовых движений, историко-созидательная роль которых, согласно его выводам, наиболее выразительно выступает в эпохи максимального напряжения солнцедеятельности”. [4, с. 23]

Теория гелиотараксии А.Л. Чижевского основана на кропотливом анализе огромного статистического материала и может рассматриваться нами как достаточно сложный объект для восприятия неподготовленным человеком. То же самое можно сказать и о теории космического полёта К.Э. Циолковского, которая возможно и не требовала фундаментальной математической подготовки, но всё равно значительно выходила за рамки традиционного мышления европейца начала XX века. Однако большинство представлений мыслителей-космистов оставались всё-таки достаточно простыми наглядно-образными эмоционально-выразительными апеллирующими не только, а часто и не столько, к холодной логике научного разума, сколько к присущей русской нации душевной теплоте и врождённым эстетическим особенностям восприятия родной природы. Поэтому стоит заключить, что сложность применяемых русским космизмом методик предвидения будущего средняя, поскольку в рамках данного направления сочетаются как общефилософские, так и строго научные приёмы обоснования футурологических концепций.

Что же касается вопроса *о наглядности и общедоступности сделанных в рамках космизма предположений*, то легко заметить, что по данному параметру картины будущего созданные мыслителями-космистами значительно превосходят все современные технологии предсказания будущего. Обоснуем этот вывод несколькими весьма наглядными примерами.

Наилучшей, на наш взгляд, характеристикой наглядности предсказаний К.Э. Циолковского служит ситуация произошедшая на пресс-конференции в Доме ученых на Кропоткинской в апреле 1961 года. Тогда Юрию Алексеевичу Гагарину задали вопрос:

— Отличались ли истинные условия вашего полета от тех условий, которые вы представляли себе до полета?

Ю.А.Гагарин ответил:

— В книге Циолковского очень хорошо описаны факторы космического полета, и те факторы, с которыми я встретился, почти не отличались от его описания. [5]

Ю.А.Гагарин имел в виду научные и научно-фантастические произведения К.Э. Циолковского, такие как «Вне Земли» (1918 г.), «Жизнь

в эфире вне Земли и планет» (1919 г.) и др., где дано подробное описание космических экспедиций, основанное не только на воображении автора, но и на проектных расчетах и технологических соображениях.

Вполне естественно, что для представителей других направлений философии русского космизма не характерна подобная точность предсказаний, как для исследователей, представляющих естественнонаучное крыло данного течения. Но степень наглядности, о которой мы сейчас ведём речь, и в других работах также весьма высока. Так в утопии Владимира Федоровича Одоевского "4338-й год" (1840 г.) очень образно и наглядно охарактеризованы научно-технические проекты, многие из которых на сегодняшний день уже находятся в стадии реальной разработки. О его прозорливости сегодня мы можем судить хотя бы по таким словам: "Нашли способ сообщения с Луною; она необитаема и служит только источником снабжения Земли различными житейскими потребностями, чем отвращается гибель, грозящая земле по причине ее огромного народонаселения. Эти экспедиции чрезвычайно опасны, опаснее, чем прежние экспедиции вокруг света; на эти экспедиции единственно употребляется войско..." Догадайся Одоевский сократить время осуществления своих проектов в 20-25 раз, т.е. до 100-150 лет, он бы во многом попал в самую точку. По В.Ф. Одоевскому, будущее человечества - это полное овладение силами природы. Мы находим у него такое удивительно современное слово, как "электроход", движущийся по туннелям, проложенным под морями и горными хребтами, вулканы Камчатки служат для обогревания Сибири, Петербург соединился с Москвой и возник единый мегаполис, чрезвычайно развился воздушный транспорт, в том числе персональный, человечество переделало климат, удивительных успехов достигла медицина, женщины носят платья из "эластического стекла", т.е. из стекловолокна, есть цветная фотография и т. д. При этом сам автор посчитал нужным оправдаться перед читателем и заявить, что в его произведении нет ничего такого, чего было бы нельзя вывести естественным образом «из общих законов развития... Следовательно, не должно слишком упрекать мою фантазию в преувеличении». [8]

Русский космизм доносил свои футурологические воззрения не только силой литературно-художественного образа. Здесь впервые использован обширный потенциал художественно-изобразительного творчества, позволяющего непосредственно увидеть Вселенную в масштабах, недоступных пока современным техническим приборам. Особенно удивительны краски картин Николая Константиновича Рериха. Они ярки, многоцветны, богаты невероятными оттенками. Даже в бортовом журнале Ю.А. Гагарина можно обнаружить запись: "Неописуемая цветовая гамма! Как на полотнах художника Николая Рериха". А нам остаётся лишь согласиться с мнением академика А.Л. Яншина который отмечал: «Н.К. Рерих должен быть причислен к той плеяде крупных учёных, которые ещё до полёта в Космос приближали время изучения Вселенной, изучения Земли из Космоса. И ря-

дом с фамилиями К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского должна быть поставлена фамилия Н.К. Рериха».

Таким образом, высокая наглядность футурологических прогнозов, доступность их результатов для осознания обычными, неподготовленными, а зачастую и необразованными людьми, позволяют говорить об особом месте русского космизма в ряду других технологий предсказания будущего.

Что же касается вопроса о *соотношении индивидуального и коллективного творчества в процессе прогнозирования будущего*, то, как и в большинстве остальных футурологических методик, роль индивидуальных способностей авторов предсказания в русском космизме очень велика. Обосновать этот вывод следует, как минимум, с двух позиций. Во-первых, неповторимое своеобразие характерно для разрабатываемых мыслителями-космистами концептуальных картин человеческого будущего. Несмотря на то, что все космисты исповедовали одни идеалы – преодоления разобщённости людей и неизбежности распространения человеческого разума во Вселенной – их философские учения весьма индивидуальны. К примеру, К.Э. Циолковский доказывал целесообразность «исследования мирового пространства реактивными приборами», а Н.Ф. Фёдоров предлагал с этой целью использовать саму планету, превращённую в гигантский космический корабль. Н.Ф. Фёдоров убеждал современников в необходимости преодоления смерти и обретении личного бессмертия, К.Э. Циолковский же утверждал, что смерти в природе вообще не существует, поскольку истинный первоэлемент сознания – обладающий зачатками психики атом, бессмертен в силу своей физической природы, наделившей его бесконечным временем жизни. Н.Ф. Фёдоров призывал учёных сконцентрировать усилия на индивидуальном воскрешении каждого умершего человека, а В.И. Вернадский, указывал на грядущее соединение всех людей в единую, неразрывно связанную с природой систему, превращение человечества в ядро новой геологической оболочки планеты - ноосферы.

Во-вторых, следует отметить, что указанные идеи вообще не смогли бы возникнуть в творчестве других авторов, поскольку основаны, прежде всего, на особенностях физического развития и социализации каждого мыслителя-космиста. Приведём несколько примеров в обосновании этого утверждения, которое, само по себе служит проблемой для отдельных исследований, проведенных на сегодняшний день далеко не для всех представителей русского космизма.

В работе «Николай Фёдоров: Творчество жизни» С.Г. Семёнова указывает на роль личных переживаний в формировании базовых идей «философии общего дела»: «осень 1851 года – рубеж в жизни Фёдорова, внешне биографически он означен смертью дяди и уходом из лицея, внутренне – колоссальным переворотом. … Я предполагаю, что именно смерть дяди, человека, по воспоминаниям современников, мягкого и доброго, … явилась последним эмоциональным толчком, приведшим Фёдорова к открытию своей главной идеи». [11, с. 28]

Аналогично можно усмотреть основания космической философии во врождённом дефекте слуха К.Э. Циолковского, который продуцировал некое подобие галлюцинаций, описываемых им самим таким образом: «Есть ещё ряд явлений … (которые – С.Т.) говорят нам о проникновении каких-то разумных сил в наш мозг и вмешательства их в человеческие дела. Я сам два раза в жизни был свидетелем таких явлений и потому не могу их отрицать…. На этом основании я допускаю, что некоторая часть такого рода явлений не иллюзия, а действительное доказательство пребывания в космосе неизвестных разумных сил, каких-то существ, устроенных не так как мы, по крайней мере, из несравненно более разреженной материи». [14, с. 314]

Это перечисление индивидуальных особенностей авторов, повлиявших на формирование философских идей русского космизма можно продолжать и связать научный интерес А.Л. Чижевского к изучению взаимосвязи солнечной активности и эпидемий на нашей планете с плохим здоровьем Александра Леонидовича в детстве и подаренным ему отцом телескопом. Можно усмотреть прямую взаимосвязь представлений о биосфере и ноосфере В.И. Вернадского с активным привлечением его как профессионального минералога к почвоведческим исследованиям под руководством В.В. Докучаева. Но, как уже указывалось выше, это темы для отдельных самостоятельных исследований.

Перейдём теперь к соотнесению позиций философии русского космизма и последнего параметра, характеризующего современные технологии предсказания будущего - *характера влияния результатов исследования будущего на состояние дел в настоящем, на выбор стратегии развития отрасли, страны или человечества в целом*. Эта задача требует внимательного изучения работ современных ученых, в которых можно отыскать достаточно много идей близких, тождественных или заимствованных в русском космизме. С течением времени меняются только применяемые в исследованиях методы – от общефилософских через естественнонаучные к строго математическим. Поэтому для выяснения степени влияния футурологических прогнозов русского космизма на характер развития современной цивилизации необходимо выявить взаимосвязь магистральных направлений современной науки с предсказаниями русских мыслителей-космистов.

Одной из наиболее интенсивно и плодотворно развивающихся отраслей современной науки является теория самоорганизации, которая в процессе своего становления весьма плодотворно использовала основную мировоззренческую установку мыслителей-космистов на рассмотрение Вселенной в качестве сложной, целостной структуры, в иерархии которой важнейшее место занимает человек. Только в таком контексте, по мнению академика Н.Н. Моисеева: “Непротиворечивой представляется … гипотеза о том, что в процессе своей естественной эволюции суперсистема “Вселенная” обретает с помощью человека (в частности) способность не только познавать саму себя, но и направлять своё развитие так, чтобы

компенсировать или ослабить возможные дестабилизирующие факторы". [7, с. 11] А такая сложная самоорганизующаяся система, как Вселенная, в процессе своего развития остаётся чрезвычайно чувствительной к любым дестабилизирующим воздействиям, меняющим значение некоторых универсальных физических постоянных, определяющих константы фундаментальных взаимодействий (гравитационного, электромагнитного, ядерного). Ничтожное изменение этих фундаментальных констант сделает невозможным существование каких-либо стабильных состояний (образование звёздных и планетарных систем, возникновение жизни).

Обращение внимания учёных (С. Хоккинг, Р. Дикке, Б. Катер, Г.М. Идлис и др.) на эту проблему привело к появлению несколько десятилетий назад антропного принципа и к его разнообразным толкованиям. В слабой модификации он предполагает, что Вселенная такова, какова она есть, для того чтобы в ней на определённом этапе эволюции могло появиться мыслящее существо – наблюдатель (например, земной человек). Согласно сильной модификации антропного принципа, Вселенная является следствием реализации "замысла" некой надприродной причины (сверхразума). Обе приведённые модификации не являются чем-то принципиально новым для отечественной науки, поскольку задолго до их появления в русском космизме уже сформировалось представление о космической сущности жизни. При ближайшем рассмотрении видно, что слабый антропный принцип представляет собой иную формулировку принципа космичности жизни В.И. Вернадского, а сильный лишь констатирует представления К.Э. Циолковского о Воле Вселенной, проявляющей себя в деятельности высших космических цивилизаций.

Несколько лет назад отечественным физиком Г.В. Гивишвили была предложена "сверхсильная" формулировка антропного принципа, согласно которой Вселенная такова, какова она есть, потому что человек составляет необходимый элемент её бытия. Автором особо подчёркивается то факт, что дальнейшая эволюция Вселенной немыслима без управляющего воздействия на неё разумными существами. "Изменение направления движения, - считает Г.В. Гивишвили, - не может произойти иначе, чем благодаря вмешательству некой "неестественной", т.е. разумно организованной силы. Этой силой может быть только мыслящая субстанция – человек в широком смысле (не обязательно – земной)". [3, с. 52] И, несмотря на то что, с позиций космической философии К.Э. Циолковского, данный принцип не является оригинальным, он знаменателен тем, что требует предсказанной русскими философами замены древней мировоззренческой установки "Вселенная для человека" новой идеологией "Человек для Вселенной" как осознанного современной наукой шага на пути её дальнейшего развития.

Необходимость изменения отношения к окружающей действительности, месту и роли в ней человека осознаётся в настоящее время большинством учёных. Происходящая сейчас компьютерная революция, многократно усиливающая процессы информатизации общества, начинает

захватывать всю сферу интеллектуальной деятельности человечества и может способствовать, по мнению специалистов, переходу биосферы в новый эволюционный канал. Так, например, Н.Н. Моисеев считает, что "мы стоим на пороге явления, которое без всяких кавычек можно будет назвать становлением коллективного или общепланетарного Разума … Во всяком случае, постепенное становление коллективного Разума – факт эмпирический. Он вселяет известный оптимизм при оценке перспектив нашего биологического вида". [7, с. 13] Развивая ноосферные представления В.И. Вернадского, академик Н.Н. Моисеев указывает что, в результате ускорения информационного обмена возникает некая система, в которой роль нейронов начинают играть отдельные люди. Перспективность этого нового надвидового образования видится автору, прежде всего, в возможности оказывать эффективные воздействия на протекание мирового эволюционного процесса.

Идея перехода к устойчивому, управляемому, совместному развитию природы и человечества (коэволюции) рассматриваются, на сегодняшний день в качестве самого эффективного решения глобальной экологической проблемы. Поэтому представления о необходимости внешнего управляющего (организующего) воздействия на мировой процесс самоорганизации [9] приобретают сейчас особую популярность. Но, вместе с тем, ряд учёных относится к ним весьма скептично. Согласно А.Л. Самсонову, "говорить о том, что человеческое общество должно на себя взять ту или иную функцию – функцию ли регламентирования отношений с природой, функцию ли управления природой (т.е. вхождение в состояние ноосферы), можно только в случае, если обществу вообще присуще брать на себя какие бы то ни было функции, касающиеся управления собой и трансформации самого себя". [10, с. 56] По мнению В.И. Данилова-Данильяна, "реализация такой возможности означала бы прекращение *естественной* (курсив автора) эволюции биосферы, превращение биоты в систему, развитие которой *целенаправленно* регулируется человеком. Но тогда о коэволюции биосферы и человека говорить просто бессмысленно, как бессмысленно говорить о коэволюции автомобиля и его хозяина". [6, с. 19]

Однако эволюционный процесс в любой системе, будь то человеческое общество или Вселенная в целом – это всегда процесс самоорганизации. Он вовсе не хаотичен, а, как доказывает синергетика, следует некоторым общим тенденциям и закономерностям. Он необратим и нелинеен, но оставляет для человечества возможность осуществлять направляющие воздействия, эффективность которых особенно возрастает в точках бифуркации, в моменты выбора системой нового направления развития. Именно здесь и открывается возможность реализовать человеку своё космическое предназначение, которое настойчиво проповедуется русским космизмом. В этом же состоит и основная сущность и разработанной академиком Н.Н. Моисеевым концепции универсального эволюционизма: "Разум, возникший на планете, не способен сделать мировой эволюционный процесс

управляемым, но в его силах понять, и возможно, организовать систему воздействий на природные и общественные процессы так, чтобы обеспечить желаемые тенденции развития и преодолеть возможные кризисы". [7, с. 20] Только в этом случае на планете Земля способно сформироваться рационально организованное общество. По мнению академика, "рациональное общество – общество, идущее к ноосфере, т.е. к состоянию, которое необходимо человечеству для того, чтобы избежать деградации и сохранить возможность для дальнейшего развития. Это желаемое общество ближайших десятилетий". [7, с. 24]

Таким образом, можно уверенно утверждать, что идеи русского космизма, высказанные многие десятилетия назад, в настоящее время начинают в полной мере воплощаться в жизнь. Отмеченные мыслителями-космистами приоритетные направления развития цивилизации не просто рассматриваются современными учёными как возможные варианты не столь уже отдалённого будущего. Предсказываемые русским космизмом биологические, психологические и социальные трансформации человека, на фоне всеобщего осознания людьми неизбежности глобальных изменений природы и общества, становятся тем желаемым результатом, на достижение которого человечество должно направить свои усилия. Сделанные русскими мыслителями-космистами прогнозы будущего не просто раскрывают перед потомками широкий спектр сценариев их жизни. Они требуют осознанного выбора наиболее благоприятного исхода и активных усилий всех вместе и каждого в отдельности для достижения, а вернее созидания грядущего. В этом и заключается коренное отличие русского космизма от остальных современных технологий предсказания будущего. Оставаясь весьма близким по своему характеру современной футурологии, русский космизм стремится выйти на максимально широкий горизонт прогноза, выявить и доступно охарактеризовать то будущее, которое зовёт человечество, требуя не только физических и умственных усилий, но и духовной эволюции, перерождения в новое качественное состояние.

Характеризуя русский космизм С.Г.Семёнова и А.Г. Гачева справедливо отмечают: «Избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если сразу же обозначить принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея активной эволюции, т.е. необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство, берет, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Поэтому возможно точнее будет определить это направление не столько как космическое, а как активно-эволюционное». [12, с. 4]

Таким образом, подводя итог нашим размышлениям о месте, занимаемом русским космизмом в ряду других легитимных в современной научной среде технологий предсказания будущего, следует принять во внимание все рассмотренные выше особенности его прогнозов и на-

звать данное философское течение – *активной мировоззренческой футурологией*, которая предшествует современной футурологии не только по времени создания прогнозов, но и по их масштабу и степени влияния на общество. Современная, популярная на западе футурология, является частным случаем футурологических теорий русского космизма. В отличие от космизма она не опирается на такую мощную идеологическую основу, которая способна направлять развитие цивилизации на протяжении многих десятилетий. Прогнозы современных футурологов забываются уже через несколько лет, а идеи космизма, как пророчества способны просуществовать века. Однако не следует увлекаться и утверждать, что активная мировоззренческая футурология русского космизма способна заменить все остальные технологии предсказания будущего. У каждого метода есть своя сфера применения рамки которой делают их исключительно эффективными. Сферой применения футурологических предсказаний русского космизма является постановка наиболее общих, глобальных целей развития человеческой цивилизации.

В заключение отметим, что любой футурологический прогноз по своей сути является, прежде всего, обоснованием тех или иных ожиданий, сделавших его людей. Ожидания же порождены желаниями, которые руководят действиями исследователей. И вполне понятно, что наши желания имеют свойство быть обманчивыми, а прогнозы в итоге оказываются неверными. С этой точки зрения широта и перспективность предсказаний русского космизма становится вполне понятной, поскольку всеми мыслителями-космистами руководило единственное желание – сохранение разумной жизни и распространение её во Вселенной. Именно очевидная справедливость этого желания заставляет нас так внимательно перечитывать труды мыслителей-космистов и направлять все свои усилия на его реализацию.

Библиографический список

1. Балацкий Е.В. «Сравнительные эволюционные характеристики технологий будущего» // Альманах «Наука, инновации, образование» выпуск 5 «Форсайт: основы и практика применения» (февраль 2008) (http://riep.ru) с. 65-78.
2. Волков В. "Общее дело" Николая Федорова: философское учение, научная теория, религиозное прозрение или социальная утопия? (http://liga-ivanovo.narod.ru/volkov.htm)
3. Гивишвили Г.В. О “сверхсильном” антропном принципе // Вопросы философии, 2000. №2. – с. 43-53.
4. Голованов Л.В. Космический детерминизм Чижевского // Космический пульс жизни: Земля в объятьях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1995.
5. Голованов Я.К. Этюды об ученых. – М.: Молодая гвардия, 1983. – 416 с.

6. Данилов-Данильян В.И. Возможна ли “коэволюция природы и общества” // Вопросы философии, 1998. №8. – с. 15-25.
7. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) // Вопросы философии, 1991. №3. – с. 3-28.
8. Ревич В.А. Одоевский и его «4338-й год». – М.: Знание, 1979.- 64 с.- (Новое в жизни, науке, технике. серия литература.- 1979.- № 6).
9. Рузавин Г.И. Самоорганизация и организация в развитии общества // Вопросы философии, 1995.№8. – с. 63-72.
10. Самсонов А.Л. На пути к ноосфере // Вопросы философии, 2000. №7. – с. 53-61.
11. Семёнова С.Г. Николай Фёдоров: Творчество жизни. – М.: Советский писатель, 1990. – 384 с.
12. Семёнова С.Г., Гачева А.Г. Русский космизм: антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 386 с.
13. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. М., 1995-1999.
14. Циолковский К.Э. Грёзы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. – Тула: Приок. кн. изд-во, 1986. – 448 с.
15. Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским – М.: Мысль, 1999. – 716 с.
16. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятьях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1995. –772 с.

Шарапов С.С.

Современное представление о космосе и технике как противоположности природе

Понятие космоса в каждый период времени имело разное смысловое значение. Так в Античности космос представлялся живым и одушевленным. Пифагор, отличая его от хаоса, понимал под ним порядок, гармонию реальности. В дальнейшем он отождествлялся с миром в целом, универсумом. В период Средневековья при доминировании теологических представлений о мире представления о реальности совпадало с представлением о Боге и его проявлениях. В Новое Европейское время слово космос теряет метафизическое значение, в него начинает закладываться преимущественно астрономическое содержание. Так Спиноза «все сущее» понимал как Природу, Бэкон — материю. Декарт закладывал в это понятие помимо протяженной (саму материю, а также тонкие невидимые материи, которыми он пытался объяснить действие теплоты, тяготения, электричества и магнетизма) и мыслящую (рациональную) сущность. Гегель рассматривал все существующее как нечто движущее и развивающее. Он считал, что в основе всего лежит абсолютный дух. Только он вследствие своей бесконечности может достичь

подлинного познания себя. Однако для самопознания ему необходимо проявление. Поэтому самораскрытие абсолютного духа в пространстве является природа, а самораскрытие во времени — история.

В современном представлении космос — это «пустое» пространство Вселенной, то, что находится за пределами Земли. Получается, что Космос есть противоположность Земли, а Природа является лишь активной, «живой» частью Земли. «Есть Космос и есть Земля. <…> Природа в экологическом смысле слова — это нечто живое, естественное — биосфера и то, что обеспечивает «возможность живого», включая в себя, как его предпосылку, сложившуюся без природы. Есть Земля и есть природа. Земля как космическое тело. Природа как жизнь на нем» [1]. При этом Земля является защитником Природы от космического вакуума посредством создания атмосферы и от воздействия ультрафиолетового излучения Солнца путем образования озонового слоя.

Казалось бы, что человек и космос по своей природе абсолютно не идентичны: космос как некоторая «среда» (если можно так говорить о космосе), и человек как живой организм со сложными биологическими процессами. Если поместить человека в космическое пространство, то он просто не выживет. Однако когда мы смотрим на звездное небо и пытаемся разглядеть падающие звезды, чувство ностальгии охватывает наше сердце — словно по оставившему некогда дому, в который мы в будущем обязательно должны вернуться. Вспоминается красивое высказывание Канта о загадке и связи Космоса и нравственного закона человека: «Две вещи наполняют душу постоянно новым и возрастающим удивлением и благоговением и тем больше, чем чаще и внимательнее занимается ими размышление: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне. То и другое, как бы покрытые мраком или бездною, находящиеся вне моего горизонта, я не должен исследовать, а только предполагать; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования» [2]. При этом для встречи с космосом человек вооружается специальной техникой. Эта техника помогает ему как проникать в космос (ракеты-носители, космические шаттлы), так и защищаться от него (скафандры, системы жизнеобеспечения на корабле). Получается, что человек воспроизводит вокруг себя соответствующую для него среду. А это же начало экспансии космоса!

Впрочем, а что тут особенно страшного? Уверен, что места там найдется для всех. Опасно то, что при этом Земля с ее природными ресурсами станет для человека лишь как реализация технологических планов по экспансии космоса, нежели как живой организм со своими законами развития. Изоляция человека от естественной среды и бесконтрольное разорение природы могут привести к тому, что в будущем космос «спустится» на землю, и для человечества Земля превратится в большой кусок мертвой суши, для выживания на которой вместо космических необходимы будут уже «земные корабли».

Бердяев в наиболее глубокой по философии техники работе "Человек и машина" писал: «Техника отрывает человека от Земли, она наносит удар всякой мистике земли, мистике материального начала, которая играла такую роль в жизни человеческого общества. Актуализм и титанизм техники прямо противоположны всякому пассивному животно-растительному пребыванию в материальном лоне, лоне матери — земли, Magna — mater, она истребляет уют и тепло органической жизни, приникающей к земле. Смысл технической эпохи, прежде всего, в том, что она заканчивает теллурический период в истории человечества, когда человек определялся землей не в физическом только, но и метафизическом смысле слова… Техника имеет космическое значение, через нее создается новый космос» [3]. Получается, что человек ближе к природе как биологический вид, а техника — к космосу как средство и «неживая» среда существования человека.

В качестве прообраза идеи гармонии общества и природы была выдвинута концепция ноосферы, разработанная французским естествоиспытателем и философом Тейяром де Шарденом и русским ученым В.И. Вернадским. Суть этой концепции заключается в том, что волей человека создана охватывающая всю планету сфера разума — ноосфера. С возрастанием могущества человека становится недопустимым хищническое отношение к природе. Применяя кантовский категорический императив и перенося его не только на человека, но и на все живые существа, человек должен рассматривать природу и все живые существа всегда как цель, но никогда лишь только как средство. Следовательно, от утилитарно-преобразующей деятельности необходимо перейти к любовно-преобразующей: не хищнически потребительское, но и не пассивное, а любовно-заинтересованное отношение к природе. Что ж, не без доли лицемерия можно рассматривать эту концепцию как действительно возможную стратегию гармонизируемого, направляемого общим разумом людей развития биосферы. В то время в период начинавшейся научно-технической революции можно было понять их возвышенные идеи и стремления. Однако теперь, когда научно-техническая революция в разгаре, это напоминает скорее утопию, чем современную реальность. Ноосфера превратилась в техносферу, а человек стал заложником последнего, вынуждаясь следовать законами функционирования техники.

Поэтому чем дальше мы будем следовать в космос, тем дальше будем удаляться от Природы, от нашей естественной среды обитания, которую просто невозможно заменить машинами или искусственной реальностью. И это современная действительность, с которой ничего не поделаешь: можно лишь постараться минимизировать негативные факторы этой деятельности — основательно продумывать космические программы с учетом экономического и технологического уровня развития стран, участвующих в этих программах, а также их ресурсного потенциала. Эти меры послужат лишь здоровым стимулом для направления научно-

технического прогресса в сторону создания экологически безопасных и эффективных технологий.

Библиографический список

1. Кутырёв В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. — Н. Новгород: Издательство «Нижний Новгород», 1994. — 199 с.
2. Кант И. Критика практического разума // Наука, 2007
3. Nicholas Berdyaev Man and Machine // Philosophy and Technology. London, 1972, P, 208

Сведения об авторах

Аблеев Сергей Рифатович
Доктор философских наук, Московский университет МВД России, г. Тула

Авдеева Елена Владимировна
Кандидат философских наук доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Алексеева Вера Ильинична
Кандидат философских наук, заведующая отделом Государственного музея истории космонавтики имени К.Э.Циолковского, г. Калуга.

Ананьева Галина Викторовна
Соискатель кафедры философии Курского государственного университета, преподаватель ФГОУ СПО «Курский электромеханический техникум», г. Курск

Базалук Олег Александрович
Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социальных наук Киевского университета туризма экономики и права, г. Киев

Башкова Наталья Валентиновна
Кандидат философских наук, редактор издательства «НексМедиа», г. Тула

Гачева Анастасия Георгиевна
Доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН, г. Москва

Гагарина Анастасия Юрьевна
Аспирант Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), г. Москва

Гусев Дмитрий Владимирович
Кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Желтикова Инга Владиславовна

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета, г. Орёл

Жульков Михаил Вячеславович

Аспирант кафедры философии Ивановского государственного университета, г. Иваново

Карпова Любовь Ильинична

Кандидат исторических наук, профессор Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), г. Москва

Капицына Юлия Викторовна.

Аспирант кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Киселёва Надежда Александровна

Старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Орловского государственного института экономики и торговли, г. Орёл

Когай Евгения Анатольевна

Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социологии и политологии Курского государственного университета, председатель Курского отделения Российского философского общества, член Общественной палаты Курской области, г. Курск

Крикунов Александр Евгеньевич

Кандидат педагогических наук доцент кафедры философии Елецкого государственного университета им. И.А.Бунина, г. Елец

Миронов Данила Андреевич

Кандидат философских наук, ООО «Альянс», г. Санкт-Петербург

Назарова Галина Фёдоровна

Кандидат философских наук, профессор кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Науменко Олег Александрович

Соискатель кафедры философии и методологии науки философского факультета Национального Университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека, г. Ташкент

Некрасов Сергей Иванович

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-политических наук Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), г. Москва

Некрасова Нина Андреевна

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологи Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ), г. Москва

Панков Эдуард Васильевич

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Всероссийского заочного финансово-экономического института (филиал в г. Орле)

Садикова Ольга Георгиевна

Кандидат философских наук, доцент Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ), г. Москва

Семёнова Светлана Григорьевна

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН, г. Москва

Серёжкина Анна Андреевна

Соискатель Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), г. Москва

Смирнов Григорий Станиславович

Доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета, г. Иваново

Смирнов Дмитрий Григорьевич

Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета, г. Иваново

Страхов Александр Михайлович

Доктор философских наук, профессор кафедры философии Национального исследовательский университет «БелГУ», г. Белгород

Тарновский Константин Юрьевич

Аспирант кафедры философии и культурологии Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ), г. Москва

Терехов Сергей Васильевич
Кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Тимошенкова Елена Алексеевна
Заведующая научно-мемориальным отделом (Дом-музей К.Э. Циолковского) Государственного музея истории космонавтики им.К.Э. Циолковского, заслуженный работник культуры России, г. Калуга

Финогентов Валерий Николаевич
Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Орловского государственного аграрного университета, г. Орёл

Черносвитова Инна Анатольевна
Кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, г. Орёл

Шарапов Сергей Сергеевич
Аспирант Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), г. Москва