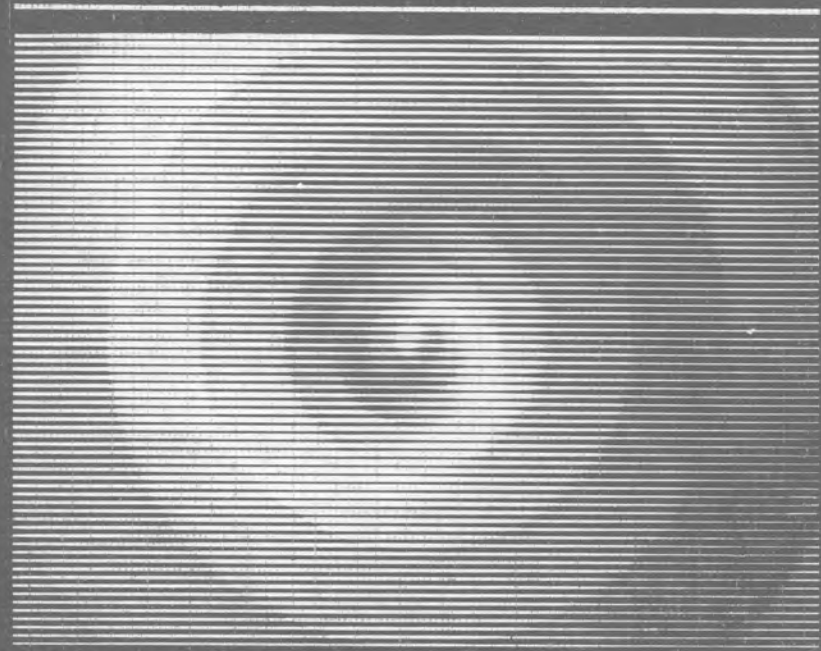


---

# философия русского космизма

---



---

М о с к в а  
Фонд /Новое тысячелетие/

---

Институт философии  
РАН  
Фонд содействия развитию  
культуры, науки и образования,  
“Новое тысячелетие”

# Философия русского космизма

Москва

Фонд “Новое тысячелетие”

1996



**ББК 87.3**  
**Ф 51**

**Ответственные редакторы:**

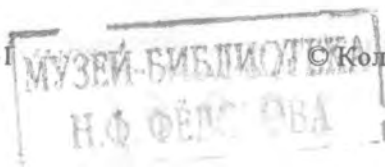
д.ф.н. Огурцов А.П.  
к.ф.н. Фесенкова Л.В.

**Философия русского космизма. — М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. — 376 с.**

**ISBN 5-86947-016-1**

**ББК 87.3**

**ISBN 5-86947-016-1**



© Коллектив авторов 1996

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Русский космизм — богатое традициями философское направление в культуре России. Оно объединяет не только философов, но и естествоиспытателей, религиозных мыслителей, писателей, поэтов, художников. Написав эти строки, я вспомнил о том, что кое-кто и за рубежом, и у нас в стране оспаривает эту мысль, сомневается в самом существовании этого направления. Передо мною номер журнала "Вопросы истории естествознания и техники" (1993, №3) с заметкой Н.К.Гаврюшина "А был ли русский космизм?" Н.К.Гаврюшин не одинок. М.Хагемайстер (ФРГ), познакомивший немцев с творчеством Н.Ф.Федорова, считает, что русского космизма не существовало, поскольку не было живой традиции и преемственности идей. Конечно, традиции любой культуры живы лишь тогда, когда выработанные обществом механизмы передачи опыта и достижений от поколения к поколению не разрушаются до основания, когда связи культуры не прерываются ударом сапога или выстрелом в затылок. Трудно, конечно, в России выжить традиции, когда ученики Н.Ф.Федорова (В.А.Кожевников, Н.П.Петерсон, А.Остромиров) вынуждены были эмигрировать и издавали сочинения своего учителя в Харбине. Но преемственность идей нельзя уподобить эстафетному бегу, когда одно поколение передает эстафетную палочку другому. Я не думал, что придется об этом напоминать ученому из Германии, страны, так же, как и Россия, претерпевшей тектонические катаклизмы и разрушения своей культуры в XX веке.

Более изощрена позиция Н.К.Гаврюшина. Он, правда, также полагает, что такого направления в русской культуре не существовало, а скорее это феномен общественного сознания 70—80 годов, и связан он с "тройным конем нашего религиозно-философского диссидентства", в котором укрепилось "воинство, весьма пестрое по составу: в него входили и христиане, и теософы, и технократы без конфессиональных убеждений", "окультисты, христианские еретики, натурфилософы как мистической, так и позитивистской ориентации" и даже "люди, занимавшие ответственные посты в партийно-комсомольской пропагандистской системе". Можно предположить, что и стилистика, и образ "тройного коня", и "анализ" феноменов общественного сознания диссидентства с помощью идеологических клише навязаны этой партийно-комсомольской пропагандистской машиной...

Итак, даже само существование "русского космизма" как философского течения вызывает в наши дни острые дебаты. Эти споры ведутся и на страницах подготовленного в Институте философии РАН сборника, где сосуществуют альтернативные подходы к этому философскому направлению. Сборник по своему замыслу полифоничен: одни видят в философии русского космизма достойное и представительное философское течение, другие — форму неоязычества, выступавшего против православия, третьи — натурализацию религиозных догматов и мифологем, четвертые — ответ на актуальные запросы естествознания и предвидение новых пара-

дигм и в философии, и в науке. Читатель имеет возможность сопоставить различные взгляды на такое сложное и многокрасочное явление как философия русского космизма и определить свое отношение к нему.

Если философия "русского космизма" существовала, то существовали ли в других странах аналогичные философские течения? Или космизм составляет исключительную традицию русской культуры? Необходимо подчеркнуть, что философия космизма существовала и в других культурах, и еще предстоит осуществить сравнительно-исторический анализ различных вариантов космической философии. Каждому знакомому с историей науки в Германии хорошо известно имя А.Гумбольдта — автора 5-томного труда "Космос" (1845—1859), влияние которого на всю европейскую, в том числе и русскую, культуру еще предстоит изучить. Одно несомненно — А.Гумбольдт стоит у истоков немецкого варианта философии космизма. Французский вариант философии космизма представлен, конечно, концепцией "творческой эволюции" А.Бергсона, соединившего в себе традиции французского спиритуализма, неоламаркизма и психологизма. Американский вариант "космической философии" представлен не только в творчестве религиозного натуралиста Дж.Фиске (которому мы скорее всего и обязаны самим термином — "философия космизма"), но и в концепции "эмерджентной эволюции" (Д.Льюис, С.Александр и др.), подчеркнувшей качественное своеобразие каждого нового уровня эволюции.

Итак, налицо весьма сложная мозаика различных вариантов философии космизма, которая в каждой культуре принимала специфическую конфигурацию и форму, создавала свое интеллектуальное поле и традиции, задавала свои системы отсчета, свою систему ценностей и идейные ориентации. И задача не в том, чтобы идеологизировать это философское направление в русской культуре, превратить его лишь в феномен общественного самоутверждения религиозного диссидентства, а в том, чтобы дать сравнительно-исторический анализ различных вариантов философии космизма, понять связь этого направления с традициями каждой из культур, осмыслить те перспективы, которые открывает это философское движение. Более того, я смею утверждать, что ни одна философская концепция (кроме узколобого феноменализма) не могла не обращаться к осмыслению мира — макрокосма и мира человека — микрокосма. Начиная с Платона и кончая многообразными философскими построениями XX века, философия находится в мучительном поиске новой онтологии, новой интерпретации бытия, природы, мира. Идеи "космоса", "макркосма" и "микрокосма" являются важнейшим концептуальным средством построения онтологии — учения о бытии.

# І. ИДЕИ И СУДЬБЫ

*В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова*

## **СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА, РУССКИЙ КОСМИЗМ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР “ВОСТОК — ЗАПАД”**

Современная научная картина мира развивается и функционирует в особую историческую эпоху. Ее общекультурный смысл определяется включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска им новых путей цивилизационного развития.

Потребности этого поиска связаны с кризисными явлениями, с которыми столкнулась цивилизация в конце XX в. и которые привели к возникновению современных глобальных проблем. Их осмысление требует по-новому оценить развитие техногенной цивилизации, существующей уже на протяжении четырех веков, многие ценности которой (связанные с отношением к природе, человеку, пониманием деятельности и т.д.), ранее казавшиеся незыблемым условием прогресса и улучшения качества жизни, сегодня ставятся под сомнение.

В настоящее время техногенная цивилизация, развивавшаяся как своеобразный антипод традиционных обществ, приблизилась к той “точке бифуркации”, за которой может последовать ее переход в новое качественное состояние. Какое направление эта система выберет, какой характер будет иметь ее развитие — от этого зависит не только статус науки в обществе, но само существование человечества.

Культура техногенной цивилизации в качестве своего важнейшего компонента всегда включала научную рациональность. Именно в ее рамках осуществлялось становление, функционирование и развитие научной картины мира как такой формы теоретического представления знания, которая олицетворяла собой мировоззренческий статус науки.

В техногенной цивилизации использование науки прежде всего связывалось с технологиями по преобразованию предметного мира. Научная картина мира ориентировала человека не только в

---

\* В дальнейшем используется идея типов цивилизационного развития и их культурной матрицы, активно разрабатываемого в последние годы в нашей философской литературе. См., напр. (1), (2).

следствие, об адекватности ее мировоззренческих ориентаций и идеалов.

Поиск путей развития цивилизации оказывается сопряженным с проблемой синтеза культур и формирования нового типа рациональности. В этой связи возникают вопросы о месте и роли картины мира в поисках новых мировоззренческих ориентаций, обеспечивающих возможность выживания человечества.

Эти вопросы могут быть сформулированы в следующем виде: требует ли современная научная картина мира для своего обоснования какой-то принципиально иной системы ценностей и мировоззренческих структур по сравнению с предшествующими этапами развития науки? Приводит ли эта картина к радикальным трансформациям мировоззренческих оснований научного познания? Каков ее конкретный вклад в становление мировоззренческих ориентиров, соответствующих запросам нового этапа цивилизационного развития, призванного преодолеть глобальные кризисы и обеспечить выживание и дальнейшее развитие человечества?

Прежде всего следует выделить те принципиально новые идеи современной научной картины мира, которые касаются представлений о природе и взаимодействии с ней человека. Эти идеи не вписываются в традиционное для техногенного подхода понимание природы как неорганического мира, безразличного к человеку и понимание отношения к природе как к "мертвому механизму", с которым можно экспериментировать до бесконечности и который можно осваивать по частям, преобразовывая его и подчиняя человеку.

В современной ситуации формируется новое видение природной среды, с которой человек взаимодействует в своей деятельности. Она начинает рассматриваться не как конгломерат изолированных объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, изменение которого может происходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переходу в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое разрушение целостной системы.

На предшествующих этапах развития науки, начиная от становления естествознания вплоть до XX столетия, такое "организмическое" понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к полумифологическому сознанию, не согласующемуся с идеями и принципами научной картины мира. Но после того, как сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем, после становления и развития идей Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической системы стало научным принципом, обоснованным многочисленными

понимании мира, но и в преобразующей деятельности, направленной на его изменение.

Фактически, начиная с XVII столетия вплоть до настоящего времени в новоевропейской культуре утвердилась и господствовала парадигма, согласно которой человек призван реализовать свои творческие возможности, направляя активность вовне, на преобразование мира, и прежде всего природы.

Отношение к природе как противостоящей человеку было мировоззренческой предпосылкой науки нового времени. Как писал В.И.Вернадский, “Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон в течение немногих десятков лет разорвали веками установившуюся связь между человеком и Вселенной... Научная картина Вселенной, охваченная законами Ньютона, не оставила в ней места ни одному из проявлений жизни. Не только человек, не только все живое, но и вся наша планета потерялась в бесконечности Космоса” (3, с.176).

Идея демаркации между миром человека и миром природы, который представлял чуждым человеку, имманентно включалась в научную картину мира и долгое время служила мировоззренческим основанием ее исторического развития.

Эта идея находила опору во многих ценностях техногенной цивилизации, в частности, она коррелировала и с теми интерпретациями христианства, которые постепенно стали доминировать в культуре, начиная с эпохи Реформации. Этот вариант христианства не только фиксировал дуализм человека и природы, но и настаивал на том, что воля божья такова, чтобы человек эксплуатировал природу ради своих целей (4, с.196—197). Он придавал психологическую уверенность в стремлении человека преобразовать природу в духе безразличного отношения к “самочувствию” естественных объектов. Тем самым разрушались запреты на эксплуатацию природы (4, с.197—198).

Установка на преобразование природы, а затем и общества, постепенно превратилась в доминирующую ценность техногенной культуры. Исследователь, действующий в рамках данной культурной традиции и ориентирующийся на ту или иную научную картину мира, осознавал себя в качестве активного творца, “выпытывающего” у природы ее тайны с тем, чтобы на этой основе расширить возможности подчинения природы потребностям человека.

Цивилизация, ориентированная на подобный тип научной рациональности, имела свои несомненные достижения: в ней утвердились идеи прогресса, демократии, свободы и личной инициативы (5, с.3—15). Она обеспечивала постоянный рост производства и улучшения качества жизни людей. Вместе с тем, к концу XX столетия, когда человечество столкнулось с глобальными проблемами, с новой силой зазвучали вопросы о правильности выбора путей развития, принятых в западной (техногенной) цивилизации, и, как

теориями и фактами. Экологическое знание играет особую роль в формировании научной системы представлений о той сфере природных процессов, с которой человек взаимодействует в своей деятельности и которая выступает непосредственной средой его обитания как биологического вида. Эта система представлений образует важнейший компонент современной научной картины мира, которая соединяет знания о биосфере, с одной стороны, и сфере социальных процессов, с другой. Она выступает своеобразным мостом между представлениями о развитии живой природы и о развитии человеческого общества. Неудивительно, что экологическое знание приобретает особую значимость в решении проблем взаимоотношения человека и природы, преодоления экологического кризиса, и поэтому становится важным фактором формирования новых мировоззренческих оснований науки.

Вместе с тем, принципы, развитые в экологии и включенные в общенаучную картину мира, обретают и более широкое мировоззренческое звучание. Они оказывают влияние на мировоззренческие основания всей культуры, "существенно воздействуют на духовно-интеллектуальный климат современной эпохи в целом, детерминируют изменение ценностных структур мышления" (6, с.81).

В современной культуре все более отчетливо формируются контуры нового взгляда на мир, в становление которого вносит существенный вклад научная картина мира. Этот взгляд предполагает идею взаимосвязи и гармонического отношения между людьми, человеком и природой, составляющими единое целостное образование. В рамках такого подхода складывается новое видение человека как органичной части природы, а не как ее властителя, развиваются идеи приоритетности сотрудничества перед конкуренцией (7, с.23—31).

Становление "нового взгляда" на мир, о котором говорит Э.Ласло — это по существу формирование новой системы мировоззрения, вбирающей в себя достижения современной науки. Этому подходу созвучны идеи Ф.Капры о "едином экологическом взгляде на мир". Капра употребляет это понятие в смысле "углубленной экологии", в противовес "поверхностной экологии", которая антропоцентрична по своей природе и рассматривает человека как возвышающегося над природой, видя в нем источник ценностей, отводя природе функцию вспомогательного средства (8, с.33). В противоположность "поверхностной экологии", "углубленная экология", по мнению Капра, не выделяет человека из естественной среды, но трактует мир как целостную совокупность явлений, связанных и зависимых друг от друга. Она ориентирована на рассмотрение ценности всех живых существ, а человека рассматривает как закономерную и неотъемлемую часть во всем многообразии жизни.

Экология, в частности, "единая экология" (А.Несс) с достаточной очевидностью показывает ограниченность антропоцентриз-



ма, демонстрируя, что "человек не является ни властелином, ни центром мироздания, он лишь существо, которое подчиняется законам взаимности" (9, с.82).

Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в научной картине мира, коррелируют с напряженными поисками новых мировоззренческих идей, которые вырабатываются и шлифуются в самых различных сферах культуры. Это поиски новой религии, переосмысление старой. Как отмечал Ласло, "мы нуждаемся в новой морали, в новой этике, которая основывалась бы не столько на индивидуальных ценностях, сколько на необходимых требованиях адаптации человечества как глобальной системы к окружающей природной среде. Такая этика может быть создана на основе идеала почтения к естественным системам" (10, р.281).

Подобные идеи развивает и О.Леопольд, предлагая различать этику в философском смысле как различие общественного и антиобщественного поведения и этику в экологическом смысле как ограничение свободы действий в борьбе за существование (11, с.200).

Новая этика О.Леопольда — это этика, определяющая взаимоотношения человека с Землей, животными и растениями. По его мнению, этика Земли должна изменить роль человека, превращая его из завоевателя сообщества, составляющего Землю, в рядового и равноправного его члена.

Этика Земли, с его точки зрения, отражает существование экологической совести и тем самым убеждение в индивидуальной ответственности за здоровье Земли. Перед человечеством стоит задача сформировать этическое отношение к Земле, которое не может существовать без благоговения перед ее ценностью. Эти идеи созвучны мыслям А.Швейцера в развиваемой им концепции благоговения перед жизнью как основы этического миро- и жизнеутверждения. Для него идея благоговения перед жизнью возникает как ответ на вопрос о том, как человек и мир соотносятся друг с другом. Он отмечает двоякий характер отношений человека и мира, учитывая, что человек имеет к миру и пассивное, и активное отношение: с одной стороны, человек вынужден подчиняться естественному ходу событий, в соответствии с которым он строит свою жизнь, а с другой — он имеет все возможности для влияния на жизнь и ее изменение в определенных пределах. При этом единственным способом придать смысл человеческому существованию является стремление возвысить естественную связь с миром и сделать ее духовной (12, с.339); (13).

Все эти размышления известного философа и ученого находят развитие в принципах так называемой биосферной этики, которая включает не только взаимоотношения между людьми, но и взаимоотношения между человеком и природой. Эта этика включает "благоговение перед высшим (небесным миром), сострадание к рав-



ному (человеческому миру), вспомоществование к низшему (растительному и животному миру)” (14, с.450).

Все эти мировоззренческие идеи возникают в качестве своеобразного резонанса современной науки и создаваемых в ней картин мира с другими областями культурного творчества. Взаимное влияние этих областей ускоряет процесс формирования новых смыслов универсалий культуры и соответственно новой системы ценностных приоритетов, предполагающих путь к ним, нетрадиционных стратегий человеческой жизнедеятельности.

В свою очередь, новые смыслы и ценностные ориентации все в большей мере включаются в систему философско-мировоззренческих оснований науки.

Ключевым моментом в их развитии являются представления научной картины мира об органической включенности человека в целостный космос и о соразмерности человека как результата космической эволюции породившему его миру.

Возникающие на этой основе этические идеи ответственности человека перед природой делают картину мира аксиологически нагруженной.

Стремление рассмотреть человека в его связи с остальным миром, полагая мир как органическую целостность, выступает важным мировоззренческим ориентиром, способным привести к изменению традиционных для техногенной цивилизации представлений о предназначении человека и его деятельности. Новые мировоззренческие идеалы отношения к природе, основанные на новой этике, отвергающей принцип господства над природой и включающей идею ответственности человека, в свою очередь прокладывают путь к новому пониманию рациональности как диалога человека с миром.

К этим же философско-мировоззренческим идеям приводят принципы открытости и саморегуляции сложных систем, развитые в синергетике и включенные в качестве важнейшего принципа в современную научную картину мира.

Как отмечают И.Пригожин и И.Стенгерс, “науки о природе в настоящее время обнаруживают необходимость диалога с открытым миром. Пришло время нового содружества, завязанного издавна, но долгое время непризнанного, между историей человека, человеческими обществами, истинным знанием природы и умением его использовать” (15, с.273, 296). Человек должен, познавая мир, не навязывать природе свой собственный язык, а вступать с ней в диалог. По мнению Пригожина, современная наука уже научилась с уважением относиться к изучаемой ею природе, которую невозможно описывать “извне”, с позиций зрителя. “Описание природы — живой диалог, коммуникация, и она подчинена ограничениям, свидетельствующим о том, что мы — макрокосмические существа, погруженные в реальный физический мир” (16, с.371).

Диалог с природой в новом типе рациональности сопрягается с идеалом открытости сознания разнообразию подходов, тесному взаимодействию разных индивидуальных сознаний и менталитетов разных культур.

На этот аспект открытости и коммуникативности как характеристику новых типов рациональности и соответствующих ему стратегий деятельности обращает особое внимание Ю.Хабермас. Он отмечает, что “вместо того, чтобы полагаться на разум производительных сил, то есть, в конечном счете, на разум естествознания и техники, я доверяю производительной силе коммуникации” (17, с.85). Причем рамки и структуры коммуникативности, совместимости, открытости непрерывно меняются — как “в себе, так и в отношении к другим сферам общества как такового” (17, с.131).

Онтологией этого нового типа рациональности выступают представления о целостном космосе, органично включающем человека, представления об объектах действительности как исторически развивающихся человекообразных системах, обладающих “синергетическими” свойствами.

Эти идеи, конкретизированные в современной научной картине мира, приводят к новому рассмотрению субъекта и объекта познания, которые уже не выступают внеположенными друг другу, а предстают лишь относительно автономными компонентами особой целостной, исторически развивающейся системы, встроенной в мир.

В этом подходе рациональность уже оказывается наделенной новыми отличительными чертами. Она характеризуется открытостью, рефлексивной экспликацией ценностно - смысловых структур, включаемых в механизмы и результаты объективно истинного постижения мира (18, с.177—188).

“Открытая рациональность” (В.С.Швырев) начинает противопоставляться закрытой рациональности, внутрипарадигмальной рациональности, когда исследователь двигается в рамках принятого им жесткого концептуального каркаса. Открытая рациональность предполагает “внимательное и уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях нежели современная наука, она предполагает диалог и взаимообогащение различных, но равноправных познавательных позиций” (19, с.98).

С этой точки зрения следует обратить особое внимание на новые и необычные свойства современной научной картины мира. Она во многом воплощает в себе идеалы открытой рациональности, и ее мировоззренческие следствия коррелируют с философско-мировоззренческими идеями и ценностями, возникающими на почве различных и даже во многом противоположных культурных традиций.

Речь идет об удивительном соответствии современной научной картины мира не только тем новым менталитетам, которые постепенно формируются в недрах западной (техногенной) культуры

конца XX столетия в связи с осмыслением современных глобальных проблем, но и о ее соответствии философским идеям, выросшим на почве самобытной культуры России и ее “серебряного века”, а также многим философским и мировоззренческим представлениям традиционных культур Востока. До настоящего времени научная картина мира развивалась на почве менталитетов техногенной культуры, воплощала свойственный только этой культуре тип научной рациональности, который занимал одно из ведущих мест в системе ее ценностных приоритетов. Принятие науки иными типами культур требовало одновременной трансляции определенных фрагментов западного опыта на иную почву. Подобные трансплантации всегда трансформировали традиционную культуру и осуществлялись в русле догоняющих модернизаций, которые ставили целью перевести традиционные общества на путь техногенного развития (например, реформы Петра I в России). Показателен в этом отношении пример трансплантации науки на традиционную российскую почву, осуществляемый в эпоху петровских реформ. Он стал возможен только вместе с заимствованием фрагментов городской культуры, европейского образования, нового быта, который часто силой насаждался Петром I в боярской и дворянской среде (20).

Довольно жесткая связь новоевропейской науки с менталитетами техногенной культуры приводила к принципиальным расхождениям научной картины мира, ее философско-мировоззренческих оснований, с одной стороны, с преднаучными космологиями традиционных обществ с другой.

Научные знания, возникающие в традиционных культурах, были подчинены мифо-космическим и религиозно-этическим мировоззренческим структурам, в формировании которых эти знания не принимали существенного участия. Иначе обстояло дело в культуре техногенной цивилизации. Здесь научная рациональность претендовала на роль обосновывающего начала мировоззренческих идей — социальных, этических, религиозных (примером чему может служить философия неотолизма).

Неудивительно, что своеобразная оппозиция западной техногенной культуры культуре традиционных обществ проявлялась прежде всего в противопоставлении научной картины мира и ее философских следствий “организмическим” представлениям о мире традиционных восточных культур.

Однако такое представление, вряд ли уместно по отношению к сегодняшней науке. Произшедшие в ней в конце XX в. перемены сформировали такую картину мира, которая порождает философско-мировоззренческие следствия, резонирующие с фундаментальными смысло-жизненными ориентирами культур Востока и перекликающиеся с оригинальными философскими идеями, возникшими на почве русской культурной традиции.

Эту ситуацию следует обсудить особо, поскольку здесь мы сталкиваемся с принципиально важной для современного цивилизационного развития проблемой диалога культур, переключкой идей, порожденных разными культурными традициями.

Прежде всего обратим внимание на совпадение многих представлений научной картины мира с идеями философии "русского космизма". Эти идеи долгое время воспринимались как своеобразная периферия мирового потока философской мысли, хотя они бесспорно оказывали влияние на творчество таких выдающихся естествоиспытателей, как В.И.Вернадский.

В русском космизме выделяют по крайней мере три течения: *естественнонаучное* (Н.Д.Умов, Н.Г.Холодный, В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский, А.Л.Чижевский); *религиозно-философское* (Н.Ф.Федоров); *поэтически-художественное* (С.П.Дьячков, В.Ф.Одоевский, А.В.Сухо-Кобылин).

Русский космизм возникал как своеобразная антитеза классической физикалистской парадигме мышления, основанной на жестком разграничении человека и природы. В нем была предпринята попытка возродить онтологию целостного видения, органично соединяющего человека и космос. Эта проблематика обсуждалась как в сциентистском, так и в религиозном направлении космизма. В религиозном направлении наиболее значительной была концепция Н.Федорова. Как и другие космисты, он не был удовлетворен расколом мироздания на человека и природу как противостоящие друг другу части мироздания. Такое противопоставление, по его мнению, обрекало природу на бездумность и разрушительность, а людей — на подчинение существующему злу. Н.Федоров отстаивал идею единства человека и природы, связи "души" и космоса в терминах регуляции и воскрешения. Предложенный им проект воскрешения не сводился только к оживлению в узком, прямом смысле, а в более широком — метафорическом — смысле включал способность природы к самовосстановлению (21). Федоровский проект воскрешения связан с идеей выхода человеческого разума в космос. Для него "земля не граница", а "человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты", которая является лишь исходным пунктом этой деятельности.

Критически относясь к утопически-фантастическим элементам воззрений Н.Федорова, которые содержат в себе немалую долю мистицизма, тем не менее важно выделить рациональные моменты его концепции — достаточно отчетливо прописанную идею взаимосвязи, единения человека и космоса, идею взаимного полагания рационального и нравственного начала человека, идеал единства человечества как планетарной общности людей.

Но если религиозный космизм отличался скорее фантастически-умозрительным характером своих рассуждений, то в естественнонаучном направлении при решении проблемы взаимосвязи чело-

века и космоса особое внимание уделялось осмыслению научных достижений, подтверждающих эту взаимосвязь.

Н.Г.Холодный развивал эти идеи в терминах антропокосмизма, противопоставляя его антропоцентризму. "Поставив себя на место бога,— отмечал он,— человек разрушил естественные связи с природой и обрек себя на продолжительное одиночное существование" (22, с.187).

По мнению Холодного, антропоцентризм прошел несколько этапов в своем развитии: на первой стадии человек не выделял себя из природы и не противопоставлял себя ей, скорее он "очеловечивал" природные силы — это было отношение слабого к сильному; на втором этапе человек, выделяя себя из природы, начинает смотреть на нее как на объект исследования, основу своего благосостояния; на следующей стадии человек возносит себя над природой, опираясь на силу духа, он познает Вселенную; и, наконец, на следующем этапе, наступает кризис антропоцентристского мировоззрения, которое начинает разрушаться под влиянием успехов науки и философии (22, с.175).

Н.Г.Холодный справедливо отмечал, что антропоцентризм в свое время сыграл позитивную роль в качестве мировоззрения, освободившего человека от страха перед силами природы ценой своего возвеличивания над ней. Однако постепенно, наряду с антропоцентризмом, стали возникать зачатки нового взгляда — антропокосмического. Антропокосмизм рассматривался Холодным как определенная линия развития человеческого интеллекта, его воли, которые вели человека к достижению его целей. Существенным элементом в антропокосмизме была попытка пересмотреть вопрос о месте человека в природе и о взаимоотношении его с Космосом на основе естественнонаучных знаний. Человек начинал рассматриваться как одна из органических частей мира, и утверждалось убеждение, что только на этом пути можно найти ключ к пониманию природы самого человека. Человек должен стремиться к единству с природой, которое обогащает и расширяет его внутреннюю жизнь (22, с.178—197).

Подобные идеи развивал и Н.А.Умов, подчеркивая, что "человек может мыслить себя как часть, как одно из преходящих звеньев Вселенной". Он также полагал, что антропоцентрическое мирозерцание разрушается, освобождая место антропокосмизму (23, с.215).

Идея взаимосвязи человека и космоса с особой силой звучала в работах К.Э.Циолковского, который даже называет одну из них "Космическая философия". "Весь космос обуславливает нашу жизнь,— писал он,— все непрерывно и все едино" (24, с.302). "Вселенная не имела бы смысла, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром" (24, с.378).

Можно отметить определенное созвучие развиваемых Циолковским идей сформулированному впоследствии антропному принципу.

Циолковский не просто указывает на взаимосвязь человека и Космоса, но подчеркивает зависимость человека от него. "...Трудно предположить, чтобы какая-нибудь его (космоса) часть не имела рано или поздно на нас влияние" (24, с.302).

Эта идея — влияния как ближнего, так и дальнего космоса на жизнь человека — достаточно подробно анализировалась А.Л.Чижевским, который полагал, что "наше научное мировоззрение еще далеко от исторического представления о значении для органического царства космических излучений" (25, с.27). Однако ряд достижений науки XX в., по мнению А.Л.Чижевского, позволяет сделать вывод, что "в науках о природе идея о единстве и связанности всех явлений в мире и чувство мира как неделимого целого достигли в наши дни особой ясности и глубины... Строение Земли, ее физико-химия, биосфера являются проникновением строения и механики Вселенной" (25, с.24).

Чижевский противопоставляет свою точку зрения существующему мнению, что "жизнь есть результат случайной игры только земных сил". Для него жизнь в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики космоса на инертный материал Земли. Человек "не только земное существо, отмечал он,— но и космическое, связанное всей своей биологией, всеми молекулами, частицами своих тел с космосом, с его лучами, потоками и полями" (25, с.33, 331).

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 эпидемических заболеваний и показал, что солнечная активность выступает своеобразным регулятором течения эпидемических процессов. Это, конечно, не означает, что "состояние солнцедельности является непосредственной причиной эпидемического распространения тех или иных болезней", но активность Солнца "способствует их быстрому назреванию и интенсивному течению" (25, с.246—247).

В сциентистской традиции русского космизма проблема единого мира и единого знания о мире нашла свою наиболее значительную разработку в концепции В.И.Вернадского. Как и другие космисты, Вернадский отмечал, что "антропоцентрическое представление не совпадает с тем реальным выявлением Космоса, который охватывается научной работой и научной мыслью исследователя Природы" (26, с.40). Он отмечал, что "в науке нет до сих пор ясного сознания, что явления жизни и явления мертвой природы, взятые с геологической, т.е. планетарной точки зрения, являются



проявлением единого процесса" (26, с.12). Но, как подчеркивает Вернадский, биологи не должны забывать, что изучаемая ими сфера жизни является неразрывной частью земной коры и оказывает на нее активное обратное влияние, изменяя ее. Они не должны рассматривать жизнь в отрыве от эволюции целостного космоса. По его мнению, такая установка явилась следствием того, что длительное время Вселенная казалась безжизненной. Основанием для таких настроений явилось утверждение в науке принципа Коперника, а когда в первой половине XIX в. были получены числовые данные о размерах Вселенной, казалось, что жизнь вообще растворилась в космическом пространстве, и постепенно стало утверждаться мнение, что малое значение жизни в мироздании является выводом из научных исследований. Однако по мере развития науки появляются основания усомниться в бесспорности такого рода заключений (26, с.31—33).

Вернадский, как и другие космисты, противопоставляет традиционной позиции иную точку зрения. Он показывает, что в мировой эволюции жизнь выступает не случайным, а закономерным следствием, что характер космического развития жизненных процессов обусловлен всем космическим целым. При таком рассмотрении жизнь выступает уже как космическое явление (26, с.43).

В.И.Вернадский рассматривает человечество как часть биосферы, которая оказывает на эту систему активное воздействие. Возникающее в процессе биоэволюции человеческое сознание становится особым фактором эволюции, значение которого возрастает с течением времени. Перерастание биосферы в ноосферу как бы является логическим завершением эволюции материи: все части развивающегося мира оказываются взаимосвязанными, и человек закономерно вписывается в этот мир.

В русском космизме достаточно отчетливо осознавались не только зависимость человека от космоса, но (что особенно важно) обратное влияние человека на окружающий мир.

Соразмерность человека и остального мира послужили основой для развитой русскими космистами идеи о необходимости соотносить человеческую деятельность с принципами целостности этого мира.

В русском космизме обосновывались принципы нового отношения человека к природе. Фактически он достаточно близко подошел к осознанию тех проблем, которые впоследствии получили название глобальных. По крайней мере идея возможного экологического кризиса, хотя и неявно, но довольно отчетливо звучала в работах представителей этого направления. Вовсе не случайно Н.Г.Холодный подчеркивал, что "изменения, навязываемые человеком природе, имеют свои границы" (22, с.142). Как существо разумное, человек должен предвидеть результаты своей деятельности, за которую несет 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 быть ввергнуто человечество.

Практически каждый из космистов предлагал свой вариант будущего развития человечества. К.Э. Циолковский рисовал вполне идиллическую картину: "... климат будет изменяться по желанию и надобности. Вся земля делается 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 счете, мы увидим бесконечную Вселенную с бесконечным числом совершенных существ" (22, с.287—290).

Более реалистические сценарии рассматривались в концепции В.И.Вернадского. Рассмотрение человека как особой геологической силы, способной радикально изменить мир, в котором он живет, приводили к выводу о возможных негативных последствиях деятельности человека, что может оцениваться как предвидение возможных глобальных экологических кризисов. Вместе с тем, Вернадский оптимистично рассматривал перспективы человечества, связывая его будущее с процессами перехода биосферы в ноосферу и возращением регулирующей роли человеческого Разума.

Оригинальные размышления, предвосхищающие современную ситуацию глобальных кризисов, были предложены в философии "общего дела" Н.Федорова. Он гениально предостерегал от возможных последствий неразумного обращения с природой. "Человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог относительно природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение губительных орудий и вообще средств для взаимного уничтожения)" (21, с.55). Все беды нашей жизни, по мнению Федорова, происходят из-за дисгармонии человека и природы.

Он, довольно ярко нарисовав картину "всеземного кризиса", предложил свой проект решения проблемы "общего дела". Это общее дело выступает как управление стихийными силами природы. "В регуляции, в управлениях силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим" (21, с.58—59). В реализации этого проекта Н.Федоров в большей степени полагался на нравственную силу человека и силу его разума. "Космос нуждается в разуме для того, чтобы стать космосом, а не хаосом,— писал он.— 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 тогда, когда разум станет управлять ею. Стало быть, все зависит от человека" (21, с.535).

В концепции Н.Федорова "общее дело" представало как путь, ведущий человечество к единению и обновлению на гуманистической, нравственной основе.

Таким образом, в философии космизма достаточно отчетливо обозначились два аспекта взаимосвязи человека и космоса: с одной стороны, человек выступал как фрагмент эволюционирующего Космоса, его неотъемлемая часть, 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 еще 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, несмотря на то, что содержал оригинальные идеи и обладал большой прогностической силой, не получил широкого распространения. Фактически он повторил судьбу многих философских концепций, продуктивные идеи которых значительно опережали свою эпоху.

Однако в современной ситуации, когда человечество конца XX столетия оказалось перед лицом экологического кризиса, поиск "общего дела" как регуляции отношений человека и остального мира приобретает уже приоритетное значение.

Можно утверждать, что космизм как особое течение философской мысли, оказывается созвучным современным исканиям новых жизненных смыслов и идеалов, гармонизации человека и природы.

Особо следует подчеркнуть совпадение главных принципов философии космизма и многих фундаментальных идей современной научной картины мира и ее мировоззренческих выводов. Космизм возвращает нас к целостному видению мира как единства человека и космоса. Он способен сыграть позитивную роль в синтезе идей, развиваемых в западноевропейской культурной традиции и в восточных философских системах, где человек изначально рассматривался как неотъемлемая часть Космоса. Соответственно идеи космизма органично включаются в разработку новой метафизики, которая могла бы стать философским основанием постнеклассического этапа развития науки, обеспечивая дальнейшее развитие общенаучной картины мира в русле идеологии глобального эволюционизма, представлений о "человекоразмерных", исторически развивающихся системах и идеалах "антропокосмизма".

Открытый характер современной научной картины мира обнаруживает ее удивительную соразмерность не только принципам философии русского космизма, но и мировоззренческим идеям, выработанным в традиционных восточных культурах. Наиболее отчетливо это проявляется при осмыслении в терминах синергетики и глобального эволюционизма ряда фундаментальных идей восточной философии, которые долгое время не находили адекватного понимания в европейской культурной традиции.

Прежде всего это относится к представлениям о мире как едином организме, различные части которого находятся в своеобразном резонансном отношении друг другу.

Эта онтология имманентно полагала идеал гармонии человека и природы и их внутреннего единства. Стремление к единству нашло свое выражение в положении "одно во всем и все в одном", которое было доминирующим принципом даосизма и конфуцианства (27, с.119). В буддизме оно выражено в учении о дхарме. "Все элементы дхармы являются чем-то однородным и равносильным; все они между собой связаны" (28, с.128).

Для восточных культур, в частности, для древнекитайских философских учений, характерным является представление о мире как об огромном живом организме. он не представлялся дуально разделенным на природный и человеческий мир, а воспринимался как органическое целое, все части которого коррелятивно связаны и влияют друг на друга. Эта космология исключала противопоставление субъекта объекту и базировалась на признании двуединой природы вещей в соответствии с моделью *инь* и *ян* (27, с.106—112). Последние представляли собой две первичные силы, через которые выражалась двуполярность бытия: *инь* выступало как отрицательный полюс, олицетворяющий пассивное (женское) начало, и *ян* как положительное, активное, созидательное (мужское) начало (29, с.244). Находясь во взаимосвязи как свет и тьма, *инь* и *ян* постоянно чередуются и взаимодействуют друг с другом.

Концепция *инь* и *ян* лежала в основе понимания всеобщей взаимосвязанности явлений и их взаимного резонанса. "Все пронизывает единый путь — дао, все связано между собой. Жизнь едина, и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением целого" (30, с.26).

Человек, включенный в мир, должен ощутить мировой ритм, привести свой разум в соответствие с "небесным ритмом", и тогда он сможет постичь природу вещей и услышать "музыку человечества" (31, с.127).

Сама идея ритмов мира, их воздействие друг на друга, включая ритмы человеческой жизнедеятельности в процесс этого взаимодействия, для европейского ума долгое время представлялась не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако в современной

научной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируются новые понимания о взаимодействии частей целого и о согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

Для открытых, самоорганизующихся систем такие взаимодействия выступают конституирующим фактором. Именно благодаря им система способна переходить от одного состояния самоорганизации к другому, порождая новые структуры в процессе своей эволюции.

Кооперативные свойства прослеживаются в самых различных саморегулирующихся системах, состоящих из очень большого числа элементов и подсистем. Их можно обнаружить, например, в поведении плазмы, в когерентных излучениях лазеров, в морфогенезе и динамике популяций, в экономических процессах рыночного саморегулирования (32, с.19—38).

Например, при определенных критических порогах энергетической накачки лазера возникает кооперативный эффект испускания световой волны атомами: они действуют строго коррелятивным образом, каждый атом испускает чисто синусоидальную волну, как бы согласуясь с поведением другого излучающего атома, т.е. возникает эффект самоорганизации (32, с.26).

Сходные эффекты можно наблюдать в явлениях эмбрионального деления клеток, когда каждая клетка, находящаяся в ткани, получает информацию о своем положении от окружающих клеток и таким образом происходит их взаимосогласованная дифференциация (32, с.34). "В экспериментах, проведенных на эмбрионах, клетка центральной части тела после пересадки в головной отдел развивалась в глаз. Эти эксперименты показали, что клетки не располагают информацией о своем последующем развитии с самого начала (например, через ДНК), а извлекают ее из своего положения в клеточной ткани" (32, с.34).

Синергетика обобщает подобные ситуации кооперативных эффектов взаимодействия элементов и подсистем в сложных самоорганизующихся системах. "Резонанс" функционирования частей в таких системах и наличие кооперативных эффектов рассматриваются ею в качестве одного из важных проявлений самоорганизации.

Если с этих позиций вновь обратиться к идеям восточных философий о "резонансе" различных частей единого космического целого, то они уже обретают новое звучание, во всяком случае, могут быть восприняты как мировоззренческая догадка, которая находит отклик в современных представлениях научной картины мира, реализующей "синергетический" подход к описанию различных процессов природы, социальной жизни и человеческого духа.

Можно привести и другие параллели между космологическими представлениями традиционных восточных культур и идеями синергетики, включенными в современную научную картину мира.

В традиционных мировоззренческих системах Востока особую роль играло понятие небытия, которое воспринималось как вся полнота мира. Небытие трактовалось как реальность, из которой бытийственные ситуации (предметы, процессы, явления) как бы выплывают, повинаясь строгому ритму мирового развития и затем, исчерпав себя, вновь возвращаются в небытие (27, с.63—69).

Крайне интересно сопоставить эти идеи с фундаментальными представлениями синергетики о возникновении структур в нелинейной среде. Нелинейная среда как потенциально возможное поле структур, в которой они возникают и пропадают, является особой реальностью, порождающей данные структуры. Если мысленно представить бесконечное количество потенциально возможных структур в бесконечно сложной нелинейной среде, то по отношению к уже ставшим и исчезнувшим структурам она предстает в качестве аналога небытия, в котором заложена вся будущая полнота бытия.

Древневосточные представления о мире как целостном организме, в который включен человек, о резонансе между различными частями этого организма, формировали иной, чем в западной техногенной культуре, идеал человеческой деятельности.

Понимание человека как демиурга, осуществляющего силовое преобразование объектов с целью подчинения их своей власти, было чуждо восточным культурам. Как подчеркивал Г.Гессе, люди, сформированные в традициях этих культур, ставили перед собой ту же цель — умение управлять законами природы, но шли они к этому совершенно иными путями. “Они не отделяли себя от природы и не пытались насильственно вторгаться в ее тайны, они никогда не противопоставляли себя природе и не были ей враждебны, а всегда оставались частью ее, всегда любили ее благоговейной любовью” (33, с.445).

В китайской культурной традиции полагалось, что деятельность человека по отношению к природе не должна носить характера насилия. Как отмечал Дж.Нидам, сила в рамках данной традиции всегда признавалась малоперспективным образом действий. В китайской культуре человек ассоциировался с образом крестьянина, а не мореплавателя или скотовода (для которых характерна склонность к командованию и подчинению). “Но крестьянин, если он сделал все, что положено, вынужден ждать урожая. Одна из притч китайской философской литературы высмеивает человека из царства Сун, который проявлял нетерпение и недовольство, глядя, как медленно растут злаки, и принялся тянуть растения, чтобы заставить их вырасти скорее” (34, с.159—160).

В китайских учениях противопоставление силы ненасильственному действию получило развитие в терминах “вэй” и “у-вэй”

(приложение силы и недеяние). Недеяние (у-вэй) означало не отсутствие какого-либо действия, а такое действие, которое позволяет природе развиваться собственным путем. "Совершенно мудрый, совершая дела, предпочитает недеяние. Осуществление недеяния всегда приносит спокойствие" (30, с.115—116).

Показательно, что принцип "у-вэй", отвергающий способ действия, основанный на постоянном силовом вмешательстве в протекание природных процессов, в наше время довольно неожиданно начинает коррелировать с представлениями синергетики о возможных стратегиях управления сложными самоорганизующимися системами.

Выясняется, например, что такого рода система, подвергаемая насильственному и активному силовому давлению извне, может не порождать новых состояний и новых структур, а будет "сбиваться" к прежним структурам. Но если она проходит через точку бифуркации, то небольшое энергетическое "воздействие-укол" в нужном пространственно-временном локусе оказывается достаточным, чтобы система перестроилась и возник новый тип структур (35).

Взаимодействие человека со сложными открытыми системами протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Включаясь во взаимодействие, человек уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными "созвездиями возможностей". Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан (36, с.184).

Отсюда в стратегии деятельности оказывается важным определить пороги вмешательства в протекающие процессы и обеспечить за счет минимизированного воздействия именно такие направления развития системы, которые позволяют избежать катастрофических последствий и обеспечивают достижение человеческих целей.

Принцип "у-вэй" ориентировал на весьма сходные стратегии поведения и деятельности человека. Он требовал почувствовать естественные ритмы природного мира и действовать в соответствии с ними, позволяя самой природе разворачивать свои внутренние потенции и выбирать такие пути развития процессов, которые согласуются с человеческими потребностями.

У людей "неосведомленных в истинных законах бытия" принцип "у-вэй" приводил к покорности и безропотности и мог служить опорой деспотизма. Но у мудрецов, развивших в себе понимание дао, "недеяние" означало не отсутствие действия, а естественное действие, соответствующее природе вещей (31, с.128).

В связи с обсуждением идеалов человеческой деятельности важно выделить еще один, чрезвычайно важный аспект в восточных

учениях, который перекликается с современными поисками новых ценностей и стратегий человеческой жизнедеятельности.

Речь идет о взаимосвязи нравственности и истины, достижение которой всегда провозглашало целью научного познания. Вопрос об их соотношении всегда обсуждался в западной философии, но его решение было таковым, что процесс постижения истины уже сам по себе полагался нравственным деянием.

Научная революция в Европе, как подчеркивал Дж. Нидам, обособила научную истину от этики, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого обособления никогда не было (37, с.8). В них развивалась более тонкая трактовка отношения истины и нравственности. Истинное знание с точки зрения восточных мудрецов заключается не в исследовании объектов с целью овладения ими, а в достижении однобытия с миром (27, с.75). Познавать можно, только следуя *дао*, рассматриваемое как естественный путь вещей и одновременно как нравственный путь, который должен пройти человек. Дао открывается только нравственным людям, и только оно способно привести людей к совершенству (30, с.115—116).

Для того, чтобы истина открылась человеку, ему необходимо нравственное самовоспитание. Активность человека, направленная на постижение внешнего мира и его активность, направленная на совершенствование своего внутреннего мира, должны быть согласованы и предполагают друг друга.

Одной из древнейших и фундаментальных в китайской философии является идея космического значения влияния моральных качеств человека. Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы считали, что “от поведения человека, от его нравственности зависит порядок в космосе, правильная смена времен года, жары и холода” (27, с.112). Путь в образе дао или неба регулирует поступки людей. Но небо “может и повернуться лицом к человеку, и отвернуться от него”. Не случайно китайцы говорят, что “небо действует в зависимости от поступков людей” (38, с.298). Стихийные бедствия в древнем Китае воспринимались как свидетельства неправильного правления, как показатель безнравственного поведения властителей (31, с.128).

Конечно, если эти идеи понимать буквально, то они выглядят мистически. Но в них был скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком, смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития.

Таким образом, в конце XX столетия, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, разработанные в традиционных восточных учениях,



согласуются с возникающими в недрах техногенной культуры конца XX в. новыми ценностями и мировоззренческими смыслами, которые формируются в разных сферах этой культуры, включая научное познание.

Развитие современной научной картины мира обосновывает в качестве своих мировоззренческих следствий новые способы понимания мира, которые перекликаются с забытыми достижениями традиционных культур.

Можно констатировать, что развитие современной научной картины мира органично включено в процессы формирования нового типа планетарного мышления, основанного на толерантности и диалоге культур и связанного с поиском путей выхода из современных глобальных кризисов.

Приобретая открытый характер, научная картина мира вносит свой вклад в процессы синтеза различных культур. Она как бы соединяет новые подходы, возникшие на почве развивающейся научной рациональности, всегда выступавшей приоритетной ценностью техногенной (западной) цивилизации, с идеями, разработанными в совсем иной культурной традиции, возникшими в восточных учениях и философии русского космизма.

Современная научная картина мира включена в диалог культур, развитие которых до сих пор шло как бы параллельно друг другу. Она становится важнейшим фактором кросс-культурного взаимодействия Запада и Востока.

## Литература

1. Степин В.С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль. М., 1992;
2. Дилигенский Г.Г. "Конец истории" или смена цивилизаций? // Вопросы философии. 1991. № 3.
3. Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. М., 1940.
4. Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
5. Кара-Мурза С.Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. № 9.
6. Зеленков А.И., Водопьянов П.А. Динамика биосферы и социокультурные традиции. Минск., 1987.
7. Ласло Э. Новое понимание эволюции. Вступление в глобальную эру // Один мир для всех. М., 1990.
8. Канра Ф. Смена парадигм и сдвиг в шкале ценностей // Один мир для всех. М., 1990.
9. Мейс Д. Единая экология // Один мир для всех. М., 1990.
10. Laslo E. Introduction to System Philosophy. N. Y. 1972. P.281.
11. Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983.
12. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
13. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
14. Шинунов Ф.Я. Биосферная этика // Экологическая альтернатива. М., 1990.

15. Prigogine I., Stengers I. La nouvelle alliance: Metamorphose de la science. P., 1981.
16. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
17. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1992.
18. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
19. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 1992. N 6.
20. Кузнецова Н.И. Наука в ее истории. М., 1982.
21. Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. Анализ концепции Н.Федорова см. напр.: Коган Л.А. Философия Н.Ф.Федорова // Вопросы философии. 1990. № 11.
22. Холодный Н.Г. Избр. труды. Киев. 1982.
23. Умов Н.А. Собр. соч. Т.3. М., 1916.
24. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула. 1986.
25. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.
26. Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978.
27. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979.
28. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
29. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
30. Древнекитайская философия. М., 1972. Т.1.
31. Григорьева Т.П. Японская литература XX века. М., 1983.
32. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивости в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985.
33. Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969.
34. Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и Западе // Наука о науке. М., 1966.
35. Курдюмов П.С. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990.
36. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
37. Нидам Дж. Предвестники современной науки // Курьер Юнеско, 1988. ноябрь. С.8
38. Го Юй. Речи царств. М., 1987.



## **О ФЕНОМЕНЕ РУССКОГО КОСМИЗМА**

Тема настоящих заметок чрезвычайно обширна, и их задача состоит совсем не в том, чтобы подвести какие-то итоги ее пока еще не богатого плодами исследования и обсуждения в нашей литературе. Их назначение — обратить внимание на неоднозначность исторического бытия самой традиции, ее культурно-философские истоки и предпосылки. Как ни парадоксально, но именно остроактуальное значение определенных аспектов данной традиции в контексте нашего времени затрудняет восприятие присущего ей исторически конкретного смысла, а также тех трансформаций, которым она подверглась накануне космической эры и сложной экологической ситуации. В этих заметках полемика с авторами публикаций о русском космизме практически отсутствует только из-за недостатка места, но смысл расхождений достаточно очевиден. С тем чтобы сразу ввести читателя в курс дела, сформулирую существо своей позиции.

1. Само зарождение русского космизма обусловлено в значительной степени архаичными формами культуры и социальной жизни России XIX в. Развитие этой традиции во многом обязано неуклонному противопоставлению духа этих форм самим основам новоевропейской науки и культуры.

2. Это противостояние заключало в себе и потенцию продуктивного диалога, способствовавшего трансформации этой традиции, ее обновляющему воздействию на культуру научного исследования в XX в.

3. Значительный интерес представляет и нравственный, социально-философский смысл русского космизма. Однако, вероятно, преждевременно говорить о его сколько-нибудь актуализировавшемся значении. Во всяком случае, очевидны его консервативная природа и охранительный пафос. Тем не менее, и сейчас живое восприятие этой стороны традиции лишено однозначности. Она способна питать собой весьма широкий спектр воззрений — от крайне реакционных (шовинистически-мессианских) до тех либеральных течений, которые озабочены поиском творческого примирения фундаментальных ценностей традиционного общества и культуры высокодинамичной техногенной цивилизации.

Тема “Проблема разума в традиции русского космизма” формулируется Ф.И.Гиренком в связи со специфическими трудностями современного естествознания, с глубокой, но нереализуемой потребностью в целостном рассмотрении природы, объяснением “индивидуальности явления мира” (1, с.153). Осознание ограниченности объективных методов анализа природы в этом контексте и становится основанием для перестройки исследовательских приемов естествознания, а также для отказа от идеалов рациональности, принятых европейской наукой (1, с.153—154). Антропный принцип, проблема внеземных цивилизаций, экологические связи человека и природы — все это вызывает к «онтологии ума, наблюдающей не “пустой” космос, а космос как субстанцию и как субъект. Человек как раз и является тем, кто индивидуализирует космос, делает его не “мертвой” универсальной сущностью, а “индивидом”, конкретной всеобщностью. Отмеченное обстоятельство осознается в середине XIX в. и составляет интеллектуальное ядро русского космизма, исходный пункт анализа реальности в космическом разрезе» (1, с.156). С этим тезисом чрезвычайно трудно согласиться, и его убедительность обязана исключительно остроумной интерпретации автором отдельных утверждений представителей русского космизма. Однако чем же объясняется то событие, что потребные современному естествознанию идеи сложились добрую сотню лет назад и только теперь смогли пойти в ход? Более того, почему эти идеи сложились именно в России, где история самой научной культуры была еще столь непродолжительной и, пожалуй, лишь к середине XIX столетия смогла окончательно укрепиться в ее почве? Да, философская мысль нередко опережает свое реальное воплощение в научном знании, но действительно ли это тот случай? Уже простой учет реального исторического времени, пафоса самостоятельной философской мысли России XIX в. позволяет усомниться в такой возможности.

В самом деле, что является общим выражением космической ориентированности ряда представителей русской мысли второй половины XIX — первых десятилетий XX вв.? Независимо от того, где мы сталкиваемся с подобной ориентированностью (в философии или науке) — это убеждение в органически целом характере бытия, имманентной причастности человеческого существа к космосу, потребность в цельном знании. “Космос” при этом скорее символизирует такого рода интенции, вбирает их в себя, нежели обозначает выделение и преимущественный предмет интереса и размышления. С этим связана и особая трудность фиксации представителей традиции русского космизма. Если в этот ряд безусловно помещают Н.Ф.Федорова и К.Э.Циолковского, то попадают ли сюда, скажем, религиозные философы В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев и др.? Если В.И.Вернадский и А.Л.Чижевский не вызывают сомнений

в этом ряду, то как быть с Н.А.Умовым? Вероятно, нельзя сколько-нибудь определенно ответить на этот и другие вопросы, не прояснив истоки и природу “космической ориентированности” в русской философии и научной мысли XIX—XX вв.

### Христианский космос.

Обратимся к некоторым образцам развития космической темы рядом представителей русской религиозной философии XIX — первых десятилетий XX вв.

**В.С.Соловьев.** Наиболее отчетливо и полно тема космизма представлена в “Чтениях о Богочеловечестве”, в этом, по справедливой оценке Э.Радлова, философско-мистическом трактате. Здесь нет возможности представить весь ход рассуждений В.С.Соловьева в присущей ему цельности, и я остановлюсь на самых важных, ключевых его моментах.

Истинной загадкой для разума является не вечный, или божественный, мир. Напротив, как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты, он является как ясное и нормальное. Лишь в этой вечной сфере можно обрести безусловное мерило для признания разумной природы как чего-то условного, ненормального и преходящего. Фактичность, действительность окружающего нас мира — вот подлинная загадка и задача для разума. “Эта задача очевидно сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если бы между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, т.е. из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть человек.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество” (2, с.112—113).

Для так понимаемого человека необходимо найти место и значение в общей связи истинно сущего. В.С.Соловьев различает в целости божественного существа двоякое единство: “действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное..., — единство

органического тела" (2, с.113). Итак, если первое единство есть собственно Бог (или Логос), то второе, произведенное единство, получает имя София и есть "начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению священного Писания, второй Адам" (2, с.113). Вечность Бога как Логоса и действующего Бога предполагает и вечность человечества, но не природного, которое возникает на Земле в определенный период, а человека умопостигаемого, идеального. Эта особая соловьевская конструкция в конечном итоге представляет собой универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все человеческие особи действительно. "Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном и абсолютном человеке" (2, с.118). Он — организм всечеловеческий, вечное тело Божие и вечная душа мира, София. Таким образом, каждый действительный человек своей глубочайшей сущностью коренится в вечном мире, он — необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом. Только это оправдывает допущение двух великих истин: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Вернемся к природному миру. Что же в нем есть ненормальное и несовершенное? Это отнюдь не постоянные формы, гармоническое отношение их и непреложные законы. Вообще чисто теоретический образ мира включает в себе только ясное отражение вечных идей. "Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической жизни, для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное; и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое сознание). Вот этот-то тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования, а не объективный характер природы в ее общих формах, и представляется с религиозной точки зрения чем-то загадочным и требующим объяснения" (2, с.121—122).

Исключительное самоутверждение или эгоизм, всеильный в практической жизни, и есть коренное зло нашей природы, и так как они (самоутверждение и эгоизм) свойственны всему в природном виде, то зло есть общее свойство всей природы. Природа и есть отражение всеединой идеи и существования обособленного, разделенного, разрозненного, чуждого как таковое этой идее, а потому недолжное и дурное в двояком смысле: "ибо если эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т.е.

невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем,— есть коренное страдание, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону” (2, с.122). И все же основание зла и эгоизма лежит не в сфере эмпирического, природа зла метафизична. В.С.Соловьев усматривает его в отношении души мира (Софии, “первообразного человечества”) и Бога. Ее посредствующее положение между Богом и природным миром заключает возможность обретения самостоятельности, соблазн обладания “всем” от себя, а не от Бога, стремление присоединить к полноте своего бытия и абсолютную самобытность в обладании этой полнотой, но тем самым она сама становится чем-то особенным, “одним из многих”. Рушится единство мироздания, и всемирный организм начинает превращаться в механическую совокупность атомов. Частные элементы всемирного организма теряют в ней “свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание” (2, с.133). Разрозненность и взаимное отталкивание всего существующего порождает реальное пространство и мир вещества (т.е. бытия, определяемого лишь внешне). “Но этот мир не есть мир элементов безусловно однородных: мы знаем, что каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет свою особенную индивидуальную сущность (идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально, но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация этого всеединства составляют смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все вечно есть абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно становится таким организмом во времени” (2, с.134).

Реализация идеального всеединства обусловлена соединением божественного начала с душой мира, где первое — образующий элемент, а второе — пассивная сила, воспринимающая идеальное и сообщающая ему материю для развития, оболочку для развития, оболочку для его полного обнаружения. Это соединение не носит характера однократного творения. Путь к достижению совершенного и вечного организма включает в себя муки рождения, произведение чудовищных, безобразных порождений — своего рода выкидышей и недоносков природы. Это медленный, мучительный путь, и объяснение его в одном, без чего немыслимы ни Бог, ни природа — в свободе. “Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе

или мировой душе) должно соединиться с Божеством — а в этом цель всего бытия,— то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, т.е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом” (2, с.137).

Мировой космогонический процесс проходит множество последовательных фаз, ступеней. Открываясь эпохой звездной или астральной, когда действием всемирного тяготения материя стягивается в великие космические тела, он завершается созиданием жизни органической и ее венцом — совершенной формой человеческого организма. “В человеке мировая душа впервые соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства... В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность,— устройтелем и организатором вселенной” (2, с.139—140). Эта роль, принадлежащая изначально мировой душе, в природном человеке получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы. Все иные существа лишены божественного начала и причастны ему лишь подчинением внешнему естественному закону. Здесь «между частным конечным бытием и универсальной сущностью нет внутреннего примирения, “все” есть лишь внешний закон “для этого”, только один человек из всего творения, находя себя фактически как “это”, сознает себя в идее как “все”» (2, с.140). И подобно мировой душе, человек, причастный всеединству Бога, свободен восхотеть иметь его как Бог. Но для этого он “утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем” (2, с.141).

Так открывается новая фаза уже не космогонического, а теологического развития, в процессе которого человек проходит путь (соответствующий космогоническому) от эпохи звездопоклонничества (астральные религии) через солярную (солнцепоклонство) к фаллической, где, наконец, возвращается к своему собственному материальному началу и высшее проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой организации жизни. “Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начало духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не через посредничество космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного



ственного начала образует собственно исторический процесс человечества" (2, с.145). Первые двигатели этого исторического процесса — три великих народа древности: индусы, греки и иудеи. Этому соответствуют и три великих религиозных образа мира — в буддизме, божественном Логосе греков (3), в учении о личном Боге, Боге как живом субъекте иудеев. И, наконец, в возникновении христианства; историческое постижение истины Христовой, постижение драматическое, не избежавшее искушений злого начала и даже отвержение христианской истины западным человеком. "В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того, как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество" (2, с.169—170).

Так завершаются и соловьевские "Чтения о Богочеловечестве". Я изложил ход мысли В.С.Соловьева чрезвычайно кратко, но полагаю, что общий смысловой контекст ее достаточно ясен и не дает оснований для произвольных толкований. Можно выделить несколько бесспорных моментов космизма у В.С.Соловьева.

1) Идея всеединства, вечного органически целостного истинно-сущего мира имеет последовательно религиозный, супернатуральный смысл. Вне божественного начала бытие есть хаос.

2) Тайна сопричастности человека космосу в его (т.е. человека) божественной природе. Будучи посредником между Богом и материальным бытием, проводником единящего действия на стихийную множественность, человек — устроитель и организатор вселенной.

3) В общей конструкции соловьевского космоса отчетливо доминируют нравственно-религиозные смыслы. Они определяют существо всех фаз и узловых моментов его эволюции и бытия.

4) Проблема целостности познания вообще не может быть представлена в качестве собственно гносеологической. Целное знание — это ближайшим образом религиозно-мистическое мировосприятие, "восприятие мира в элементе софийности". Позиция В.С.Соловьева — не побуждение к новой рациональности, но критика рациональности как отвлеченного начала, подчинение и преобразование ее в свете религиозного опыта и мистического созерцания (4).

**Н.Ф.Федоров.** Идеи философии общего дела достаточно хорошо известны, поэтому я останавлиюсь лишь на решающих пунктах

федоровского космизма. Так же, как и у В.С.Соловьева, космос Н.Ф.Федорова — христианский космос. Этот космос не дан, а задан, так как ныне это беспорядок и хаос, мир неразумия, “странный извращенный порядок, который лучше бы, кажется, назвать беспорядком” (5, с.422). Такое состояние есть следствие падения человека. У Н.Ф.Федорова имеются и соображения, раскрывающие возможный сценарий этого события. Изначальный мир, судя по Творцу, был миром невинности и чистоты. “Не должны ли мы представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, которыми он еще не владеет, не научился еще управлять ими; т.е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страданий и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т.е. все стихии, миры, атрофировались, парализовались, земля превратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание” (5, с.423).

Так человек сам подчинил себя земле, рождением замерил художественный процесс воспроизведения себя в других существах (“подобный рождению Сына от Отца, исходящему от Него Св.Духа”). “Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемые переходы явлений одних в другие, непринятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, Солнечная система обратилась в мир, переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему” (5). Несовершенство небесных тел заключается в их взаимном отчуждении и отсутствии разумных связей между ними. Божество стало всемирным не только земле, но и вообще миру, неуправляемым сознанием и мыслью, а потому и падшим, чуждым духовной природе Бога. “Чуждость эта, чуждость Богу будет устранена, когда все тела будут выражением мысли и чувства, когда весь мир между нами и Богом будет освещен сознанием, управляем волею. 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. И из простого народа немалая часть пилигримов, отправившись крестоносцами, возвратилась торговцами, которые,



бросив землю, населили города; город же, а с ним и цивилизация — продукт измены, а обезземеливание и пролетариат — естественные наказания за измену” (5, с.261—262).

В этом общем контексте и природа — враг человека, сила враждоносная и смертоносная. Борьба с нею не под силу отдельным людям, она должна стать всенародной. Только с этим связан “единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная и целесообразная солидарность” (5, с.522). Овладение природой, по Н.Ф.Федорову, превращает природу из врага временного в друга постоянного, вечного, а верховные цели регуляции заключаются для людей в том, чтобы стать небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в это благолепие нетленное, каким он был до падения (5, с.496). Ход природных процессов должен быть не разрушающим, а восстанавливающим умершее. Воскрешение отцов и как цель, и как средство полной регуляции природы — разрешение целого ряда задач христианства. “Тогда все будет делом, делом, конечно, воссозданным, а не созданным, тогда не будет ничего искусственного, а все естественное, тогда существующее, правимое разумом, и будет воссоздатель и Создатель. За признанием производимого фабрикою не только не благом, а даже злом, как и всей культуры, и откроется истинный путь к благу” (5, с.468).

Для Н.Ф.Федорова “трудовое воскрешение” все-таки лишь чаемая возможность, вытекающая из самого духа христианского учения. “Учение об обладании всею землею было усвоено не еврейством, а христианством, ибо воскрешением Лазаря и воскрешением Христа, по учению христианскому, положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением, если вестники Воскресения успеют объединить весь мир в деле воскрешения, т.е. если противник воскресителя Христа, Антихрист, не произведет разрыва. Противник же этот — буддизм, в коем сосредотачиваются, соединяются дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т.е. буддизм западный и восточный. В случае успеха этого Антихриста и по христианскому учению останется место только трансцендентному воскрешению, как наказанию для всего вообще рода, а для виновников разрыва в особенности” (5, с.126).

Таким образом, сколько-нибудь точный смысл федоровского космизма, проектов регуляции природы и пр. будет совершенно неясен вне его критики цивилизации, культуры, гуманизма и пр. Само его учение (супраморализм) суть зеркальное отражение этой критики, глубочайшей неприязни к “фабрике”, “культуре”, “гуманизму”. Энергия отвращения и побуждает к трансформации христианских мифов в дело, деяние, действие, отчего эти мифы также деформируются. Этим и определено своеобразие федоровского “эко-

номизма", его прямо-таки запредельный, исключительный утопизм (если так можно выразиться, практически-мистический его характер, отталкивающий даже сочувствующих Н.Ф.Федорову мыслителей (6). Если федоровский космизм изъять из контекста его критики цивилизации и культуры, то его смысл будет легко искажен, и сделать это будет тем более легко, что сам Н.Ф.Федоров нередко апеллирует от грандиозной космической темы к "мелким" и "ничтожным" земным делам. "Перед лицом космической силы умолкают все интересы личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т.е. всем смертным... Нетрудно решить, когда народ стоял умственно выше, мировоззрение его было шире — тогда ли, когда он создавал былины, религиозный эпос, обнимающий целый мир как единое целое, когда признавал в огне (в Сварожиче), в ветрах, во всех земных явлениях, в самом себе действие солнечной силы, т.е. имел тот самый взгляд, к коему приближается нынешняя наука; или же когда фабричная жизнь оторвала его от сельской и обратила от единого, всеобщего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации, если мы даже примем цивилизацию в самом обширном смысле? Как пусты и жалки все эти вопросы о гарантиях одной части народа против другой, все эти *declarations des droits* т.е. объявление всеобщей войны" (5, с.373). Истинное образование человека должно отвратить от всех этих свар ("только усиливаемых грамотностью, знанием арифметики и досугом, даваемых заменой рук машиною") (5) к общему труду, проникнутому христианским смыслом и духом.

Н.Ф.Федоров отказывается признать автономную самостоятельность смысла научного утверждения "дела", "высшего назначения" человека. Так, характеризуя западноевропейскую школу, которая дает естественные объяснения вместо мифических в виде популярных рассказов, Н.Ф.Федоров полагает, что она имеет целью привести учащихся к верованию, что природа есть слепая сила и что повиновение разумного существа слепой силе есть наш долг. "Авторитет какого бы то ни было разумного существа, даже авторитет всего человеческого рода, говорят нам, можно и даже должно отвергать; но слепая сила природы — святыня. (К чести нынешних учителей, нужно, однако, сказать, что они, закрепощая человека природе, проповедуя язычество, сами не дают себе ясного отчета о деле, которому служат). В нашей же школе не может быть антагонизма между верой и наукой, как это теперь" (5, с.368—369). Отмечу и любопытное оправдание возможной справедливости теории Коперника. Признание ее таковой связано не с какой-либо независимой проверкой (лаборатория — "детская" науки), но испытанием ее в деле действительного расселения людей на других небесных телах. Н.Ф.Федоров неспособен взглянуть на науку как автономную сферу культуры со своими смыслами и правилами. Она является ему толь-

ко в смысловом контексте христианского мифа, и только этот миф сообщает ей реальное содержание.

“Онтология ума” русского космизма есть в основе своей онтология ума христианского, проникнутого мотивами “дела”, “действия”, “реализации”. Здесь не только нет причин говорить о каком-то пересмотре оснований новоевропейской науки, здесь, хуже того, мы сталкиваемся с культурой глубочайшим образом традиционной, культурой, даже не способной воспринять плоды этой науки в ее собственном смысле. Осознание чуждости новоевропейской культуры сообщает буквально ярость критике Н.Ф.Федоровым ее духовных выразителей (особенно И.Канта), форм социального и духовного быта, ее ценностей и т.д. В отличие от В.С.Соловьева, разделявшего во многом подобную критику, у Федорова нет и тени диалога и стремления к оправданию и признанию ее ценности, пусть относительной или ограниченной. В целях точного, а не произвольного, толкования идей Н.Ф.Федорова эта культура должна быть учтена как чрезвычайно важный контекст, определяющий многие особенности федоровского, да и вообще русского, космизма и прежде всего его главный пафос.

Западная наука уличается в языческом поклонении природе, так как этой наукой сполна учтена самостоятельная сущность природы. Однако удел природы — быть подчиненной сознанию, это и условие ее существования как космоса. Вне этого — она лишь слепая разрушительная сила (отпавшая от Бога). Эксплуатация природы промышленностью как зло определено самим существованием промышленности, ее целями. Это недолжное, уводящее в сторону от “общего дела” деяние. В промышленности человек не подчиняет себе природу, но истощает ее. Что же есть подчинение? Это ее общая регуляция, подчиненная цели Воскресения умерших. “Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготавливающей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящей в действие; мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших” (5, с.376).

Таким образом, попытки усмотреть какие-то начала экологического сознания в учении Н.Ф.Федорова лишены всякой почвы. Самим проектом, для исполнения которого предлагается особая наука (торгово-промышленная, т.е. новоевропейская, для этой цели не годится), не предполагается, не подразумевается ни в коей мере само существование такой проблемы. Ведь природа, течение событий в ней, будучи подчиненным нашему сознанию, должны действовать “восстанавливающим” образом. Это движение как бы вспять, ибо “люди созданы быть небесными силами, взамен падших анге-

лов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в это благолепие нетленное, каким он был до падения" (5, с.496).

Заслуживает внимания и еще одна примечательная сторона космизма Н.Ф.Федорова. Она заключается в далеко идущей и чрезвычайно наивной антропологизации космоса. Если цели "регуляции" природы обозначены Н.Ф.Федоровым совершенно ясным образом, если "восстанавливающее" направление ее несомненно, то способ такого управления определен через овладение природы разумом человека, той формой ее бытия, при которой природа "приходит в сознание", "в понимание самой себя". Здесь у современного читателя большое искушение расшифровать подобные выражения посредством отождествления разума с наукой, обращением к идее осознания человеком ее сокровенной сущности и т.д. и т.п. И некоторые основания для подобного толкования можно разыскать в текстах Н.Ф.Федорова. Однако, вырванные из общего контекста, они создадут в целом неверное представление. Разъясняя коренную суть своего проекта, Н.Ф.Федоров указывает, что супраморализм — "это вопрос о двух рознях и о двух объединениях; вопрос о двух рознях, т.е. о внешней розни — о богатых и бедных и о розни внутренней — об ученых и неученых (о двух разумах); разрешаемый через замену вопроса о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самой природою, приходящую через нас в сознание" (5, с.474). Конечно, для городского быта ("в высшей степени искусственного") воскрешение вообще неестественно из-за искаженности в этом быте самой человеческой природы. Но для природы, "переходящей из бессознательного состояния в сознательное" воскрешение — самое естественное дело, как для природы слепой естественны рождение и смерть. И далее Н.Ф.Федоров поясняет, как должно "встроиться" объединенное человечество, ничтожное лишь по своим чисто физическим возможностям, в природу, обретающую разум. "В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей" (5, с.475—476). И такое объединение вселенной может возникнуть через человечество (существующее уже и воскрешенное).

Если говорить о препятствиях на этом пути, то они не в недостатке человеческой одаренности, но скорее именно в ней (т.е. одаренности). Объединение есть результат прежде всего побуждения к труду самоустранения и самосознания. Одаренность же имеет меньше таких побуждений, как бы заменяя, "сокращая" труд. Мир, таким образом, оказывается глобальным "хозяйственным" процессом, в котором за всем скрыт совместный труд, цель которого — вос-

крещение, восстановление. "И в чем должно состоять наше, существ разумных и чувствующих, общее дело: в эксплуатации ли и утилизации природы, т.е. в ее истощении (в истощении дарового, рожденного), или же в регуляции природы, т.е. в обращении дарового в трудовое, рожденного в создаваемое, рождающего в воссоздающее, умерщвляющего в оживляющее" (5, с.482).

Итак, подводя итоги рассмотрения космизма Н.Ф.Федорова, я хочу выделить его основные смысловые моменты. Первый и важнейший момент — это мотив дела, воплощения христианского мифа в рукотворную реальность. В сущности, он прекрасно выражен в первом абзаце его двенадцати пасхальных вопросов ("Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)", 1902). "Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом" (5, с.473). Вот этот первый и важнейший момент — момент реального деяния — и определяет метаморфозу христианского космоса у Н.Ф.Федорова. Космос в федоровском проекте становится "хозяйством", подчиненным задаче воскрешения предков и его (т.е. космоса) художественного преображения. "Регуляция природы" — это христианство, обращенное в действие воскрешения. Так тесно сопряжены здесь два плана бытия (супранатуралистический и реальный), что ни один из них не мог получить последовательную и ясную трактовку. Христианство оказалось включенным в чуждый ему контекст и потому существенно деформировалось. Но и сам проект (в измерении "реального дела") неизбежно и вопреки желанию самого автора обретает черты мистические и магические. Федоровский проект, по справедливому суждению С.Н.Булгакова — "порождение пламенного христианского духа", но одновременно и идея вавилонской башни, построенной богоборчеством без Бога и против Бога (7, с.373). Полагаю, что в этой неизбежной амбивалентности и должен рассматриваться федоровский космизм, а именно как космизм христианский, но толкуемый в категориях реального дела, как бы приуроченный к возможности реального воплощения. И действительно, в федоровском проекте нет ничего, что можно было бы понять и принять вне рамок христианского мифа. Если к этому добавить и воинственный консерватизм патриархального социума, столь же целостно пронизывающего этот проект, то общий смысл и характер этого космизма обретет должную ясность (8).

**С.Н.Булгаков.** Тема космизма имеет для С.Н.Булгакова безусловно христианский смысл. Предмет его особых забот в связи с этим — отсечь всякий уход от ее христианской трактовки. В целом она развита в русле софиологической традиции русской религиоз-

ной философии (9). “Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность,— *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. Она есть та универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира, *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала. Эту мировую душу постигла и отчетливо выразила свое постижение древняя философия в лице Платона и Плотина, это же учение вошло в качестве необходимого элемента и в христианскую философию и мистику, наконец, в новейшей философии оно пробивается в натурфилософии Шеллинга, в теории бессознательного у Гартмана, в учении Фехнера, Лотце, в философии В.Соловьева” (10, с.223—224).

Согласно софиологии С.Н.Булгакова, миру принадлежит двоякая полнота. Это, во-первых, полнота сотворенных Богом сил и образов мира как тварная софийность и, во-вторых, та же полнота, но полнота, раскрывающаяся в истории. “История является в этом смысле самотворчеством человека в мире” (7, с.348). И хотя в этом самотворчестве онтологически нет ничего нового, но без этого выявления творение остается нераскрывшимся, как бы недовершенным. То место, которое в творении принадлежит человеку как микрокосму, распространяющему себя и в макрокосм, определяет значение человеческого творчества. Бог, сотворив человека в полноте его потенциальных заданий, вверяет ему их осуществление” (7, с.348—349). Без этого творчества не может быть явлена полнота мироздания, и оно не может достигнуть своего конца и следующего за ним преобразования мира. Это своего рода природное приготовление, наряду с духовным, к эсхатологическому концу. Таким образом, человеческое творчество в существе своей заданности не может быть космически пусто. “Человек неотделим от космоса” (7, с.348).

Для С.Н.Булгакова это суверенное человеческое творчество неразрывно с осуществлением полноты человечности, что и составляет как бы ближайшим образом “исторический долг человечества” (7, с.350). Отказ от творчества он аттестует как мнимоаскетический акосмизм, даже антикосмизм, отнюдь не христианского, а буддийского типа. Вместе с тем, привлекая тему гуманизма, С.Н.Булгаков стремится и к определению векторов направления этого творчества. Признавая так называемый правый гуманизм язычества, он бескомпромиссен в борьбе с гуманизмом от Ренессанса и до наших дней — гуманизмом богоборческим. “Истинный вопрос состоит в том, может ли человеческое творчество совершаться во имя Христова, быть делом Христова человечества? Есть ли оно исполнение воли Божией о человеке, изначальной и неизменной, или же некое хищение и бунт?...Принадлежит ли человеческое творчество, являемое в истории, Царствию Божию, и предназначено ли оно к грядущему про-



славлению, или же есть лишь удел царства князя мира сего? Есть ли Христос Царь, которому дана всякая власть на небе и на земле, или же Он царствует только на небесах, вне этого грешного мира и выше его?" (7, с.353). Ответ на эти вопросы очевиден. Именно в свете этого ответа оценивает С.Н.Булгаков и так называемый "экономизм" — духовное самосознание нашего века.

Суть "экономизма" С.Н.Булгаков усматривает в безудержном стремлении хозяйства стать если не единственной, то определяющей стороной жизни. В соответствии с этим человек ощущает себя в мире лишь как хозяйственный субъект, реализующий для себя этот мир, устраивающий свое мировое тело, утверждающий власть над природой. Хозяйственный инстинкт или эгоизм полагается тем самым в основу жизни. Но этот "эгоизм есть лишь частное проявление общего, метафизического эгоизма твари" (10, с.359). Он — стихийная сила, подлежащая не только внешнему, но и внутреннему регулированию — духовно-аскетическому. Без этого он разрушителен. "Евангелие в области хозяйственного поведения указывает как идеал не свободу в хозяйстве и через хозяйство, но свободу от хозяйства, оно призывает к вере в чудо вопреки мировой косности, увещевает быть чудотворцами, а не механиками вселенной, целителями, а не медиками" (10, с.369). Вот почему христианством в качестве высшей свободы восхваляются не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но "юродство". "Свет Невечерний" писался в Первую мировую войну, и уже в ней С.Н.Булгаков видел свидетельство крушения экономизма. «Еще раз не удалось магическое царство от мира сего, и как хорошо, что оно не удалось! Самым ходом исторических событий понуждаются люди хотеть иного царства, — царства не от мира сего. "Новая история" не удалась, но именно этой неудачей, углубленным опытом добра и зла, подготавливается общий кризис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача, ибо цель ее не в ней, а за ее пределами, — туда зовет и нудит историческая стихия» (10, с.369).

**Н.А.Бердяев.** В статье, посвященной памяти Владимира Соловьева ("Спасение и творчество", 1925), Н.А.Бердяев писал: "Жизнь человеческая расщеплена и раздавлена двумя трагедиями — трагедией Церкви и трагедией культуры. Трагедии эти порождены дуалистическим ущерблением, обеднением церкви до дифференцируемого, иерократического ее понимания, всегда противопоставляющего Церковь миру. Мы, христиане, не должны любить "мира", и того, что "от мира", должны победить "мир". Но этот "мир" по определению святоотеческому есть страсти, есть грех и зло, а не Божье творение, не космос. Церковь противоположна такому "миру", но не противоположна космосу, божьему творению, положительной полноте бытия" (11, с.35). Выход из положения Н.А.Бердяев видит в

"новом средневековье", в наступлении "религиозной эпохи творчества", которая будет переходом к иному бытию, а не к иной только "культуре", не к иным "наукам и искусствам".

"Религиозная эпоха творчества есть третье откровение, откровение антропологическое, следующее за откровением Ветхого и Нового завета. Древний мир шел к искуплению, но до явления Христа в нем не было еще искупления. Так новый мир идет к творчеству, но творчества в нем не было еще и не могло быть до космическо-антропологического поворота, до великой религиозной революции в человеческом самосознании" (11, с.136).

Как видим, тема и смысл космичности присутствуют здесь не только в традиционном христианском смысле, но обладают и особым, так сказать повышенным значением. Сам смысл и сущность философии Н.А.Бердяев определяет перед лицом новых исторических задач, как "самосознание человеком его царственной и творческой роли в космосе" (11, с.81). В человеке, и только в человеке, по его убеждению, есть конкретное и творческое постижение космических состояний, ибо есть родство в человеке со всем космосом как высшей его иерархической ступени. Совершенно понятно, что и натуралистическим антропологизму и космизму науки противостоят подлинные антропологизм и космизм. Наука вообще в отличие от философии есть сознание зависимости, а не познавательное освобождение от подавленности. И хотя Н.А.Бердяев признает гибель "детской науки Библии", наивных библейских астрономии, геологии и биологии, но религиозная библейская истина о человеке — незыблема. "Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетарной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров" (11, с.106). Приниженное положение человека (Дарвин) и земли (Коперник), порожденное падением человека, ничего не говорит против его центрального положения в бытии, того, что человек — точка пересечения всех планов бытия. "Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение человека и земли превышает весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта — есть прорыв за пределы и грани к миру иному... В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными планетными системами (не в природно-астрономическом, а в сверхприродном астрологическом смысле слова), истина, сокрытая для официальной науки и официальной философии. Лишь мистические открываются, почему человек занял подчиненное положение в природном мире, в Солнечной системе" (11, с.106—107).

Космизм как принцип пронизывает собою все. Сам человек родственен и подобен космосу не потому, что он его часть, но он

сам целый космос и “одного с космосом состава”. Правда, космичность человека придавлена грехом, и она раскроет себя сполна лишь в следующей эпохе. Тогда и философскому сознанию будет дан бытийственный и космический смысл творческого акта человека. “Человек-микрокосм силен динамически выразить себя в макрокосме, властен творить бытие, претворить культуру в бытие” (11, с.159). XIX и XX века — время необычайно обостренного противоречия общественности, коллективности, с одной стороны, и индивидуализма, индивидуалистического сознания, с другой. Но и та, и другая противоположность внутренне связаны и говорят о неокосмическом состоянии мира. И марксизм, и социологический позитивизм вопреки видимости исходят из индивидуализма, атомистической разобщенности людей. “Общественное, социологическое мироощущение и мировоззрение современности отрицает реальность человека и реальность космоса, в нем отражается распыление как человека, так и космоса” (11, с.310). Индивидуализм, как мы видим, Н.А.Бердяев противопоставляет космизму, универсализму. Всю остроту проблемы общественности именно поэтому он видит не в том, от чего идти в понимании и самой жизни: от личности к обществу, или наоборот. И то, и другое должны быть взяты онтологически-космически. “Социальность” сознания, доминирующая в современном обществе, закрывает собою творческую тайну общения, ибо ей недостает ни космически-природного человека, ни органических корней общения. Итак, центральные идеи религиозно-философской концепции Н.А.Бердяева безусловно говорят как о христианской природе космизма, так и о важном значении именно мистического его толкования. Не может быть и речи о каком-либо применении его на почве собственно научного понимания мира. Это смехотворно. Сама наука есть культура, подлежащая преодолению, превращению в “светлую магию”. “Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мира, тогда неизбежно возродится и магия. Наука и техника переродятся в магию, будут познавать живую природу и вступят в практическое общение с духами природы. Магия станет светлой” (11, с.517).

Подведем некоторые итоги. Очевидно, что при всех различиях во взглядах рассмотренных религиозных философов, они объединены космизмом лишь в качестве темы, но отнюдь не в качестве принципа. Так, для Н.А.Бердяева космизм в качестве принципа категорически неприемлем. В построенной им антитезе (космизм — антропологизм), он выбирает последнее. Существенно различается развитие темы космизма у С.Н.Булгакова и Н.Ф.Федорова. Возникает вопрос, что же должны мы связывать со смыслом выражения — христианский космизм? Совершенно недостаточно такое его использование, которое предполагает то или иное развитие и решение этой темы в общих рамках христианского мифа и воззрения на мир. Необходимо проводить различие между христианской космологией

и тем, что собственно может быть обозначено в качестве христианского космизма. Если космизм исходит из признания единства мира как гармонического целого, обладающего силой самостоятельного эволюционирования и сопричастного ("единосущного") человеку, то собственно христианский космизм конкретизирует эти общие характеристики в свете фундаментальных идей христианской космологии. К их числу относится: творение мира Богом, принципиальный онтологический дуализм божественного и тварного, грехопадение и повреждение мира, участие Бога в развитии мира и пр. Поэтому космизм как принцип в рамках последовательно развитой христианской космологии является подчиненным моментом и не может быть принят как таковой безоговорочно.

По суждению В.В.Зеньковского, христианская космология, принимая космизм как принцип, избегает при этом возможного акосмизма (поглощения мира Богом, сведения к нулю самостоятельности тварного бытия, окказионализма, в частности) и деизма, устранившего Бога из жизни мира после акта творения. Признание космизма как принципа в христианской космологии выражается, таким образом, в признании относительной самостоятельности тварного бытия, пусть ограниченной, но подлинной "самодетельности земли", ее способности к внутренней эволюции. «Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий "снизу" с тем, что руководит этой жизнью свыше» (12, с.209). За актом творения следует стадия эволюции, прерываемая вновь божественным вмешательством в ход процессов, образуя тем самым разрывы в "сплошности" бытия. Космизм христианский тем самым исключает полную самобытность и самодостаточность материального космоса и видимое в нем единство, связанность и гармонию связывает исключительно с ним как творением Божьим. И повреждение этого мира грехопадением мира не уничтожает "силы и красоты в космосе", хотя "узы любви" ослабли. "Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. ...Трагическое восприятие мира оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии,— но он заключает в себе и настоящую память о Голгофе. Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию видимо окрашивать ощущение мира, — как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм, Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира" (12, с.169—170). Таким образом, принцип мировосприятия и миропонимания подчинен в составе христианской космологии ряду ограничивающих и, так сказать, "граничащих" его условий (суждений). И если мы вернемся к В.С.Соловьеву, С.Н.Булгакову, Н.Ф.Федорову и Н.А.Бердяеву, то, как легко заметить, ни один из

них в своем развитии темы космоса этим совершенно явным условиям не следовал. У Н.Ф.Федорова "эволюция" и "регуляция" образуют столь жесткую антитезу, что никакого места для светлого космизма не остается. Если природа (не подверженная регуляции, т.е. природа как таковая) есть сила слепая, смертоносная, если всякая спонтанность тварного мира есть по существу своему продолжение падения (т.е. эволюции), то как раз космизма в таком воззрении и не заключается. Федоровский космизм зиждется на исполнении благой вести, осуществлении Общего дела. Этот космизм, хотя и мотивированный христианским пафосом, выражает собой активную христианскую позицию, пребывает в целом вне круга идей традиционной христианской космологии. В этом и вся проблематичность его в качестве космизма христианского в очень общем смысле этого слова. У Н.А.Бердяева позиция очень близка федоровской. Да он и сознательно снимает с себя обязанность принять космизм в качестве принципа миропонимания. Решительная склонность к приятию единосущия Бога и мира в софиологическом направлении русской философии создала свои предпосылки для уклонения и В.С.Соловьева, и С.Н.Булгакова от выдержанной в духе ортодоксальной христианской метафизики (космологии) трактовки темы космизма. Но сказанное никак не отменяет того обстоятельства, что во всех этих разновидностях облика космизма мы имеем дело с единой почвой — христианским мифом. Именно ему принадлежит решающее значение в общей смысловой трактовке космизма, независимо от того, что ею акцентировано в угоду тем или иным собственно философским мотивам. Представляется достаточно очевидным, что христианский миф с имплицитно присущим ему метафизическим началом заключает в себе возможность и в новых, ранее не существовавших социокультурных контекстах предложить новое прочтение древнейшей темы, темы космизма. И столь же очевидно, что подобное, действительно новое и оригинальное ее прочтение, вбирающее в себя и откликающееся на злобу дня, вряд ли обнаружит в себе большую почтительность к строго выверенной и конфессионально подтвержденной традиции собственно христианского космизма.

### **Космизм дехристианизированный**

**К.Э.Циолковский.** Первое, что поражает при знакомстве с космической философией К.Э.Циолковского — это удивительное сходство (некая гомология) ряда глубинных мотивов и смысловых структур его концепции с христианским учением о космосе. Это, конечно, далеко не случайное сходство, оно определено страстным поиском не отвлеченного, а смысложизненного мировоззрения с яркой этической окраской. При этом собственно космическая тема оказывается средством реализации самого этического идеала, она как бы

сообщает ему необходимые для реализации условия. Сам этот этический идеал не представляет собой сколько-нибудь оригинального явления, а этическая концепция (если о ней можно говорить) не отличается глубиной и разработанностью.

Различие космоса и как бы “некосмического”, земного существования (“земли” и “неба”, по выражению К.Э. Циолковского) — это различие истины, совершенства, могущества и удовлетворения, с одной стороны, и страдания, несовершенства, болезней, смерти, землетрясений, ужасного климата, и пр. пр., с другой. В бесконечном космосе царствует совершенство, разум и счастье всего сущего. Но как исчезающе малая часть этого космоса существуют планеты, а среди них и Земля, на которых идет постепенный процесс развития. Они — “младенческое состояние”, обреченные на неизбежные муки и несовершенство (рассадники обновления жизни). Но плоды их развития “должны быть высокими”, если их “предоставили самостоятельному развитию и неизбежным мучениям” (12). Однако, “сумма этих страданий незаметна в океане счастья всего космоса” (12, с.169). Любимый образ К.Э. Циолковского в сопоставлении этих состояний — пылинка, незаметная на чистом листе бумаги. “Итак, Вселенная, в общем, не содержит горести и безумия. Ее радость и совершенство производятся ею самою. Они вполне естественны и неизбежны, как неизбежно, чтобы каждое животное сторонилось боли и других страданий. Только на Земле у низших животных и даже человека пока не хватает для этого ни сил, ни умения, а в космосе их достаточно. Со временем будет достаточно и у будущих далеких потомков человечества. Одним словом, живая Вселенная, сама по себе, довольна и разумна” (13, с.180).

Космос К.Э. Циолковского антропоцентричен. Более того, его эволюция совершается через человека, он — человекоразмерен. Все характеристики космического совершенства суть этические и познавательные ценности человека, взятые в их предельном выражении. Можно говорить даже о совпадении конечной фазы космической эволюции вселенной и человека, так как будущее человечество, человечество совершенное превратится в “единый вид лучистой энергии, т.е. единая идея заполнит все космическое пространство” (13, с.380). И космос “превратится в великое совершенство” (13, с.306).

К.Э. Циолковский отчетливо сознает, что его схема космической эволюции и сама космическая философия стоит в определенной связи с мировыми религиями человечества. Он полагает в религиозных символах существование смутной догадки о будущем человечества. По свидетельству А.Л. Чижевского, К.Э. Циолковский “в свое удовольствие и в разных вариациях” размышлял над этими общепризнанными во всех религиях символами и считал, что над ними “надо глубоко поработать, полнее расшифровать их с космической точки зрения” (13, с.424).



Однако в космической философии К.Э.Циолковского присутствуют и начала безусловно чуждые и даже враждебные христианскому мировоззрению. Прежде всего бескомпромиссное утверждение разума как "высшего и истинного эгоизма" (13, с.426), бестрепетное обоснование необходимости умертвления (по возможности, гуманного) всякой несовершенной жизни в космосе, искусственной селекции человека и т.д., и т.п. Если выразить существо этих противостояний в общественной форме, то оно клонится к безусловности признания всего того, что способно поддержать и даже возвысить "совершенное состояние космоса". Это довлеющее себе состояние естественно ассоциируется с эгоизмом, которому придается некий высший смысл, с пониманием истины, "которая есть верный путь к поддержке космоса в блестящем состоянии совершенства" (13, с.295), с выгодой как предпочтением совершенного перед несовершенным и т.п. Эти смыслы, чуждые христианскому мироощущению, естественны для жизненной идеологии, принявшей науку как высшую ценность, как решающее средство человеческого прогресса и совершенствования. И вот здесь мы подходим к решающему пункту в понимании космизма К.Э.Циолковского. По существу, он заключается в безотчетном принятии тех глубоких мировоззренческих структур, которые свойственны христианскому космизму. Но эти структуры трансформируются на языке светско-научного воззрения на мир, исключаяющего все традиционные атрибуты спиритуализации, суеверия (как синоним, правда, неточный для традиционной религиозности), "фанатизма", идеализма и пр. К.Э.Циолковский — бескомпромиссный атеист. Если он и склонен видеть за религиозными символами действительный смысл, то этот смысл адекватно можно изложить лишь на светско-научном языке. И мы становимся свидетелями своеобразных парадоксов. Сотворение мира высшей (и трансцендентной) силой — принципиальная основа религиозного мировоззрения, религиозного космизма. Она наличествует и в космической философии К.Э.Циолковского. Весь смысл работы "Причина космоса" именно в этом, в доказательстве существования причины Космоса, его творения, возможности его взвездного уничтожения этой причиной, ее принципиальном отличии от самого Космоса. Но при этом "по языку", по внешней явленности (характеристикам) причина Космоса — не бог, не спиритуалистическое, действительное образование, правда, невещественной природы. В космической философии К.Э.Циолковского человек лишен суверенной воли, его воля условна, в ней говорит воля Вселенной. Но Вселенная — громадный, сложнейший, механический автомат. Она может обладать волей лишь постольку, поскольку наделена разумом. И разум Вселенной должен быть не супранатуральной, но, так сказать, "светски-реальной" действительностью.

Итак, смысложизненные мировоззренческие структуры традиционного, архаического мировоззрения облечены в язык светских

научных представлений. В результате религиозный по своим истокам космизм предстает как бы в новой плоскости своего выражения, приобретая при этом существенно новый смысл и вид. Если рассматривать космические идеи К.Э.Циолковского во всей их совокупности, то чем ближе мы к реальному практическому их пласту, техническому проекту, тем незначительней “научно-утопический” элемент, чем ближе к космически философскому, тем этот элемент все значительней. В последнем случае и язык науки, и научные данные становятся средством придания такой утопии (или космической философии) правдоподобного (или даже достоверного) характера. Наука используется чисто формальным образом, без всякой оглядки на возможную (а следует сказать, вопиющую) проблематичность допускаемых предположений. Нет смысла говорить и о том, что, будучи лишь средством выражения утопии, сама, так сказать, научность подвергается чудовищной деформации. Конечно, всегда можно сказать, что мы имеем дело с дерзновенной идеей или смелым вымыслом, но в любом случае здесь отсутствуют спасительные вериги продуктивной научной культуры. “Пустой космос” еще не стал реальным экзистенциальным переживанием, он еще не вытеснил архаически-христианский космизм, но последний уже пытаются переводить на язык научных представлений, приступая тем самым к его разрушению и преобразению. Здесь отвергнута традиционная религиозность, но отвергнута формально, а противопоставляемая ей научность имеет по преимуществу также формальный характер. Здесь недостает потребного и отвечающего науке нового опыта мировоззренческих переживаний, т.е. той духовно-культурной почвы, вне которой наука не способна развиваться и плодоносить.

**Н.А.Умов.** Философские, мировоззренческие представления Н.А.Умова очевидным образом не согласуются с традицией русского космизма по всем решающим пунктам. Космос Н.А.Умова — космос физика, освобождаемый от каких-либо антропоморфных элементов. Он с сожалением констатирует, что «несмотря на прогресс естественных наук, антропоморфную точку зрения находим и у современных мыслителей, отличающуюся от древней тем, что они переносят на природу свойства своей более культурной личности. Это обстоятельство, несомненно, указывает, до какой степени трудно избежать ее человеку, стремящемуся определить свое отношение к тому “Все”, которое подавляет его своим величием и мощью» (13, с.289).

В чеканной формуле — “жизнь есть пасынок вселенной” (13, с.295) — заключен совсем другой, смею утверждать, прямо противоположный традиционному космизму, взгляд на вещи. Появление жизни есть событие в высшей степени маловероятное. Но возникнув, утвердившись на земле, она развивается в сторону форм, наиболее способных к борьбе за существование, наиболее устойчивых в

данных условиях. "И в этом направлении появился на земле разум во всеоружии научного знания: это — последняя ставка живого! Последняя ставка!" (13, с.427). В общем представлении о космосе у Н.А.Умова не заключается ни малейшего намека на некие гарантии роста жизни, ее безудержной экспансии, и тем более на приуготовленную человекообразность космоса. Космос абсолютно равнодушен к жизни, к человеку. И весь смысл существования, и сама величественная задача человеческого гения в одном: "Охранение, утверждение жизни на земле" (14, с.445).

Эти формулы для самого Н.А.Умова — не отвлеченные научные истины. Они обладают глубоко личностным смыслом и становятся основой, к сожалению, не развитых сколько-нибудь подробно, но только намеченных эволюционной этики и социологии. Здесь я лишь очень кратко коснусь этих вопросов в связи с общей темой. Под сильным впечатлением русской революции 1905—1907 гг., ее лозунгов, хода и результатов, продуманных в свете фундаментальных принципов эволюции жизни, Н.А.Умов приходит к убеждению об иллюзорности ее (революции) основных целей и результатов. Главное, что вызывает его сильнейшее возражение — это идеи равенства и уравнительной справедливости. Но весь смысл эволюции живого заключен в неустранимом *неравенстве*, в его высочайшей творческой продуктивности. Там, где равенство утверждается силой, там прекращается развитие, прекращается всякая эволюция.

С точки зрения Н.А.Умова русская революция еще раз обнажила существование двух моралей, одной — традиционной, начертанной на скрижалях Моисеевых, запечатленной в евангелических заповедях, и другой — набирающей силу и крепость — морали творческого созидания. «Не в подрываемом человеческим творчеством лозунге "продукт труда должен принадлежать обрабатывающему" кроется разрешение бедствий человеческой жизни, а в увеличении человеческим творчеством богатств второй природы, измененного вне-человека, и в приобщении возможно большей части рода человеческого к царству мыслей и воли» (14, с.447).

Активное и последовательное отторжение христианства, его идеологии и ценности, принятие духа открытости самого человеческого существования в чуждом, не поддающемся человеческой мысли и воле мире — все это совершенно определенно указывает на непричастность Н.А.Умова традиции русского космизма.

\* \* \*

Вполне естественно, что область так называемого описательного естествознания, природа как предмет исследования не физика, а натуралиста была более благосклонной к принятию идеи органической целостности космоса и важной миссией человека в этом

“Все”. Правда, сама возможность проведения такой точки зрения на почве науки обуславливала потребность в своеобразном и радикальном редукционизме, приведении многообразия бытия, в том числе социального и культурного (и сферы самой мысли) к общему знаменателю природы — физико-химическим процессам, и видению в последних “механики элементарных” частиц” (14). На этом пути необходимо было переосмыслить и такие феномены бытия человека, как свобода воли и отклонить их как иллюзию, метафизический постулат, противоречащий утверждению универсальной детерминистической картины мира. Включить человека и человеческую творческую деятельность в картину космоса можно было лишь на пути их последовательной натурализации. Так, для В.И.Вернадского человек и прежде всего его естественнонаучная мысль есть “сила геологического характера, подготовленная миллиардами лет истории жизни в биосфере” (14, с.326) и ведущая к перестройке биосферы, ее превращению в ноосферу. “Это изменение биосферы происходит независимо от человеческой воли, стихийно, как природный естественный процесс” (15, с.25).

Для В.И.Вернадского реализация этого — натуралистического — взгляда на разум, на научное творчество сопряжена с принципиальными трудностями, и многое он оставляет будущему. “Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестроить коренным образом по сравнению с тем, что было раньше...”

Здесь перед нами встала новая загадка. Мысль не есть форма энергии. Как же может она изменять материальные процессы? Вопрос этот до сих пор научно не разрешен” (16, с.69).

Космизм, укоренившийся на почве естествознания, несмотря на явные интенции глобального характера, все больше приобретает, если так можно выразиться, локальный характер, охватывая какую-то сферу природной целостности. От абстрактного идеала взаимосвязи всех природных процессов (притом взаимосвязи, обладающей значимым характером) и какой-то чрезвычайно важной роли этой взаимосвязи человека и его разумной деятельности (своего рода космической миссии) все ощутимей движение к деуниверсализированным представлениям о Вселенной. Оно хорошо (и неоднократно) выражено В.И.Вернадским. “Такими совершенно неожиданными и новыми основными следствиями новых областей научных фактов являются вскрывшиеся перед нами неоднородность Космоса, всей реальности и ей отвечающая неоднородность нашего его познания” (16, с.57).

Это реальность планетарная, микроскопическая реальность атомных явлений и собственно космическая. “Эти три пласта, по-видимому, резко отличны по свойствам пространства — времени. Они проникают друг друга, но определенно замыкаются, резко

отграничиваются друг от друга в содержании и в методике изучаемых в них явлений" (16, с.509). Именно поэтому при изучении биосферы можно не считаться с космической реальностью. "Ибо область человеческой культуры и проявления человеческой мысли — вся ноосфера — лежит вне космических просторов, где она теряется как бесконечно малое, и вне области, где царят силы атомов и атомных ядер с миром их составляющих частиц, где она отсутствует как бесконечно большое" (16, с.73).

Эти чрезвычайно скупко намеченные метаморфозы космизма в пределах собственно естественнонаучного мира свидетельствуют о его сущностной секуляризации, обретении им, так сказать, собственной почвы. Вполне понятно, что отмеченными изменениями не исчерпываются ни его трансформация, ни тем более его история.

В любом случае эволюция космизма в России заключалась в преодолении архаических форм его мировоззренческого выражения, и видеть в них свидетельство попыток определить ход времен, пророчески усмотреть еще не реализованные мыслью возможности, оплодотворить или даже изменить ход новоевропейской науки, по меньшей мере, забавная причуда. Но дело не только в этом; негодно то, что новое, лишь отдаленно похожее на нечто уже бывшее в прошлом, мы пытаемся выразить на языке архаических представлений. В этом сказывается как неуважение к предшественникам (образ их мыслей искажается нами в угоду ложной "актуальности" до неузнаваемости, и они становятся объектами какого-то интеллектуального манипулирования во имя совершенно посторонних целей, будь то патриотизм или отклик на требования моды), так и нежеланием хорошо понять — так что же мы начинаем постигать.

Да, представители русского космизма второй половины XIX — первых десятилетий XX в. — наши собеседники. Но необходимо слышать *то, что они говорят нам*, а не то, что мы *хотим* (по каким-то причинам и побуждениям) услышать от них. Конечно, это требует усилий, и иногда значительных. Но главное — желание услышать сказанное, услышать *так, как сказано*. Одним из худших родов плохого слушания является маскировка старого под новое, архаичного под грядущее по смыслу и провидческого в исторической перспективе. Здесь говорят от чужого лица, а потому снимают с себя ответственность за сказанное. Но в сказанном заключен личный выбор, прокламированы ценности и предпочтения говорившего. Так создается иллюзия, лучше сказать, неоправданное впечатление надличной истины, в то время как она всего лишь анонимна. Интерпретация "в духе времени" чрезвычайно усиливает эту анонимность и способствует не мышлению и пониманию (реализуемым в диалоге), но мифологизированию предмета, что, на мой взгляд, и случилось в нашей литературе, посвященной прямо или косвенно теме русского космизма. Но это самостоятельная и специальная тема.

## Литература

1. Гиренок Ф.И. Экология, цивилизация, ноосфера. М., 1987.
2. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
3. Теперь душа "опять воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или демиургическую силу, а как чисто идеальную, внутреннюю; здесь душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, т.е. единое и общее, не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, — в чистом искусстве, в научной философии и правовом государстве" (2, с. 146).
4. "Должно заметить, что из трех общих сфер (другие две — сферы знаний и практической деятельности — А.А.) первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной" (2, с. 154).
5. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
6. См., напр.: Булгаков С.Н. "Невеста агнца".
7. Булгаков С.Н. Невеста агнца; о богочеловечестве. Париж, 1945. С. 373.
8. Тот же С.Н. Булгаков обращает внимание на близость основного мотива федоровской религии (любовь к умершему отцу) к существу египетской религии. "Федоровская религия есть как бы христианский вариант египетского мировоззрения" // Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Москва, изд. "Путь", 1917. С. 363.
9. Хоружий С.С. София—Космос—Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Вопр. философии. 1989. № 12.
10. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.
11. Бердяев Н.А. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 2.
12. Зеньковский В.В. Основы христианской метафизики. М., 1992.
13. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
14. Умов Н.А. Собр. соч. Т. 3. М., 1916.
15. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса // Химия и жизнь. - 1990. - № 1.
16. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.



## АКТИВНОЕ ХРИСТИАНСТВО Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Определение “активное христианство” впервые прозвучало у Николая Федоровича Федорова (1829—1903), родоначальника религиозной ветви русского космизма (В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, А.К.Горский), в одной из его статей о Ф.Ницше. “Провозвестие” культуры трагического мирозерцания «есть приготовление к предстоящей “катастрофе мира”, то есть кончине его; и если все человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности смерти?), то высшая его задача состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели», — писал Федоров, добавляя ниже, что “философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя христианства активного” (I, Т. II, с.102), ставящего человечеству как орудию исполнения Божьей воли задачу спасти и преобразить мир. Под активным христианством автор “Философии общего дела” понимает реальное воплощение коренных метафизических чаяний христианской веры: упразднение “последнего врага” — смерти, воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия. В процессе длительной исторической работы род людской должен приготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда-то в сотрудничестве с Божественными энергиями человечество и станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. Не катастрофа, преображение — такая самая суть федоровского прозрения новой активной, творческой эсхатологии.

В той или иной степени русская религиозная философия конца XIX—XX вв. разрабатывала именно эту активную линию в христианстве, Федоров же только стоит у истоков ее взлета, он стал первым и наиболее радикально-дерзновенным (и в этом непревзойденным) выразителем основных оригинальных идей этой философии: *Богочеловечества*, *согласного действия*, *соработничества* Божественных и человеческих сил и энергий в деле преображения падшего естества мира, и *соборности*. Как только ставится вопрос не об индивидуальном только, а о всеобщем спасении, тут же и возникает проблема всеобщего дела. Спасение всего рода человеческого и

твари в целом, включающее в себя такие сверхъестественные (в смысле превозможения природного естества) задачи, как духовная регуляция мира, перевод его на новый принцип бытия, может быть делом только всечеловеческим, соборным. Федоров нашел, как всегда, наиболее натурально-глубокую, неотменимую основу для объединения: *род*, родовую цепь, уходящую для всей многоплеменной, разноязыкой земли к немногим прародителям.

Федоров и мыслители активно-христианской ориентации явили новый этап в богопознании, в понимании задач человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. У богословов абстрактно-спекулятивного направления, таких как Климент Александрийский или автор “Ареопагитик” Псевдо-Дионисий, под обожением понималось уподобление Богу и единение с Ним, осуществляемое в ходе особого интеллектуального экстаза. А поскольку Бог предстал как Трансцендентная Монада, Бескачественное и Простое Единое, то и процесс обожения со стороны человека заключается во все большем опрошении своего духа, так что операции воздымания к Божественной природе чем-то напоминали йогические процедуры: отрясти с себя феноменальное бытие, вынуть, вычеркнуть, избыть все конкретное содержание своей психики, переживания и привязанности, собственно все, что составляет уникальное содержание личности. И так, через последующее осияние Божественным светом предполагалось достижение высот созерцания и мистического гнозиса — приобщение к тайнам Божественного бытия, “совершенное поведение” таинственного мрака. При таком подходе обожение приближалось к неоплатоническому возвращению души в бескачественное, божественное бытие — при погашении всех красок личности, растворении ее в океане духовной субстанции ( хотя Псевдо-Дионисий и удостаивал обожения не только дух, но и плоть человека в его повоскресном состоянии). Другое нравственно-практическое направление христианской мистики, идущее от Оригена и ярко выраженное у преп.Макария Египетского и преп.Симеона Нового Богослова, восчувствовало обожение как воображение Христа в душе человека, Его вселение туда и через такое “сотелесничество” с Богом преобразование человеческого естества. Активность человека при этом заключалась в восприятии “семени логоса”, “небесного образа” в недра своей души. Горячая любовь к Христу сочеталась здесь с любовью к ближним, с нравственным подвижничеством. Существовали и срединные, смешанные явления в христианской мистике (преп. Иссак Сирин, преп. Максим Исповедник и др.), где наряду с требованиями любви и добродетели центральное место в обожении занимал тот же интеллектуальный экстаз, “совершенный покой”, достижение такой “страны безмолвия”, такой глубокой исихии, в которой теряется сознание себя и своего тела, и души, и ума. Торжествовал идеал “апатей”, апатии, бесстрастия, покоя духа как состояния обожения,

ведущего к чистому созерцанию Бога — “с Христом быть чрез премирное и простое духовное созерцание” (преп.Максим Исповедник). Христианские мистики как будто забыли слова Христа, о которых не устал напоминать Федоров: “Отец Мой доныне делает, и Я делаю” (Ин. 5:17) — великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, который продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное, и о Его творении, что в определенном смысле еще не окончено. Ведь и приглашение к Царствию Небесному и обожению, с чем пришел от Отца Богочеловек, т.е. к преодолению нынешнего несовершенного статуса бытия и преображению всех тварей и стихий — разве это не предполагаемый творческий акт Бога, требующий и человеческого сотрудничества?

Активно-христианская мысль придала обожению значительно более онтологический, всеобщий и вместе с тем конкретный характер: реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной преображенной человеческой природы. Уподобление творческой сущности Бога (“доселе делает”) предполагает сохранение желания, страсти воссоздать и творить, познавать, изменять, преображать, сохранения чувства и воли личности и развитие их (то, что у христианских мистиков напрочь погашается). Сам Бог-Творец разве мог бы создать мир и все его твари без желания и страсти и того восхищения соделанным: “и вот хорошо весьма” (Быт. 1:31), которое он почувствовал к концу своего космоустроительного шестидневного труда?

То или иное понимание христианства связано и с общим космогоническим видением мира. Представление статичной Вселенной порождало “платонизирующий” дуализм с резким антагонизмом материи и духа, с приготовленным или существующим от века Царствием Небесным, миром горних идей и духовного бытия. В основе активного христианства лежит интуиция эволюционирующего, становящегося, незавершенного универсума и видение пути к Царствию Небесному как преображающей активной эволюции. «Сущность истинного христианства,— писал В.С.Соловьев в реферате “Об упадке средневекового миросозерцания” — есть перерождение человечества и мира в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т.п.» (2, с.339). Эту же мысль подхватывает и Г.Федотов: “Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царствия Божьего не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает всю вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы” (3, с.53). Или, как утверждал Н.А.Бердяев, необходима “всемирно-историческая работа над плотью этого мира”, подготовка “элементов этого же мира ... для вечности”: “Победа над смертью и мировое Воскресение завоевывается лишь всемирной историей и

явится в ее конце" (4, с.189). Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, "братвотворении", достигаемом через натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через "внесение в природу воли и разума" (Федоров), т.е. одухотворение самих природных стихий. Удача истории и выход в вечность ставятся как задача и проект человечеству.

До сих пор человека много "педагогически" пугали: страшным концом, адом, а научило ли это добру? Не похоже! Надо бы попытаться не пугать, а ободрять и обещать возможность благого исхода, внедрять необходимость доброй установки (доминанты) на другого, стимулирующей ростки хорошего и доброго в человеке. Такой вариант развития, призванный развязать силы созидания, действителен только в поле Большой Надежды, уверенности во всеобщем спасении.

Кстати, возможность выбора верного эволюционного пути, пути спасения и выход из фатализма одного единственного уже принятого варианта развития особенно подчеркивается нынешней теорией самоорганизации (синергетикой). Она стоит на идее многовариантности эволюционных направлений и возможности выбора в точках разветвления (бифуркации) этих направлений, причем сам этот выбор и будущий провидимый результат, так сказать, "зов" будущего формирует самое настоящее, сам тип развития — как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот почему так важен рефлекс высшей цели, который выдвигал Федоров. Эта цель — не просто благородная мечта "прекрасных душ"; ее внедрение в общество будет реально действовать как эволюционный, направляющий фактор. Если сейчас идет такая раздраженная реакция на глобальные идеи и высшие цели, то не надо думать, что броуново движение индивидуальных эгоизмов, рыночной суеты, отсутствие высших идей и "дайте просто пожить и понаслаждаться!" не таят в себе рефлекс своей высшей цели (только как-то и язык не поворачивается назвать ее высшей). Она есть общество потребления, заклинание человека в его смертной природе, и этот идеал (манящая впереди и все не дающаяся в рот морковка комфорта) формирует и развитие, и общество, и тип личности. Попробуем же увидеть, как идеи основоположника русского космизма, предлагавшего с целой плеядой мыслителей и ученых четкий эволюционный и религиозно-нравственный выбор человечеству, смотрятся в наши дни, к исходу XX столетия.

Прошло 90 лет со дня смерти Федорова. Следуя христианской традиции, Николай Федорович дату кончины считал важнее даты рождения, ибо именно первая подводит черту под жизнью и деятельностью человека, под его достижениями и провалами, добродетелями и грехами. Свершился земной человек в его первом природном

ва напротив: в "идее" он принципиально анти-утопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения — человека, более того, в своем учении следует требованиям объективного эволюционного императива — восхождения сознания, духа в лоне материи, — без чего заклинивание человека в его переходном, промежуточном состоянии может привести в перспективе к его самоуничтожению. А вот по средствам пока, пожалуй, наоборот. У державших на революционное, коммунистическое обновление мира их средства — классовая борьба, зависть, "праведная" злоба, разделение, уничтожение врагов — были самые эффективные, практически работающие безошибочно, ибо развязывали самые натуральные низменные инстинкты. А вот у Федорова — братотворение, объединение человечества через убеждение и проповедь, научение целям и задачам "всеобщего дела", что он представлял довольно легко достижимым (прозвучит голос истины, призыв — и начнется массовое "обращение" и приступ к Делу!) — действительно, все эти благие средства в своем почти моментальном и всеобщем размахе смахивают на утопию.

Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова — один из основных, потому всякие устраивающие спекуляции о новом "тоталитаризме", "коммунизме бессмертия" — явная аберрация. Кстати, у мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора человечества: поймет — не поймет, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фиаско Земли, и страшный Суд, и Воскресение гнева.

В "Философии общего дела" провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи благого ноосферного выбора: регуляция природы как "внесение в нее воли и разума" (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей), победа над стихийными силами, над голодом, болезнями и смертью (его знаменитые два вопроса: "продовольственный" и "санитарный"), перевод военной мощи в созидательную и мирную. Федоров трезво осознавал то катастрофическое направление, которое приняло развитие нынешней "эксплуатирующей, а не восстанавливающей" природу цивилизации. Насколько ощутимо реальными для нашего времени стали прогнозы мыслителя о надвигающемся "естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма", в извращении погодных, сезонных циклов, часто принимающем бедственный характер! К смертоносным последствиям разгула хаотических стихий (вспомним хотя бы недавние землетрясения) добавились и рукотворные результаты,

существовании; к тому, что он нам оставил, уже нечего прибавить. Можно только в оставленное вникать и развивать. Это в полной мере относится к духовному плоду жизни Федорова, его учению о воскрешении, учению "общего дела". Более того, так же как Евангелие, "Философия общего дела" принципиально, по самому своему определению и заданию — книга, открытая для сотворчества, для нашего вклада в нее.

В свое время, в конце прошлого века, ожидая, как и мы сейчас, наступления нового неведомого столетия, Федоров подводил итоги старому, ставил вопросы, как всегда, совершенно неожиданные, идущие вразрез с традиционными понятиями и оценками. Но именно его взгляд оказался наиболее проницательным и пророческим. Он предчувствовал, что приближающийся "к своему печальному и мрачному концу" век "идет не к свету и не к радости" — и мы-то знаем, насколько он оказался прав. XIX в., считает мыслитель, — "восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро", "отрекся от небесного царства", а, горделиво усвоив дарвинизм, как последнее слово науки, — "признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным его орудием, органом". И, главное, этот век — "настоящий сын предшествовавших веков, прямое следствие разделения небесного от земного, т.е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим" (1, Т. II, с. 32). Мы знаем, что все учение Федорова — борьба с таким искажением и смелая, последовательная попытка реалистически раскрыть смысл и содержание задачи "соединения небесного с земным". Россия так и не услышала в должном объеме и глубине учения русского пророка, не вняла его призыву к единому, великому Делу преображения падшего естества мира — чего, по существу, так жаждало ее сердце. Идейный конкурент предложил суррогат: "рай на земле" все с тем же несовершенным смертным человеком, принятым за абсолют, общее дело, но не онтологическое, а общественное и резко ограниченное избранным классом и только живущим сейчас или в будущем поколением.

Сокрушительный провал коммунистической утопии, произошедший в наше время, остро болезненно поставил вопрос об утопии преобразовательных схем в отношении общества и человека. И, к сожалению, затронул и федоровские проекты. Общественное мнение, знающее их больше по искаженной, а часто и злобной наслышке, бдительно насторожилось: что это вы нам подсовываете еще одну утопию, еще радикальнее, а потому и страшнее! То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией — несомненно: мелок анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство — и человек станет добр и прекрасен!); невозможно гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней их нынешнего статуса. У Федоро-



вольно и невольно “организованные” патологии в ходе природных явлений. “Мы виноваты,— утверждал Федоров,— не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию” (1, Т. II, с. 76). Бездействие человека содействует приближению Конца, означает измену эволюционному предназначению разума: стать орудием “внесения порядка в беспорядок, гармонии в слепой хаос”, орудием сознательного разворачивания эволюции.

Эту задачу и ставит многосторонне разработанный в “Философии общего дела” проект “регуляции природы”. Он включает некоторые конкретные предложения, скажем, о регуляции погоды методом взрыва в облаках (между прочим, вплоть до настоящего времени попытки управления погодой осуществляются именно таким способом). Кстати, как считают ученые, и защита от возможных катастрофических вторжений небесных тел в околоземное пространство (вспомним недавний огромный болид, грозивший чуть ли не подвести черту под земной жизнью), отвод столкновений с ними может осуществляться при помощи своеобразного космического ядерного щита — несколько ядерных бомб способны (если вовремя) уничтожить подобный болид. Так еще в одном повороте повторяется пророческий проект Федорова о необходимости превращения орудий истребления в орудия спасения, а армий — в естествоиспытательную силу. И это не просто разумная прагматическая идея, вроде нынешней конверсии. Она подвижна у мыслителя важнейшим нравственно-философским принципом активного христианства: необходимостью превращать зло в добро, трансформировать извращенно, зло направленную энергию человека и человечества в благую и жизнестроительную. В убеждении, что сами “наши пороки суть извращенные добродетели”, что носители зла и зло подлежат разной участи, первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, в этом убеждении — залог всеобщего спасения.

Речь в “Философии общего дела” идет и о более глобальных проектах “регуляции природы”: об управлении магнитными силами, движением самого земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах не только всей планеты (“ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства”), но и о выходе в космос и управлении космическими процессами.

*Космос, космическое* в философском и художественном сознании обычно были воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являясь предметом медитации, высокого восхищения, смешанного с трепетом ужаса перед бездной небытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бремен, а он, космос,— велик и вечен, или так: я сам — микрокосм, частичка, род-

ственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до хаотической его подосновы! Созерцательное отношение или экстатически-религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало тысячелетия и века. И только с Федорова, а затем мыслителей-космистов, в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм. "Борьба с разъединяющим пространством" для мыслителя — "первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем". Две глобальные победы человечества: — над *пространством* и *временем* — взаимосвязаны и взаимозависимы. Ареной преображенной, бессмертной, обоженной жизни может быть только вся Вселенная, бесконечная и неисчерпаемая в своих энергетических и материальных возможностях, и, напротив, только долгоживущие, а затем и бессмертные создания с биологически гибким, трансформированным организмом, управляемым сознанием, смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах. Суть идеи "регуляции природы" не столько в конкретных (то ли фантастических, то ли прогностических) проектах, многие из которых уже осуществляются или могут быть осуществлены — она значительно более радикальна, ставя высшей целью преобразование самого статуса природного и космического бытия, самой природы человека.

Глубина федоровского подхода в том, что он не мыслил себе задач метеорической, космической регуляции без одновременной внутренней психофизиологической. Кстати, такая нераздельность подтверждается современными научными подходами. Вспомним знаменитый антропный принцип. Суть его в следующем. Мир не был бы таким, каков он есть, если бы в нем не было наблюдателя, то есть нас с вами, чувствующих, сознательных существ. Ведь будь мир хоть на йоту другим — и нас бы не было: чуть бы сместились параметры составляющих мира, какая-нибудь элементарная частица была бы другой или исчезла — не явились бы ни жизнь, ни сознание. Итак, полная корреляция между Вселенной и нами, антропный принцип в его научной формулировке — тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения то ли мира, то ли человека, надо учитывать этот принцип. Изменять свою природу (как этого требует активно-эволюционная философия и христианская мысль об обожении человека) можно *только вместе с изменением мира в том же направлении*. И наоборот. Когда человек, не изменяя себя, не став на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, мир, он приходит к неизбежному дисбалансу, дискорреляции, к кризису, экологическому и собственному нравственному. Такое одностороннее вмешательство несовершенным, но самодовольным человеком в природную взаимосвязь — вместо регуляции,

сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы. (И когда она разрушается, то катастрофа обрушивается и на самого человека).

Ничто, может быть, сейчас так не подорвано, как вера в человека (дрянь, мерзость и ничтожество!), в его способность коллективно соорудить что-нибудь хорошее и сверххорошее. Рознь, вражда, безумие вырываются отовсюду. Последние времена! Богооставленность! Насколько сейчас готов мир к принятию Христа, к признанию его для себя Центрообразом, в который надо облечься человеку, как выражался А.К.Горский? Мне кажется, время для этого трудное, почти безнадежное, ибо апокалиптическое в худшем смысле этого слова. Что тут делать Христу-Богочеловеку (спаялся в нем Бог и человек, в второе развенчано сейчас, как никогда, и, наверное, небезразлично это и для высшего божественного идеала) с его проповедью любви, Царствия Небесного, усилия в восхищении его? Разве, как грозный Судия, что придет на последний и Страшный суд карать недостойных, лживых и подлых рабов — такой лик Христа отдается в сердцах и лелеется особенно у многих обращенных, сверхверующих, что сбились горделивой кучкой (вот мы встали на путь очищения и трепещем благочестиво, а остальные все — тьфу, мерзость!) и призывают огонь и бичи на головы недостойных ближних? Из нутра неслетлого, бессильного и трусливого идет этот призыв: прииди и суди, и расточи и накажи, да пожестче!

Учение Федорова — как раз альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, всюду, индивидуально и массово. Вспомним хотя бы статью известного марксистского философа Э.Ильенкова, опубликованную несколько лет назад в журнале “Наука и религия”, где он — грубо говоря — утверждает, что природа создала человека как орган собственного самоуничтожения, как орудие самоубийства Жизни, коллапса существующего универсума. Да и в современной художественной литературе вариант близкой онтологической концепции обсуждается весьма проникновенно (к примеру, в романе Анатолия Кима “Отец-Лес”). Я уже не говорю о потоке пьес, повестей и рассказов социальной антиутопической ориентации в литературе последних лет, где гротескно сгущаются наши нынешние страхи и ужасы, экологические, ядерные, тоталитарные, фашистские, и где с разной степенью inferнальности живописуются агонийные финалы и “эпilogи”.

Вовсе не случайно нынешнему падению самой идеи человека, веры в него предшествовало обожествление природы человека в его наличном состоянии. Вспомним формулу атеиста Фейербаха, понимавшего Бога как экстраполяцию человеческой мечты о высшей природе, а именно: “Человек человеку — бог”. Такая формула-призыв, как казалось немецкому мыслителю, ориентирует человека от иллюзорного плана богопочитания, то есть обожения своего

собственного желания, в план единственно реальный — на своего ближнего. Критика этой формулы со стороны религиозных философов была беспощадной и предостерегающей. С.Н.Булгаков указывал на опасность человекобожия, возведения противоречивого, несовершенного, смертного существа в абсолют потери высших божественных ориентиров. В своей антропологии Федоров следует глубинному христианскому взгляду, развивая и уточняя его. Вот такая “формула” существовала в лоне христианского подвижничества, принадлежала она Нилу Синайскому и относилась в его поучениям к совершенному монаху, который “всякого человека почитает как бы Богом после Бога”. И еще замечательное свидетельство свт. Григория Богослова, которое он привел в своем слове над гробом свт. Василия Великого: “Свт. Василий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом”. Вроде нечто близкое фейербаховской сентенции, да совсем не то. Любовь к человеку основывается на евангельской главной заповеди любви к Богу — они связаны нераздельно, а повеление стать человеку Богом (именно стать, чего еще нет) предполагает наличие божественного идеала. Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств, противостоящая фатальности страшного конца, предполагает высокое достоинство человека, человечества, призванных опознать себя орудием Божьей воли, соратниками Бога в деле спасения мира.

Пониманием условности пророчеств, замыслом имманентного воскрешения Федоров снимает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно высшей трансцендентной силе. Этот переход мыслится в христианской догме и связанных с нею историософских построениях (к примеру у К.Леонтьева) как резкий и грозный, приводящий к роковому разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых (“Воскресение гнева”). Хотя сам момент перехода, Воскресения и суда — как бы однократен, ход к нему достаточно растянут: разверзание бичей карающих, нашествие всякой мрази, тли и саранчи, разделение и борьба враждебных сил и станова. Как глубокомысленно заметил Федоров: “О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т.е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх” (I, Т. II, с.187). В учении об имманентном воскрешении предполагается другой выбор и исход: покаяние, “подчинение человеческой воли воле божественной”, опознание себя ее орудием. Если в оптике апокалиптического катастрофизма предполагался мгновенный выход в Свет (правда, далеко не для всех) через погружение во тьму и крайнюю точку ее сгущения, то здесь — к Свету спасения через постепенное просветление и рассеяние тьмы, внешней и внут-

ренной. Трансцендентный катастрофизм практически обесмысливает историю, тогда как идея соединения человеческой и Божественной энергии в деле спасения противостоит такому обесмысливанию.

“Всеобщее дело” преображения мира и воскресительный процесс как его вершина не трансцендентно-одномоментны, а имманентны, рассчитаны на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, культуру, переориентацию общественного уклада, расцвет всех сущностных сил человека.

В учении “всеобщего дела” был создан апофеоз Жизни, вышедший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать. Если в грозящей человечеству “анти-утопии” венцом может быть тотальное уничтожение жизни, то здесь, напротив, — тотальное ее спасение, но не в привычном абстрактно-гуманистическом духе бессмертия человечества в целом, его бесконечного прогресса (что является как раз утопией), а в сугубо конкретном, полном, абсолютном — спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и кому еще жить, *обессмертивание* и преображение каждого без исключения сознательного существа. В нашей печати появились интересные результаты психологических исследований последнего времени. И выясняется: глубиннейшей причиной взрывов национальных, социальных эксцессов разного рода, жестокости, убийств, садизма является... подсознательный страх смерти, у нас, в нашей ситуации почти ничем не приглушенный, не смягченный. Религия утешает этот страх надеждой на бессмертие души; нормальный, основанный на свободном предпринимательстве социальный уклад — хотя бы чувством собственности, тем, что ты достойно трудишься, преумножаешь свои материальные и прочие богатства, чтобы в них запечатлеться и оставить детям и потомкам. А тут — на десятилетия оба эти паллиатива и смягчителя убрали, атеизировав и люмпенизировав народ, и оставили человека один на один перед бездной небытия, и вот этот отчаявшийся, подсознательно отравленный страхом неизбежного конца индивид, а тут еще особо озлобленный и “дикий”, отводит свой скрежет зубовный на ближнего, перегоняет в “праведный” гнев: на врага, обидчика его лично, его нации, народа... Тот сдвиг, который наблюдается в садических актах, когда позыв к смерти, к самоуничтожению, обращается на другого, здесь приобретает огромные масштабы.

Когда слабеют узы объединяющей общество идеи, пусть даже частично навязанной, частично лицемерной, как тот же идеал социализма и коммунизма, в образовавшемся ценностном вакууме, пока еще не созданы другие более прочные заменители, недаром так усиливается национализм, как сейчас у нас и в Восточной Европе. Это все же нечто больше и выше жалкого, дрожащего, потерянного смертного; и тут же обязательно вторгаются уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергично отводятся в

ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опаматоваться, перевести “заместительный” предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем врага — смерть, прозвучавший в “Философии общего дела”, необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых, практических нужд, ведь только он в конечном итоге дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

Однако и тут у Федорова немало оппонентов есть и сейчас, да и было в прошлом. Владимир Соловьев разделял его взгляды на необходимость победы над смертью, выражал это не раз, и особенно твердо и четко в одной из последних своих статей “Идея сверхчеловека” (1899). Здесь философ — совсем по-федоровски — упирается в основную *слабость* и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его *смертность*. И если человек и смертный — синонимы, то в самом этом самоопределении “смертный” таится, по Соловьеву, “тоскливый упрек себе”. Если смерть необходима в существующих условиях, то “кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?” Сейчас смертный значит “побеждаемый, преодолеваемый смертью”, потому-то высший человек, истинный сверхчеловек — рассуждает мыслитель — “должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни” (2, с.633). Цель эта велика и далека, но надо — убежден Соловьев — вступить на “сверхчеловеческий путь” к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей “для торжества над смертью”. Тем более неожиданным стали некоторые высказывания философа в предсмертной работе “Три разговора” (а ее и Н.Бердяев, и С.Булгаков считали сдачей мыслителем его прежней, активно-христианской позиции). Вот, к примеру, мысль, вложенная в уста одного из участников беседы — князя: “При всей своей огромности для наших житейских, мирских чувств и желаний смерть не в нашей воле и потому никакого нравственного значения для нас смерть иметь не может” (2, с.729). Критическая стрела явно метила в одно из основоположений федоровского учения — борьба со смертью явится высшей, истинно нравственной работой человечества. Моментальная убедительность высказывания соловьевского героя затемняет произведенную в нем подмену понятий. Смерть как явление фй зиологическое, природное, объективное, может быть, и не имеет явного нравственного значения, но вот наше к ней отношение (и это главное): принятие ее или нет, прославление или отпор ей — конечно, не только имеет это значение, но вообще проводит различительную линию между мировоззренческими системами. Если в христианстве — “последний враг истребится — смерть”, или у Альберта Швейцера благоговение



перед жизнью, ее охрана и защита — краеугольный камень нравственности, то на другом полюсе, в различных сатанизированных культах убийство и смерть кощунственно экзальтируются и превозносятся. Вообще все, что работает на жизнь, всегда безошибочно осознавалось этической интуицией как добро. Кстати и традиционные нравственные усилия — борьба с гневом, жадностью, завистью и прочими пороками — это всегда частичное обуздание стихийных разрушительных сил в себе и, следовательно, есть тоже разновидность борьбы со смертью. В.Н.Лосский указывал на “тройную преграду: смерть, грех и природу”, стоящую на пути “соединения с Богом, к которому призвана тварь”(5, с.103), Федоров первым в истории христианства стал искать реальные подступы для человечества в целом к преодолению этой “тройной преграды”.

К сожалению, глубина федоровского активно-христианского подхода до сих пор не только не осознается, но сами его взгляды поверхностно толкуются вкривь и вкось. В связи с этим вспоминается одно красивое место из “Живой этики” Рериха; рассуждает там Мария Магдалина: вот ко мне приходили украдкой мужчины по ночам, а днем делали вид, что не узнают. И, как ни странно, нечто подобное происходит с Иисусом: начальники и фарисеи тайно, под покровом ночной тьмы, являются к нему беседовать и проникаться (вспомним Никодима или Иосифа Аримафейского), а при свете дня в этом не признаются. “Мне подумалось — вот я самая низкая и меня стыдятся при солнце, но Самого Высокого Пророка также днем избегают. Так самое низкое и самое высокое одинаково избегаются”. Как это подходит к нынешнему положению Федорова, его статусу в умах, в обществе! Уж какой пиетет к возвращаемым религиозным мыслителям, а вот его — как самое высокое и откровенно прямое — как будто стыдятся, весь он — в облаке недоразумения, наговора, навета: позитивист! еретик! этакий изобретатель грубого примуса в духе! И многие наши раффине, “умные и разумные”, “совопросники века сего” и масса около их так и шарахаются: чур меня! Походя отвергают от христианства, будто бы он не понял идеи искупления и жертвы. А русский апостол активного христианства как раз глядел в самую сокровенную глубину Христова обетования, ту, которую заслонили крестом и жертвой, словно забывая, а для чего они, что за ними. Вот что в этой глубине говорил преп.Максим Исповедник: “Тот, кто проникает еще глубже (креста и гроба — С.С.) и будет посвящен в тайну Воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал вещи изначально” (Цит. по: 5, с.105).

Или еще пытаются совмещать идеи Федорова с революционным прометеизмом наших 20-х годов. И тут очень ценным для отъединения федоровского активного христианства от бунтарского активизма становится то разделение двух типов человека и идеала, которое проводит немецкий философ Вальтер Шубарт в книге

“Европа и душа Востока” (1938): *прометеевского*, героического и *иоанновского*, мессианского. Первый характерен для европейской цивилизации; им движет идея власти над миром, над материей и ее силами, стремление к орудийной организации хаоса. В прометеевском начале прослеживается значительный элемент насилия над природой; человек здесь утверждается мерой всех вещей и господином мира. Героизм, часто трагический, в этом идеале — высший образец поведения. Иоанновский, мессианский тип, по мысли Шубарта, свойственен больше славянам, и прежде всего русским. “Стремление к сверхземному” — основная метафизическая черта этого типа, и при этом “к сверхземному” воплощенному, видимому и осязаемому, а не платонически лишь мечтаемому. Заветное внутреннее чаяние — освятить, одухотворить материю, воплотить в мире идеал целостности и преображения. Прометеизм с его вещностью, императивом властного покорения природы шел на Россию с Запада, стремительно вливался из трех пробоин, содеянных в национальном, государственном организме реформами Петра Великого, потом идеями французской революции и, наконец, атеистическо-социалистическими соблазнами. И в 20-е годы даже идеи борьбы со смертью принимали сильнейшую прометеевскую окраску, но Федоров тут ни при чем. Сам он как раз насквозь иоаннический человек, можно даже сказать, высшее, чистейшее выражение этого типа. Не зря Федоров особо выделял именно Евангелие от Иоанна как самое точное и глубокое выражение духа Христова обетования, ибо тут наиболее отчетливо сказано о Христе как Воскресителе и Спасителе “всего погибшего”, здесь же и основные программные заповеди, касающиеся христианского Дела.

Федоров обозначал целостность своих взглядов как “учение о воскрешении” или более развернуто — “учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших”, а также “Новая Пасха”, “пасхальные вопросы”. Вместе с тем мыслитель предложил еще одно определение — “Супраморализм, или всеобщий синтез”, зачерпывающее собственно философские и этические подходы его учения. Это действительно, философия, во-первых этическая и воистину *сверх-этическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преображению бытия в благо-бытие. Во-вторых, она предлагает последовательно синтетический способ мышления и достижения высших целей; это философия *синтеза*, “*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*, и, наконец, “*синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой*” (I, Т. II, с. 397). Подход, открывающий принципиально новые возможности науке и философии, которые, по мнению Федорова, шли и идут преимущественно путем разделения, расчленения, анализа. Этому мыслитель противопоставляет путь воскрешения как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного — от

знания до человеческого организма. Преобладающий ныне аналитический тип мышления связан, по его мнению, с промышленной цивилизацией: в своих технологиях она умерщвляет, расчленяет, разделяет живые натуральные продукты природы и земледелия и готовит из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с под-сознательным и с сознательным согласием на смерть. Сама смерть — главный и радикальный *анализатор*, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение, напротив, — воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности — к тому же, предполагается и приобретение нового, преображенного качества. Для такого грандиозного дела поистине необходим синтез всех способностей и возможностей человечества, всех его сущностных сил, всех развитых им инструментов познания, понимания и трансформации мира, синтез науки, искусства, религии. Потому и пафос философии “всеобщего синтеза” — в преодолении всяческих расколов, роковых и нероковых двоич, антагонизмов “ученых” и “неученых”, города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма.

А как нам держаться в бытии, порхая бабочкой-эфемерой, если забыть о родовой толще, родовой задаче, тесно биологически и культурно сплетенной нити человечества? И об этом настоятельно напоминает нам философ всеобщей памяти. В наше время исторического нигилизма, вопиющего обострения национальных распри многие мысли Федорова об истории, народах и человечестве — особенно ценны. Предмет истории, замечает мыслитель — всегда *умершие*, а также канувшие в прошлое события, с ними связанные, но прежде чем о них, даже самым суровым образом, судить — рядить, их надо сначала восстановить в памяти (через документы, свидетельства разного рода). Итак, ученые-историки занимаются метафорическим, “мнимым”, так сказать, воскрешением прошлого, а для народа умершие — предмет поминовения, церковного прежде всего, и домашнего — в рассказах и преданиях о бабках и дедах. Как полагает Федоров, имен умерших, как и имя Бога, “не следует помянуть всуе”, а когда к этому добавляется еще и злоба, и сарказм, и счеты, то выходит “история как суд” и “история как памфлет”, в чем мы так сейчас преуспели. Критерию *суда* в отношении истории Федоров противопоставляет свой, столь плодотворный критерий *воскрешения*. Историческое исследование, живущее под знаком суда, осуждает прошлое, находит виновных и злодеев, разбирает их по косточкам, сортирует людей; а воскрешение *как критерий* суд исключает, ведет к спокойному изучению былого, побудительных мотивов и причин всех действий, в том числе и преступных. Если “ученая” история есть для Федорова мнимое воскрешение, то “действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история” (I, Т. II,

с.131), история в полном объеме своих деятелей, великих и рядовых, поднявшаяся из гробов, ставшая очевидной и буквально осязаемой, реальной.

Федоров предлагает и свою ориентацию в ценностной триаде: *человечество — народ — личность*, в которой мы так часто путаемся: что на какое место поставить? Начнем с того, что для мыслителя все человечество — большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой натурально-онтологической судьбы, но семья распавшаяся и забывшая свое родство. Космополитической идее “всемирного гражданства”, выдвинутой впервые еще стоиками, Федоров предпочитал “народное представление всечеловеческой семьи”, ибо первое “всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени” (I, Т. II, с.115), то есть не учитывает диахронной вертикали, уходящего в глубь веков *родства* по единым предкам. Как, возможно, никому из мировых мыслителей, Федорову было дано восчувствие единства рода людского в целом (“человечество есть также отечество”). Но вместе с тем родовая цепь, в которой живет личность, хотя и восходит к немногим прародителям, а потому всемирна, — на более обозримых, малых участках — народна, со своей национальной физиономией. Народ — тоже личность, но большая, коллективная, и требования народа — тоже личностны, ибо утверждая свою самобытность, утверждают непрерывность и преемственность лица ближайшего отца, деда, прадеда, жившего именно на этом куске земли, с его особыми природными стихиями, особым складом языка, психики, способом думать и понимать единый мир. Многие, лично знавшие Николая Федоровича, отмечали его любовь к России, к ее истории, монархическому строю, казавшемуся ему органичным для страны. Но ничто не было ему так чуждо, как патриотизм, в смысле гордости своей родиной, своими предками, их свершениями, культа их славы (в этом он видел выражение “общего тщеславия”). “Истинный же культ предков *не в славе, а в деле*” (I, Т. II, с.130), в печаловании о них, сокрушении об их утрате и чувстве долга перед ними. Народ, “обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой”, не мог быть для него, как универсального христианского мыслителя, высшей ценностью. В христианстве, в котором “несть ни эллина, ни иудея”, народ и народность никак не есть высший предел, до которого может доходить самоотречение индивида, как это было и есть в обществе языческих и неоязыческих ценностей, где для личности мыслимо только народное бессмертие (в памяти благодарных потомков). Сам критерий всеобщего воскрешения — без всякого изъятия — предполагает принцип уникальной и бесценной личности как высший. В учении Федорова осуществилось сопряжение как будто крайних вещей, *земли и неба*, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преображенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины. Родовой и национальный мыслитель, он одновременно универсален и личностен.

Но где пытался Федоров искать источники самой возможности начать такое небывалое, грандиозное Дело, к которому он звал человечество? Первое — в зове Бога, в эволюционном требовании восхождения духа (иносказание того же зова), в творческом начале, заложенном в природе человека, и, что очень важно — в достижении общечеловеческого единства. Когда-то род людской начал с крепчайшей родовой связи, и без нее он не сумел бы выжить среди грозного, враждебного мира и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля, и живоносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук. Федоров уверен: если первоначальное родовое единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида гомо сапиенс, дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, если захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но выйти на новое положение уже во Вселенной, как существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших творческим ее регулятором.

Но как пока далеко до таких перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, неродственности всех форм от крайне вопиющих до более “мягких”. Мир погрязает в страсти и извращенной сласти злобы, зависти, торжества над другим, слабейшим и неудачливым; чуть погасили в одном конце мира очаг озверелого человекоубийства, тут же вспыхивает в другом. И заметьте, как часто в таких районах начинается ответное натуральное *нестроение*: трясение, лавины и т.д. Христианский взгляд на природу, вовлеченную человеком в нынешнее “падшее” состояние, можно реалистически понять в свете выше упоминавшегося антропного принципа: находясь в полной корреляции с природой, человек ее *имеет* такой, какую заслуживает. Федоров постоянно повторяет, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся ими регулировать, а вместо этого сцепляемся с ближним — и идут народ на народ, люди одних убеждений на других... Остается надеяться на вразумление “синяками и шишками, отрицательными уроками, допущенными, по мнению Федорова, Богом “в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом” (I, Т. II, с. 397).

И все же главный вопрос остается: как справиться с той “ненавистой раздельностью” мира, которая мучила сердце еще преподобного Сергия Радонежского, и он звал начать ее преодоление через взирание на Троицу, вникая в данный в Ней образец согласия и любви. Но как понудить (принудить), скажем, людей дру-

гих вероисповеданий вчувствоваться и вдуматься именно в Троицу (как модель устройства человеческого всеединства, что предлагал Федоров), когда они живут в другой системе веры и в ней продолжают достойную верность своим отцам и дедам, также стоявшим в этой системе и крепившимся ею? Как вообще всех озарить той Истиной, которая представляется высшей и несомненной? Укажите, где завязывается в мире хотя бы одна прочная клеточка единства и согласия, разрастаясь в цельный организм? И сможет ли он охватить все человечество? Вот вы, федоровцы, пытаетесь убеждать кого-то в истине активного христианства, а в того заложены иные подходы и ценности, и он вас отторгает; да и просто начало самости, индивидуальности протестует против “обработки”, ищет любым путем отстоять свою независимость. Так что же делать и неужели абсолютно безнадежно задание привести человечество к высшей свободе единого благого, спасительного избрания?

В “Философских исследованиях о сущности человеческой свободы” у Шеллинга есть глубокая мысль о том, почему так медленно и с такими блужданиями идет движение вперед рода людского, осуществляется любой прогресс, высокая нравственная цель. Ответ у него таков: это входит в предвечный план творения, замысел Бога о мире и о человеке. Все должно совершаться абсолютно добровольно, без силового, даже благого принуждения. Все противостоящие силы должны до предела проявить свою волю, так чтобы дурные из них саморазоблачились и исчерпали себя до конца и, возможно, оказались бы способны на метаморфозу, на радикальное сокрушение и обращение ко благу. Финальный результат явится из этой долгой драмы и умиротворения борющихся противоположностей. Такой Закон и “Провидение” господствуют над самим типом становления человечества. Свободное блуждание, которого так опасался и которое так разоблачал нетерпеливый Федоров, как бы входит в это “Провидение”. Так же, как и общее нахождение Истины. А свобода неисчислимых индивидуальных пониманий и склонений ума, сердца и воли (которые так вам и хочется подвести под единый гармоничный настрой) даже в вариантах блужданий, уклонений частичных истин и заблуждений улавливает какие-то ценные и новые блики Истины, отмеченные личностно-уникальной печатью. А представьте обратное, что человечество наделено легкой внушаемостью — враз как один может пойти за какой-то доктриной, убедительно красноречиво ему преподнесенной. Да ведь это гарантировало бы полную катастрофу: еще в своем незрелом, несовершеннолетнем возрасте могло бы человечество пасть жертвой какой-нибудь дефектной или зло-сатанинской идеи (ну, скажем, фашистского толка) и уже навсегда. А так нет, дитя оно непослушное, строптивое, несговорчивое, каверзное, тотально ну никак внушаемое — в чем, как видим, свой спасительный иммунитет от



поспешного принятия чего-то "не того", а самое "то" пусть себя еще истощающе и ослепляюще убедительно докажет.

Так что надо со всей решительностью признать: не выйдет так, как иногда мечталось Николаю Федоровичу, — все прозрели, обнялись, слились в единой Истине и порыве, почувствовали себя и утвердили работниками огромной метафизической нивы преобразования мира. Это может стать возможным в той или иной степени на более высоком онтологическом уровне человека как сознательного, чувствующего существа. С этого и начинать — убедить, что необходимо это восходящее движение в самой его физической природе, что влекут к этому и требования эволюционных законов, и нравственные, общегуманные, религиозные императивы. На этом объединиться предварительно легче. Ведь какой существует разброс мнений по отношению к смерти, а потому и образовать более широкий фронт по принципу: *за воскрешение ты или нет* — для начала сложнее, чем — *за онтологическое ли ты совершенствование природы человека* при условии его собственной сознательной активности в этом процессе (а не просто вовлеченности в космические колеса различных эпох и эр). Тут, по крайней мере, отзовутся на Востоке, которому внятна такая задача, и на Западе многочисленные те, что духовно ориентированы на Восток. Впрочем, в отношении к смерти и христиан, и мусульман, и индуистов, и буддистов сближает вера в ее неабсолютность, пусть даже в восточных верованиях представление о бессмертии не носит личностный характер, понимается как духовное и безлично-универсальное. Но ни в одной великой мировой религии нет преклонения перед естественной, природной данностью вещей, напротив, есть стремление ее превзойти. Труднее, казалось бы, с теми, кто верит в абсолютность посмертного уничтожения, кто заражен тоской, а то и демонизмом абсолютного конца, "ничтожества", кто чувствует под собой лишь бездну небытия. Атеистов, культивирующих такой взгляд, можно легко заклеить, увидеть в их случае вольно-невольное служение тому, кто это Ничто патронирует, кто есть Князь этой тьмы крошечной... Но так ли это? Честный атеизм — это ведь и честность пока данного человеку понимания вещей; конечно, есть тут и некое склонение воли, волевое избрание, но и определенная интеллектуальная трезвость. И если убедительно такому человеку раскрыть выход, возможность преодоления этого "ничтожества", да то же федоровское учение, действительное для любого онтологического варианта и тем застрахованное от дурной "истины" положения вещей в мире, то он пойдет за, и пойдет, и пойдет...

Мы знаем федоровское наполнение Христовой заповеди: "Шедше, научите вся языки...", знаем, что предстоит долгий этап миссионерства, и миссионеров этих должно быть уже не только по числу колен земных, по числу народов, но и по числу профессий и состояний, социальных слоев. Но нельзя и забывать о том, что люди

до сих пор нашли пока только один, более-менее работавший способ сохранения и передачи Знания, Истины, Идеи, Учения — по избранной цепочке от Учителя к ученику, от одного посвященного к другому. Это, конечно, путь избраннический, *кастовый*, жреческий, если хотите. Все нравственные императивы Всеобщего Дела этому как будто противятся: “со всеми и для всех” — звучит здесь. Но не придется ли и учению о воскрешении пройти свой, условно говоря, жреческий этап (особенно если ждут его трудные времена, гонения или полное невнимание и презрение мира сего): то есть при всех неустанных попытках излучения его в мир — хранить и пестовать его ядро и передавать его дальше. И одна из главнейших задач сейчас — создавать свой свод текстов, свои изложения, толкования и развития учения, свои “евангелия” и “катехизисы”, апологетику и испытующую критику. Ждет своего создания целая Библиотека активного христианства.

И, возможно, надо понять и утвердить активное христианство Федорова и начавшейся за ним традиции как третью фазу христианства, после ветхозаветного и новозаветного Богооткровения и откровения задачи человека в мире. Обвинения в еретичестве раздаются уже и сейчас. Но что такое Новый завет рядом с Ветхим — разве это ересь, а не следующий этап опознания Бога? Если только втискиваться в традиционно понимаемое христианство и уверять, что вот мы и есть истинные христиане, раскрывающие Благоую Весть во всей ее глубине и действенности (что так и есть по нашему убеждению) — то будем лишь отталкиваемы, уличаемы в теоретических натяжках и еретичестве. Повторяю, активное христианство стоит в таком же отношении к новозаветному (но понимаемому традиционно-школьно), как оно само — к ветхозаветному. Вырастая из обоих и ничего в них не отменяя, оно — еще одна ступень, открывающая новую творческую религиозную эпоху, “восьмой день” творения. Кстати, такое смелое раздвижение сути и значения учения о воскрешении привлечет к нему и массы имущих, честных и (пока) “неверующих”. Ибо решительно будет отталкиваться от того, что считает недостатком, изыском догматического христианского идеала, восполняя, уточняя его и доводя до полноты блага. И, следовательно, обнимать в своем влиянии все большие круги личностей.

Мне кажется, что если бы человек и человечество сумели, преодолев губительные противоречия и раздробленность своего бытия, встать на богочеловеческий путь, осознать себя действенным орудием осуществления Божьей воли в главном — в преодолении нынешней своей смертоубийственной, греховной природы, то это произвело бы настоящий космический переворот: Бог бы восторжествовал, Его замысел о человеке воплотился бы полно и светло, был бы посправлен Сатана, антагонист Бога, интеграл онтологического поражения человека в его борьбе с низшими инстинктами и страстями. Напротив, неисполнение человеком божественно-космического

замысла о восхождении духа в лоне *материи* станет поражением светлых сил мира (если такое вообще можно себе представить). Ведь человек воистину наиболее *ответственный* и *опасный* отрезок этого процесса, до него — через цефализацию — восхождение сознания происходило “бессознательно”, с него — должно стать сознательным и активным. Достичь *человеческой* стадии, точнее, прорваться на нее — эволюция могла своими “бессознательными” средствами, а вот на божественную ступень человек сможет подняться только через свободное сознательное избрание и творчество, через труд активной эволюции. Но почему *опасный* отрезок? Да потому, что наделен человек свободой, и во все стороны его может занести. Именно этим даром (свободой) с самого начала воспользовался Искушитель: вкуси-ка яблочка вот с этого древа, выбери себе другую участь, познаешь и возвысишься до богов, и выбрали... И сейчас Дьявол, Разъединитель, через ту же свободу проникает, удобная это для него щель, как *по мылу* и *маслу* здесь внедряется. И потому еще опасен и проблематичен (с достаточным шансом провала) этот человеческий кусок эволюционного пути, что уж больно неустойчиво-кризисное это новое животное-духовное образование (человек), к тому же отравленное сознанием неизбежного конца, так страстно ориентированное на ближнего, с такой энергией разделения, отталкивания, ненависти... И вот представьте себе, все это человек сумел преодолеть — это действительно как Сатану победить (тот просто мгновенно испаряется, аннигилирует), и такая должна прорваться и разлиться на весь мир Божественная Радость, такая *Laetitia kosmika*, такая должна установиться благодатная среда, что в ней то главное и развернется.

Однако вернемся от подобных мечтаний к федоровским взглядам. Надо отметить, что русский мыслитель продумывал и развивал свои проекты применительно к условиям монархического правления, то есть торжества высшей верховной воли одного человека и единой государственной православно-монархической идеологии. Правда, понимал он монархию как сакральную власть, призванную возглавить как раз “всеобщее дело” преображения мира. И в 20-е, 30-е годы, когда последователи федоровского учения — А.К.Горский, Н.А.Сетницкий, В.Н.Муравьев — вышли на сцену, восторжествовал сначала идейный и тут же государственно-партийный тоталитаризм, и почти обожествленная воля одного вождя, тоже внедрявшегося по “патриархально-отеческому”, монархическому типу, как “отец” народов и каждого из членов. В этих условиях федоровцы видели осуществление “всеобщего дела” на путях единодержавной, моноидейной структуры, и все стремление заключалось в том, чтобы использовать уже существующий уклад такого типа, на этот раз государственно-социалистический, осуществив в нем подмену высшей цели и идеала. И только сейчас мы впервые можем продумать учение о воскрешении для тех условий и

ценностей, которые достаточно широко победили в мире, приемлемы для большинства: нормального, по мерке человека, демократического уклада, свободного предпринимательства, частной собственности (собственно, и сам Федоров никак не выступал ни против такой собственности, ни против такого предпринимательства, пытаясь найти применение всем классам и сословиям в едином, натурально-онтологическом деле, в решении вопроса о "жизни и смерти").

Может показаться, что Федоров был невыносимым ретроградом, не принимал идеи свободы и права, желал вечного закабаления личности у единовластного государства (как будто это насильственного единства легче, если оно и сакрального типа?). И вот тут-то мы ошибемся. Все федоровские оценки надо понимать так, как он их давал: только с точки зрения высшего идеала, а не наличного состояния и наличных возможностей. Он прекрасно понимал, что если нет высшей цели для добровольного соединения в едином "для всех одинаково дорогом деле", тогда принудительное и бесцельное соединение становится действительно "невыносимым", и естественно является "право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного" (I, Т. II, с. 132). Показательна и та иерархия зла, которую он усматривал в различных типах общественного устройства: "Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра" (I, Т. II, с. 132). Таким образом, деспотизм, тоталитарная власть ради власти — откровенное зло для мыслителя, но и свобода, точнее "бесцельная свобода" — для него еще не благо. Эта свобода, по его мнению, торжествует в том "неязыческом" обществе, которое начало утверждаться на Западе с эпохи Возрождения. Но это, по выражению Федорова, "мануфактурно-промышленное" язычество, культ "мануфактурных игрушек", служащих и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего "высшим благом, последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта" (I, Т. II, с. 132). По высшему идеальному счету Федоров был прав в своей оценке общества потребления, но он никогда не принимал и социалистических идей, и еще более решительно не принял бы установившегося в России строя, переломившего становой хребет двум силам, на которые мыслитель возлагал основные надежды: *крестьянству*, корневому народному слою, и *христианству*, духовному обеспечению народного мировоззрения и уклада и самого федоровского учения.

Да и наша безбожная социалистическая история, представлявшая свой будущий коммунистический идеал в тонах гедонистического потребительства, вся сформировалась вовсе не на "трансцендентных", онтологических задачах, а на исключительном и сугубом имманентизме, на делах уж самых практических: вырастить хлеб, добыть электричество, произвести сталь; правда, возводились они в ранг исступленного подвига, которому вовсе мешала окружающая

враждебная “нечисть”. Кстати, вечные вопросы, всякий там трагизм смертного бытия, “мистика” и “трансцендентность” были на стороне этих врагов, их касаться было просто запрещено. При всей борьбе с закордонным миром фундаментальный выбор ценностей был, по существу, одним по обе стороны баррикад. Но это было родство скрытого рода, из области таких глобальных параметров, которыми обычно не оперируют социальные идеологи и культурные деятели.

И тем не менее, будучи по своей сути выражением высшей свободы человека и стремлением к такой свободе (от падшей физики и тления), идея “всеобщего дела”, идеал активного христианства должны предоставить себя на спокойное и свободное обсуждение и выбор и получить на него шанс в будущем в поле свободного, постиндустриального общества. “Узкий” путь отказа от нынешней несовершенной природы и онтологического восхождения может быть только сугубо добровольным и глубоко осозанным, “совершеннолетним”, а не принудительно-ограничительным, детски наивно-поплушным (лучший, “чистый” случай), директивным, установленным мановением идеологической руки, даже самой отцовски-мудрой. К тому же как нам, недавно вылезшим из одного социально-идеологического эксперимента и влезшим в другой, нам, голодным, раздетым, социально униженным, ущемленным, озлобленным — к тому же на западном фоне сладкого и разнообразного потребительского ассортимента и личной свободы — проповедовать автотрофность (печь “пирог из элементов”) и бессмертие. Пусть почувствуют себя свободными, наедятся, оденутся — но при этом и сейчас высшей целью необходимо ставить “сверхъестественные”, активно-эволюционные задачи, чтобы они могли освещать и нынешний этап, открывать относительность его размеров и значения. Ведь и в самом благополучном обществе, где более-менее всех накормили, дали доступ к культуре и цивилизации и что же? — разве здесь не ощущается особо трагизм смертного индивидуально-го бытия и не возникает то, что в психологической литературе называется “ноогенными неврозами” (результат утраты высшего смысла жизни)?

Побеждающий ныне у нас и победивший в иных странах “эвклидов ум” здорового устройства жизни, конечно, лучше лихого “набекрень” и на “авось” (“в коммуне остановка”, с винтовкой по пути) и вполне может работать в “геометрии” рыночного, правового пространства. Но и ему не мешает включить в себя “лобачевские” парадоксы, да и “высший ум” религиозного абсолюта, предлагаемые христианской мыслью, и прежде всего в наиболее практически-радикальном ее варианте федоровского “всеобщего дела”. Ведь имеет-то он дело с такой противоречивой, несовершенной, но вместе неистребимо алчущей идеала реальностью, как человек, которого не гармонизировать, конечно, устранением эксплуатации и социально-го неравенства, как полагали коммунистические утописты, но не

упокоить рынком, правовым порядком и культурой только. В противном случае наш “эвклидов ум” окажется причастен к созданию еще одной утопии, утопии всеобщего потребительского общества (да, но потребление имеет предел в ресурсах, и они будут все истощаться) и единообразной, благополучной “постистории”. Известный ныне Фукуяма вздыхает о скуке такого благополучия, но что-то слабо верится в его водворение.

В каждом времени есть такое преобладающее умо- и сердценастроение, которое кажется наиболее верным, “прогрессивным”, выстраданным в ошибках прошлого. Чем окончился прошлый и начался новый век? Глобальными идеями, теургическими, преобразовательными — и религиозного, и социального плана. Чем он завершается? Полной дискредитацией этих идеалов. И возвращением к элементарному минимуму: дайте нам то, что Европа и Америка давно у себя установили — демократию и свободное предпринимательство, дайте нам просто жить, в достатке, без притеснения, с возможно большим удовольствием и по своей фантазии (для желающих), как это делает средний западный человек. И это — предел мечтаний. Идет реабилитация добротного мещанства, дряхлеющего и пестующего земную жизнь, перед восторженными идеалистами, готовыми положить эту землю на плаху своей идее, реабилитация относительного перед всяческими абсолютами, за которыми встают громады подавления. Но вот уже и это *относительное* возводится в абсолютизм: оно и только оно, все остальное от лукавого. Вместе с коммунистической идеей под подозрение попадают — как вроде типологически ей близкие — любые постановки высших целей, вопрос о каком-то особом смысле жизни (кроме как “для жизни ты живешь”). Все расширяется поле бдительного выискивания “кто виноват?”, изобличаются тонкие соблазны, которые таятся в духе, философии и литературе. И уже “несовместимой со свободой и демократией”, идейной предшественницей соцреализма, “особым тоталитарным ядром”, вокруг которого и в наше время может конденсироваться все зловредно-архаично-консервативное, объявляется даже великая русская классическая литература, по крайней мере в ее ветви от Гоголя до Достоевского. Слишком, мол, много в этой литературе больших букв, метафизической окраски: Бог, Благо, Преображение, которые так легко меняются на Партию и Коммунизм. Да, по части букв, может, и убедительно, а по сути — это еще надо поглядеть... Конечно, либеральное настаивание на имманентном, ясно-практическом, нормально-человеческом вполне по своему законно. Но ведь нетрудно тот же замечательный имманентизм, вражду к религиозному трансценденсу, к вечным и высшим чаяниям, к мысли о первородном греховном несовершенстве человеческой природы (с которым не справиться ни воспитанием “нового человека”, ни правовым обществом) найти не только у многих наших ли-



бералов, но и целиком у совдеповской идеологии, с которой они борются.

Кстати, Аскольдов в известном сборнике "Из глубины" отметил удивительные сопряжения сильных и слабых сторон, добродетелей и ущерба в различных идеологических типах. Да, тут сплетаются гроздя качеств прелюбопытные! Какой-нибудь либерал, гуманист — ну как хорош по своим общественным взглядам рядом с жестким консерватором, да вот первому при этом многое, особенно метафизическое, ну никак невнятно: при своих благородных громогласностях, тоже при большой букве: Личность, Свобода, Право — пошл, самоуверен, онтологически близорук, дальше идеала культурного комфорта не тянет. А второй — с его изъянами — может быть чуток как раз к материям глубинным и горным.

Два экономических и общественных уклада доминировали в мире до последнего времени, соперничали, боролись между собой: капитализм и социализм. За капитализмом маячит четкий фундаментальный неоязыческий выбор, за социализмом — во многом то же, не говоря уже о человекобожеском склонении второго (впрочем, первый, т.е. капитализм, пожалуй, грешит *зверобожием*). Что сейчас по большому счету происходит с Россией? Ее пристегивают к общемировому пространству рынка, капитализма, идеала комфорта как цели жизни временной и смертной. Но комфорт выходит очень для немногих. Чтобы получить его большому количеству в стандартизированном "американском" ассортименте, нам придется согласиться на ту логику, которую мы же сами разоблачали как людоедско-социалистическую: необходимо спокойно претерпеть лишения, пожертвовать собой, может быть, целыми поколениями для детей, внуков и правнуков ради получения будущего достатка и довольствия, который в очередной раз уведется, маня, в даль. Если признать коммунистический "рай на земле" утопией, то и всеобщее потребительское общество в масштабах унифицированной, объединенной Земли — утопия не меньшая, хотя бы по единственной причине, что потребление имеет предел во все истощающихся планетных ресурсах, борьба за которые скорее всего предстоит жесточайшая. Да и недавняя история нас достаточно учит: уберем угрозу глобальной военной катастрофы, силы розни, соперничества, эгоистического самоутверждения, раздирающие смертную природу человека, вырвутся наружу в локальном масштабе, в региональных, межнациональных, межклассовых, межличностных конфликтах и кровопусканиях.

Русские религиозные философы — и В.С.Соловьев, и Н.Ф.Федоров, и Н.А.Бердяев, и С.Н.Булгаков, и С.Л.Франк, и Г.П.Федотов и др., — как правило, все отличались анти-капиталистической, анти-буржуазной, анти-мещанской настроенностью, неприятием мировоззрения индивидуалистического либерализма. Христианский идеал построения Града Божьего, активного обожения, преображения

мира в Богочеловеческом деле стоит в оппозиции к мещанскому неоязыческому идеалу, собирающемуся запереть человека в его после-грехопадном, смертном, пожирающем и самопожирающем состоянии, т.е. по сути в противобожеском выборе. С.Н.Булгаков видел возможность "положительного соотношения" между христианством и социализмом ("Христианство и социализм", 1917): через принятие христианского, а еще лучше — добавим — активно-христианского идеала: социализм освобождается от своего воинствующего атеизма, от человекобожия, обретает высшую онтологическую цель, Богочеловеческое дело, вырывающее его из замкнутого круга мещанских ценностей. Социализм, по мнению С.Булгакова, может исполнить "правду христианства в хозяйственной жизни", по крайней мере на переходных этапах, ведь вызреть и вырастать в лоне исторического, общественного бытия Царствие Небесное будет долго. Целостность "мер социальной политики" социалистического идеала не противоречит христианству: это и социальная справедливость, и преодоление собственнического идолослужения, и отсутствие контрастов бедности и богатства, и право всех трудящихся на все необходимые жизненные права (труд, образование, отдых, лечение), и дух коллективизма (соборности). Ф.М.Достоевский писал о "пресветлом единении во Христе" как нашем "русском социализме", ведущем к Царствию Небесному *не от мира сего* через мир сей, высказывая по-своему главный постулат активно-христианского взгляда. Но для того, чтобы христианство как религия и социализм как общественный уклад не просто сосуществовали рядом, занятые каждый своими задачами, а чтобы христианство давало высшую цель экономической и общественной жизни,— идеалом должен стать не христианский социализм, а активно-христианский социализм.

Вернемся, однако, в настоящий момент. Россия претендует сейчас включиться в мировой регион единого типа хозяйствования и политического уклада. Потери ее пока на этом пути огромны: распад единства страны, отказ от формулированной еще Федоровым геополитической задачи собирания земель и народов, умиротворения ислама, новые типы розни, межнациональной, межрегиональной, развал экономики, обнищание населения, утрата общенациональных ценностей и задач. Среди необъятной по объему работы устройства новой экономики, спасения национальных богатств, материальных и культурных, среди борений партий и интересов, установок и ориентаций нельзя забыть ту главную ценность, те сверхцели глобального, планетарного, онтологического порядка, многие из которых были поставлены Федоровым, которые должны придать необходимую самобытность и устойчивость в бытии нашему национальному целому, стать нашим словом миру. "Философия общего дела" в ряду активно-христианской мысли убеждает в том, что по-настоящему выжить в надежной дальней перспективе для

человека, для народов, для человечества — значит неуклонно *восходить*, и не только к новому уровню комфорта или утилизации природы (тут кстати — и весьма скоро — наступит глухой предел на нынешних мировых путях), но и в самом своем нравственном и субстанциальном качестве, осознав свое религиозно-эволюционное предназначение.

## Литература

1. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. II, М., 1913, (том I вышел в г. Верном в 1906 г.).
2. Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1988.
3. Федотов Г. Эсхатология и культура //Новый град. Париж, 1938. № 13. с.53.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. с.189.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.

## **Н.И.ПИРОГОВ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЖИЗНИ И ВСЕЛЕНСКОМ РАЗУМЕ**

Пирогов Н.И. более известен как ученый, талантливый хирург, педагог новатор, нежели глубоко верующий в Бога философ, "наставник и проповедник русского духа" (1, с.45). Философские представления Пирогова нашли свое наиболее полное отражение в книге воспоминаний: "Дневник старого врача" (2), написанный им в течение последних двух лет его жизни (1879—1881). Эта книга содержит не только автобиографические данные о жизненном пути и творческой деятельности автора, но и многочисленные религиозно-философские размышления о веществе, жизни, силе и разуме, сущности и назначении человека, происхождении и эволюции видов, творческой целесообразности и направленности вселенского прогресса. Эти и многие другие философские размышления Пирогова до недавних пор были знакомы лишь довольно ограниченному кругу специалистов, поскольку они не вписывались в традиционные представления материалистического мировоззрения. Только радикальные преобразования всех сторон нашей жизни на протяжении последних лет позволили уйти от догматического понимания истории развития отечественной мысли во всем многообразии форм ее проявления.

В предлагаемой вниманию читателя статье предпринята попытка философского осмысления идей Н.И.Пирогова и дальнейшего их развития в теоретических исследованиях других русских мыслителей.

Исходным постулатом философских размышлений Пирогова является признание им вечного существования вещества, жизни, силы, разума в их органической связи друг с другом.

В своих представлениях о веществе Пирогов придерживался атомистической теории, но понимал ее своеобразно. По его мнению, это учение не помогает человеку раскрыть многие тайны вещества, оно не объясняет, как безграничное и бесформенное вещество "... само по себе, как-то случайно делается ограниченным и оформленным..." (2, с.14). Особое раздражение вызывало у Пирогова непомерное преклонение естественнонаучного материализма перед атомом как конечной, неделимой и непроницаемой частицей вещества.

Пирогов полагал, что существуют мелкие, эфирные частицы вещества, которые обладают свойством проницаемости. На этом представлении о проницаемости мельчайших эфирных частиц построена вся натурфилософия ученого. Наличие этого свойства — необходимое условие проявления силы жизни и вселенского разума.

Пирогов не только критически оценивал недостатки атомистической теории строения вещества, но и выражал свое несогласие с господствовавшими в его время убеждениями о возможности объяснить содержание понятия жизни с чисто материалистических позиций. Видный историк русской философии В.В.Зеньковский подчеркивал, что “неудовлетворительность чистого материализма стала Пирогову еще яснее, когда он пришел к убеждению о невозможности свести понятие жизни к чисто материалистическому объяснению” (3, с.348). Жизнь, согласно Пирогову, представляет собой неотъемлемый атрибут бытия. Он сравнивает жизнь с океаном, “Я представляю себе... беспредельный, непрерывно... текущий океан жизни, бесформенный, вмещающий в себе вселенную, проникающий во все ее атомы, непрерывно группирующий их, снова разлагающий их сочетания... и приспособляющий их к различным целям бытия” (2, с.15—16). В конечном итоге Пирогов приходит к выводу, что в веществе действует жизненная сила. Эта сила проявляется в мельчайших эфирных элементах вещества. Именно она приспособливает все механические и химические процессы к выполнению определенных функций. Наличие этой силы делает возможным существование многообразных форм вещества различной величины. Пирогов подчеркивает, что он не знает жизненной силы без ее проявления в веществе. Проявление этой силы в веществе определяет всеобщую одушевленность природы. Под влиянием жизненной силы атомы, группируясь в одно целое, образуют живые организмы. Но сама по себе группировка атомов в органические формы “... не могла их сделать... способными ощущать, хотеть, сознавать, если бы в них не была вложена способность к ощущению и сознанию” (2, с.14). Таким образом, эта способность привнесена в вещество извне. Эти взгляды развил в дальнейшем русский религиозный философ П.А.Флоренский (1882—1943), который утверждал, что вся природа одушевлена, вся жива, в целом и в частях.

Пирогов высказывал нетрадиционные суждения и в отношении господствовавших в его время взглядов на закономерности развития жизни. Он критически относился к дарвиновской теории эволюции. Отдавая должное гениальности ее творца, он категорически выступал против отрицания божественного начала в образовании видов. Именно божественное начало, по Пирогову, и придает эволюционному развитию целесообразную направленность. Пирогов видел в закономерностях жизни предопределенность. По его мнению “... все, что случается, должно было случиться, и не быть не могло” (2, с.189).

Идеи Пирогова о предопределенности и целесообразности развития видов получили свое дальнейшее развитие в исследованиях Н.Я.Данилевского (1822—1885), Н.Н.Страхова (1828—1896), которые в полемике с дарвинизмом опирались на телеологию.

Наиболее значимы рассуждения Пирогова о вселенском разуме и его проявлении в сущности человеческого “Я”.

Учением о вселенском (мировом) разуме Пирогов порывает с прежним пониманием бытия, связанного с веществом, и развивает новое его понимание. Вселенский мир — проявление одного всюду проникающего и всем управляющего мирового начала, которое он называет то мировой мыслью, то вселенским разумом, то жизненной силой, которым приписывает такие свойства человеческого ума как премудрость и плановость. Мировая мысль, по мнению Пирогова, есть нечто неопределенное, бесформенное, действующее в силу необходимости, и в то же время она иногда вещественна. Таким веществом — носителем мировой мысли — являются уже упомянутые одухотворенные, мельчайшие эфирные атомы, которые являются также основой одухотворения всей природы.

Гипотеза Пирогова о мировой мысли, одухотворяющей материю и создающей жизненные процессы — это пантеистическое воззрение, согласно которому мировая мысль главенствует над материей, не являясь ее специфической функцией. “Главная суть вселенной, несмотря на всю ее беспредельность и вечность, есть проявление творческой мысли и творческого плана в веществе (материи)” (2, с.179). Он считал, что мировая мысль, проникая в атомы в виде духа, эфира, группируя их в определенную форму, создала мозг как орган мышления. Мозг есть орган мысли, ее вместилище. Мышление человека невозможно без колебаний атомов, составляющих наш мозг.

Следствием существования мировой мысли является мировое сознание, которое сделалось “... индивидуальным посредством особенного механизма, заключающегося в ... нервных центрах” (2, с.21). Пирогов подчеркивал, что “мозг есть исключительно орган индивидуального сознания; мышление же наше зависит от мозга настолько, насколько он есть орган слова и ощущений, приносимых различными органами” (2, с.79) человеческого тела. Он утверждал, что рефлексы возникли из суждений, т.е. мысли, а само мышление человека “есть коллективная способность и потому должно быть функцией различных гистологических элементов мозга” (2, с.35).

Вселенский разум проявляется в сущности человеческого “Я”, которое, согласно взглядам Пирогова, есть “свод” (ensemble) ощущений в течение земного бытия человека. Этот свод ощущений известным образом регулируется со стороны высшего духовного начала. Развивая эту мысль далее, Пирогов уточняет определение нашего “Я” — это “сознательное понимание присущего нам ощу-



щения бытия, т.е. своей личности" (2, с.90). Самосознание, по Пирогову, — это и есть человеческое "Я".

Пирогов выражал свое несогласие с представлениями тех материалистов, которые сводили суть нашего "Я" к колебаниям мозговой ткани, к результатам функционирования химических и гистологических элементов. Наше "Я" — результат проявления вселенского разума, действующего по тем же законам, которые присущи человеческому разуму, но не стесненные человеческой сознательной индивидуальностью.

Далее Пирогов пытается рассмотреть вопрос о взаимоотношении нашего "Я" с жизненной силой. «Начало жизни, жизненная сила, дух бытия... не имеют своего "Я"; оно не может иметь индивидуально-человеческого сознания; оно — общее; но, направляя силы и элементы к формированию организмов, это организующее начало жизни становится самоощущающим, сознающим, племенным или личным. И в каждой животной особи кроме сознания (более или менее ясного) личности, существует еще сознание племенное, а в людях, кроме племенного "Я", есть еще и общечеловеческое» (2, с.79—80). Все эти различные виды сознания — суть олицетворение мировой мысли (2, с.80).

"Я", согласно взглядам Пирогова, является только небольшим и своеобразным проявлением вселенских действий жизненного начала, которое способно существовать и без участия мозговой мякоти (2, с.18). Развивая эту мысль, Пирогов подчеркивает, что "высшая мировая мысль, избравшая своим органом вселенную, проникая и группируя атомы в известную форму, сделала и мой мозг органом мышления" (2, с.19).

Важной частью философских взглядов Пирогова является утверждение о существовании Верховного разума и Верховной воли Творца (Бога). Верховный разум — это божественный разум, который во много раз превосходит разум человека. Если индивидуальный разум человека — олицетворение вселенского разума в актах сознания, то вселенский разум — олицетворение божественного разума. Благодаря божественной воле, Верховный разум сотворил природу, материю, которые зависят от Бога, Бог же от материи — независим.

Материя в целом и мозг отдельного человека служат лишь органами вселения и обособления Верховного разума. "Верховный разум и Верховная воля Творца, — согласно взглядам Пирогова, — проявляемые целесообразно, посредством мирового ума и мировой жизни, в веществе — вот *nec plus ultra* (высшая точка, вершина — А.Ш.) человеческого ума, вот то прочное и неизменное, абсолютное начало, далее которого нельзя идти положительному уму, не сбившись с толку и пути" (2, с.180). Верховный разум создал животных и человека, его ум и веру. "Если Верховный разум Творца за благо рассудил произвести человеческий род от обезьяны, то несомненно

вера в человеке развилась постепенно в течение веков, из грубых чувственных представлений, взятых им из окружающей природы" (2, с.193).

Пирогов считал, что Верховный разум и Верховная воля Творца делаются доступными для нас в лице Богочеловека" (2, с.197), который просветил людей-христиан своим учением. Богочеловек — это "начало" или "олицетворение" — неминуемая потребность человеческого духа. Богочеловек — это идеал, при помощи которого мировой разум просветил человечество христианством. Пирогов подчеркивал, что признать Бога только умом недостаточно для верующего человека, так как это не может дать успокоения мятущейся душе. Другое дело "веровать", что среди нас жил Бог — спаситель, испытавший на себе муки и радости этой жизни" (2, с.198). Так Пирогов осмысливает Христа в жизни человечества. Однако ученый критически относился к обрядовой стороне современного ему христианства и, в частности, православия, их догмам. Он стремился познать цель и смысл человеческой жизни не с позиций догматического православия, а с позиций обыденного и научного психологизма. В отношении к пониманию сущности Бога во взглядах Пирогова выявляются противоречия: то для него Бог личный и сверхприродный Богочеловек (христианский теизм), то Бог выступает как главная безличная сила (вселенский разум), присущий природе и космосу (пантеизм). Пирогов постоянно колеблется между христианством и пантеизмом восточного типа, приближаясь к восточному представлению об абсолюте, который получил дальнейшую трансформацию и развитие в широко распространенных в конце XIX — начале XX в. учениях теософии.\* Сам Пирогов характеризует свою позицию в учении о Боге как рациональный эмпиризм, поскольку он апеллирует в своих исследованиях к науке и разуму.

Учение Пирогова о вселенском разуме и нашем "Я" венчает его размышления о загробной жизни. Он верил в загробную жизнь, и эта вера придавала оптимизм его мировоззрению. По его мнению, в загробном мире сохраняют свое существование не только душа, но и эфирные атомы, которые во время жизни человека были носителями мысли как части мировой жизни. В учении Пирогова удивительно сочетаются вера в Бога с научным анализом христианства и с нравственной критикой церковного догматизма и форм обрядности.

Религиозно-философские взгляды Пирогова создавались в период углубления кризиса Православной церкви, обусловленного успехами научного знания и развитием светской философии. Некоторые философы, например П.А.Флоренский и С.Л.Франк стремились укрепить православие с помощью представлений о целостном

---

\* Эти проблемы разрабатывали Е.П.Блаватская, Н.К. и Е.И.Рерихи, А.Белый и др.

мировоззрении как синтезе веры и знания. Некоторые положения философского миропонимания Пирогова созвучны идеям выдающегося теоретика космонавтики К.Э.Циолковского, который как и Н.И.Пирогов, считал, что существует могущественный космический или всемирный разум, играющий важную роль в преобразовании Вселенной и в совершенствовании жизни Вселенной. "Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения есть только голос вселенной", — пишет К.Э.Циолковский. Он признает вечность существования чувств у атомов и у Вселенной, что роднит его взгляд с идеей одухотворения атомов в учении Н.И.Пирогова.

Все это показывает, что сравнительный анализ религиозно-философских взглядов Н.И.Пирогова и их преемственной связи с исследованиями других отечественных мыслителей имеет важное значение для понимания эволюции русской духовной культуры и творческой мысли второй половины XIX и первой половины XX в.

### Литература

1. Брежнев А.П. Пирогов. М., 1990.
2. Пирогов Н.И. Соч. Т.2. Дневник старого врача. Киев. 1916.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 1956.

**А. П. КРОПОТКИН:**

**“ПОПЫТКА ВЫРАБОТКИ НОВЫХ ФОРМ ЖИЗНИ”**

Среди мыслителей, традиционно объединяемых в последние годы в направление “русский космизм”, имя князя П.А.Кропоткина, как правило, не встречается. Это трудно объяснить, ибо и по годам своей жизни (1842—1921), и по пафосу своего творчества П.А.Кропоткин очень близок к русским космистам, во всяком случае, к представителям так называемого естественнонаучного его течения. Хотя при этом П.А.Кропоткин своеобразен и неповторим. Замысел и основные идеи его творчества грандиозны: ученым предложен новый взгляд на мир, на историю и принципы деятельности людей. Им предпринята дерзкая попытка выработать синтетическую философию, охватывающую Вселенную во всем ее целом. Его миросозерцание — это миросозерцание естествоиспытателя, основанное на механическом понимании явлений, охватывающем всю природу, включая и жизнь человека. Его метод исследования — это метод естественных наук, с помощью которого обобщения, полученные индуктивно-дедуктивным путем прикладываются к оценке человеческих учреждений и обществ на естественнонаучной основе. Это дает возможность охватить в синтетической философии все явления природы, включая и человеческую жизнь, и экономические, политические, нравственные проблемы (см. (1)).

Разумеется, в краткой статье нельзя объять и хоть как-то оценить все огромное многообразие творческого наследия П.А.Кропоткина. Поэтому остановимся на анализе лишь одной из идей, правда, занимающей центральное место в творчестве ученого — становлению его эволюционно-биологических представлений и их воздействию на целостность всей создаваемой концепции.

П.А.Кропоткин поставил себе цель создать своего рода синтетическую теорию, которая бы позволила описать все многообразие природного и социального мира, основываясь на общем начале — эволюционной идее, позволяющей объяснить развитие как природы, так и общества с единых научных позиций.

Размышляя о дарвиновском понимании борьбы за существование как фактора эволюции, П.А.Кропоткин обратил внимание на статью известного дарвиниста Т.Гексли, появившуюся в 1888 г. в английском журнале “Nineteenth Century”: “Борьба за существование: программа”, где автор изображал жизнь животных как отчаян-

ную борьбу каждого против всех. Подобная позиция вызвала резкое возражение П.А.Кропоткина в начале серии статей в том же журнале, а затем в книге (2).

С точки зрения Кропоткина, Гексли неправильно интерпретирует дарвиновское положение о борьбе за существование только как конкуренцию. Дарвин ввел термин "the struggle for existence" для того, чтобы объяснить причины преобразования видов в природе, вычленив природную силу, вызывающую такие последствия. Однако это понятие он трактовал в самом широком смысле, как некую метафору. "Я должен предупредить,— писал Дарвин,— что применяю этот термин в широком и метафорическом смысле, включая сюда зависимость одного существа от другого, а также включая (что еще важнее) не только жизнь одной особи, но и успех ее в оставлении после себя потомства" (3, с.316). Ограничившись таким широким пониманием этого ключевого термина своей концепции, Дарвин в неявной форме объединил несколько совершенно различных процессов, имеющих неравноценное значение в том числе и для эволюции. Классификации различных форм борьбы за существование Дарвин не предложил. Это вело к тому, что он сам и его последующие ученики и интерпретаторы не всегда были достаточно последовательны в трактовке мысли о метафоричности "борьбы за существование", в ряде случаев выделяя лишь какую-нибудь одну ее форму, вкладывая разный конкретный смысл в это выражение. Дарвин специально не ставил вопросов о взаимопомощи как факторе эволюции наряду с борьбой за существование. Хотя в своих трудах он указывал на реальность взаимопомощи у животных и растений и выделял важную эволюционную роль коллективных действий.

Интерес П.А.Кропоткина к идее взаимопомощи как фактора эволюции возник, как он сам отметил, после его ознакомления с лекцией зоолога К.Ф.Кесслера "О законе взаимопомощи", прочитанной на съезде русских естествоиспытателей в январе 1880 года (4, с.124—136). По мнению Кесслера, помимо закона Взаимной Борьбы в природе существует закон Взаимной Помощи, который для успешности борьбы за жизнь, и в особенности для прогрессивной эволюции видов, играет гораздо более важную роль, чем закон Взаимной Борьбы. Это предположение, которое в действительности явилось лишь дальнейшим развитием идей, высказанных самим Дарвином, показалось П.А.Кропоткину настолько правильным и имеющим такое громадное значение, что, ознакомившись с ним в 1883 г., он начал собирать материалы для дальнейшего развития этой идеи.

В книге "Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса" представлен обширный материал, иллюстрирующий существование различных форм кооперации у колониальных насекомых, птиц и млекопитающих. Рассматривая эту проблему, Кропоткин подчеркивал, что Дарвин, говоря о метафорическом

значении термина "Борьба за существование", отмечал: наиболее приспособленными часто оказываются не те, кто физически сильнее, или ловчее других, а те, кто лучше умеет соединяться и поддерживать друг друга ради блага всего своего сообщества. Те сообщества, которые содержат наибольшее количество сочувствующих друг другу членов, будут более других процветать, оставят наибольшее количество потомков. Это происходит потому, что у животных, ведущих коллективный образ жизни, появляется больше возможностей для лучшего выживания вида. Возникают условия для выращивания потомства с меньшими энергетическими затратами. Начинает эффективно функционировать механизм поддержания оптимальной численности вида при падении рождаемости в экстремальных ситуациях среды обитания, при миграциях и т.д.

Резюмируя многочисленные факты взаимопомощи у беспозвоночных, муравьев и пчел, птиц, млекопитающих, П.А.Кропоткин констатировал, что прежде всего ни один натуралист не усомнится в том, что идея о борьбе за существование, проведенная через всю органическую природу, представляет величайшее обобщение. Жизнь есть борьба, и в этой борьбе выживают наиболее приспособленные. Но если поставить вопросы, каким оружием ведется эта борьба и кто в этой борьбе оказывается наиболее приспособленным, то ответы на эти вопросы будут совершенно различны, смотря по тому, какое значение будет придано двум различным сторонам этой борьбы: прямой борьбе за пищу и безопасность между отдельными особями и той борьбе, которую Дарвин назвал "метафорической" борьбой в переносном смысле, т.е. борьбе против неблагоприятных обстоятельств, очень часто совместной. Таким образом, с точки зрения Кропоткина, широкое понимание термина "борьба за существование" вполне включает в себя взаимопомощь и взаимоподдержку как один из эффективных инструментов борьбы за лучшее будущее, реальный фактор эволюции.

Избегайте состязания! — призывает ученый. Оно всегда вредно для вида, и у вас имеется множество средств избежать его. Таково стремление природы, не всегда ею осуществимое, но всегда ей присущее. Таков лозунг, доносящийся до нас из кустарников, лесов, рек, океанов. А потому — объединяйтесь, практикуйте взаимную помощь. Она представляет самое верное средство для обеспечения наибольшей безопасности как для каждого в отдельности, так и для всех вместе, она является лучшей гарантией для существования и для прогресса, физического, умственного, нравственного.

Вот чему учит нас Природа, и этому ее голосу внимают все те животные, которые достигли наивысшего положения в своих классах.

Однако, если взаимная помощь выступает как эволюционная сила в развитии сообществ животных, то не является ли она таковой и в функционировании человеческого общества? Этот вопрос ло-



гично встает перед исследователем, и он пытается дать на него ответ, рассматривая историю развития человеческой цивилизации под этим углом зрения.

Ответ оказывается положительным. П.А.Кропоткин анализирует проявления взаимопомощи у дикарей, у варваров, в средневековые и в современном обществе и приходит к выводу: взаимопомощь присутствует на всех этапах развития человеческой цивилизации и является двигателем прогресса.

Кропоткин критикует классическое гоббсовское представление о том, что естественное состояние людей — постоянная борьба между собой под влиянием “звериной природы”.

С точки зрения Кропоткина, прав Дарвин, который в общественных, коллективных проявлениях человека видел главную деятельную силу его дальнейшего развития. Первобытный человек отождествляет свое собственное существование с жизнью своего рода. Две основные этические стратегии человека — отношения в пределах рода и отношения вне его — проходят через всю историю. Родовой строй в течение многих тысячелетий служил для объединения людей, хотя в нем и не имелось решительно никаких властных рычагов, чтобы сделать его принудительным.

Новая форма объединения, основанная на земельном начале — деревенская община — была вызвана к жизни общественным творчеством человека. Кропоткин убежден, что нет ни одной расы, ни одного народа, которые не прошли бы в известном периоде своего развития через деревенскую общину. Подобная позиция противостоит широко распространенному мнению, согласно которому деревенскую общину в Европе старались представить порождением крепостного права. Кропоткин утверждает, что община сложилась гораздо раньше крепостного права, представляя собой естественное перерождение родовой организации. Деревенская община являлась союзом семей, считавших себя происходящими из общего корня и владевших сообща землей. Частная собственность на землю или “вечное” владение землей были так же несовместимы с основными понятиями и религиозными представлениями деревенской общины, как ранее они были несовместимы с понятиями родового быта. Потребовалось продолжительное влияние римского права и христианской церкви, чтобы адаптировать варваров к частной земельной собственности. Деревенская община, пришедшая на смену родовому строю, была основана на понятии об общей территории. Эта форма организации позволила варварам выжить, не разбившись на отдельные семьи, которые неизбежно погибли бы в борьбе за существование.

Феодализм, с точки зрения Кропоткина, не повлек за собой разложения деревенской общины. Хотя правителям-феодалам и удалось наложить ярмо крепостничества на крестьян и присвоить себе права, которые раньше принадлежали деревенской общине

(подати, налоги на наследство и браки), крестьяне удержали за собой два основных общинных права: общинное владение землей и собственные суды.

Ни один период истории не служит лучшим подтверждением созидательных сил народа, чем время, когда укрепленные деревни и торговые местечки, эти своего рода “оазисы в феодальном лесу”, начали освобождаться от власти феодалов и медленно вырабатывать будущую организацию города (X—XI вв.). Это определялось тем, что при постоянно возраставшем разнообразии в занятиях, ремеслах, искусствах, увеличении торговли с другими странами требовалась новая форма единения, которой не давала деревенская община. Это новая форма организации выразилась в формировании *гильдий*.

Гильдейские братства являлись дальнейшим развитием тех же коллективистских начал, проявления которых наблюдались в родовом строе и в деревенской общине. В статусах гильдий закладывалось, что в гильдии должны господствовать общие братские чувства, перечислялись общественные обязанности “братьев”. В гильдии все признавались равными, все сообща владели собственностью. Кропоткин считает, что гильдии отвечают глубоко укорененной потребности человеческой природы. Гильдия была ассоциацией для взаимной поддержки делом и советом во всех обстоятельствах и во всех случаях жизни. Одновременно она была организацией для утверждения правосудия на основе человеческого братского элемента, вместо элемента формального, являющегося характерной чертой государственного вмешательства.

Задача состояла в том, чтобы найти форму объединения различных гильдий и союзов деревенских общин. Этой формой организации стал свободный средневековый город. Город того времени не был централизованным государством. Он был разделен на ряд кварталов, где каждый представлял известный род ремесла и торговли. При этом кварталы были независимы.

Средневековый город являлся двойной федерацией: домохозяев, объединенных в земельные союзы — улицу, квартал и т.д. — и отдельных личностей, объединенных в гильдии, согласно профессиям. Первая федерация — плод деревенско-общинного происхождения городов, вторая — профессиональной дифференциации, вызванной новыми условиями. Подобным образом организованный город являл собой попытку более широкого, нежели в деревенской общине, объединения для целей взаимной поддержки, производства и потребления, общения, не налагая при этом на людей оков государства, но представляя наоборот полную свободу для проявления творческого созидательного начала. Каждый из этих городов был плодом собственного роста, формируясь эволюционно, но не организовываясь по заранее намеченному плану. Средневековая гильдия, являющаяся одной из ведущих составляющих города, не была

корпорацией граждан, поставленных под контроль государственных чиновников. Она была союзом всех людей, объединенных данным производством или иной сферой деятельности. При этом она имела собственную юрисдикцию, собственную военную силу, собственные собрания, традиции, сношения с другими гильдиями, т.е. она полностью и автономно охватывала всю жизнь представляемого союза.

С точки зрения Кропоткина, средневековые города оказали громадную услугу всей европейской цивилизации. Они помешали Европе дойти до уровня теократических и деспотических государств, которые создались в древности в Азии. Они дали ей разнообразие жизненных проявлений, уверенность в себе, силу инициативы и огромную моральную и интеллектуальную энергию.

Причина гибели вольных городов, по Кропоткину, в том, что, отделившись от крестьян-земледельцев и лишившись их поддержки, города не смогли устоять против насилия зарождающихся королевств и царств. Идея свободы и федерализма, которая преобладала в эпоху освобождения городов и легла в основание этих вольных объединений, была заменена на представление о том, что спасение людей — в централизации государства, подчинении полубожественной власти одного или немногих. С позиций новой идеологии никакая власть не может быть чрезмерной, никакое убийство чересчур жестоким, если дело идет об "общественной безопасности". В таких условиях федеральное начало катастрофически теряло свою силу. Римская идея победила, и централизованные военные государства нашли себе в городах готовую добычу.

Характеризуя ситуацию, сложившуюся в мире в результате его межгосударственного раздела и передела, Кропоткин отмечает, что государства, сложившиеся в Европе, систематически уничтожали учреждения, в которых находило выражение стремление людей к взаимной поддержке. Поглощение всех общественных отправлениях государством благоприятствовало развитию необузданного эгоизма. По мере того, как обязанности граждан по отношению к государству умножались, граждане освобождались от обязанностей по отношению к друг другу. В результате торжествует убеждение, что каждый может и должен добиваться своего счастья, не обращая никакого внимания на чужие беды. Наука громко провозглашает, что борьба каждого против всех составляет руководящее начало природы вообще и человеческих обществ в частности. Именно результатом этой борьбы, утверждает биология, явилось прогрессивное развитие животного мира. Политэкономы в своем наивном невежестве рассматривают успехи современной промышленности и механики как "поразительные" результаты влияния того же начала. И все же в этих условиях, как показывает Кропоткин, поток взаимной помощи и поддержки не иссяк. Ибо нравственный прогресс человеческого рода, если рассматривать его с широкой точки зре-

ния, представляется ученому постепенным распространением начал взаимной помощи от первобытного рода к нации и к союзам народов все более и более обширным, пока, наконец, эти начала не охватят все человечество без различия вер, языков и рас.

Несмотря на несколько столетий государственных мероприятий с целью искоренения деревенской общины, она в различных редуцированных формах продолжает существовать. Живы обычаи, традиции, в широком смысле "идеология" крестьянских общин. Кропоткин приводит примеры сохранения общинного землевладения в современных ему государствах. Так, например, в Швейцарии широкое распространение получила сельскохозяйственная кооперация. Обычное явление представляли союзы из 10—30 крестьян, сообща покупающих луга и поля и сообща обрабатывающих их, а молочные товарищества для продажи молока и сыра были организованы по всей стране.

С точки зрения общественной экономики все эти крестьянские усилия, конечно, не представляют большого значения. Но с нравственной стороны, по Кропоткину, их значение громадно. Они доказывают, что даже при системе господствующего необузданного индивидуализма земледельческие массы благоговейно хранят полученные ими традиции взаимной помощи, и как только государства ослабляют железные законы, посредством которых они разорвали все связи между людьми, эти узы тотчас возобновляются. Много внимания уделяет П.А.Кропоткин развитию рассматриваемой тенденции в России. По его мнению, первые 25 лет после 1861 года наблюдалось стремление к установлению личной земельной собственности в пределах деревенской общины. С 80-х же годов сформировалась оппозиция личному владению землей, началась замена личной собственности на общинное владение. Такое движение шло вразрез с существующими экономическими теориями, согласно которым усиленная обработка земли несовместима с общинным землепользованием. Факты того времени свидетельствовали, что деревенская община способствовала введению различных усовершенствований в области земледелия и деревенской жизни в целом. Так, широкое распространение в России молотилок, значительно увеличивших производительность труда в сельском хозяйстве, явилось результатом деятельности крестьянских товариществ, которые могли позволить себе купить сравнительно дорогую машину, чего не мог сделать один крестьянин.

В России кооперация как в сельском хозяйстве, так и в промышленности, по мнению Кропоткина, выросла эволюционно, естественным образом, оказалась унаследованной от былых времен. Ибо общительность, взаимоподдержка, взаимопомощь, проходя через века, выступают как лучшее оружие для борьбы за существование и в животном, и в человеческом мире.

Таковы вкратце, но максимально приближенно к оригиналу, основные идеи синтетической эволюционной концепции П.А.Кропоткина. Взаимопомощь в его понимании — крупная, но не единственная деятельная сила эволюции. Рядом с ней существует и самоутверждение личности как элемент прогресса. Однако значение личности в истории хорошо известно. О другой же деятельной силе — взаимопомощи — как правило, забывают. Сравнить эти две силы можно, только хорошо изучив каждую. И вот, проведя это сравнительное исследование, специально изучив взаимопомощь как фактор эволюции, П.А.Кропоткин приходит к выводу о преобладающем влиянии взаимной помощи как двигателя прогресса. Ибо, по мнению ученого, именно практика взаимной помощи и ее последовательное развитие создали самые условия общественной жизни. Периоды, когда нравы и обычаи, имевшие целью взаимную помощь, достигали своего высшего развития, утверждает он, всегда были периодами величайшего прогресса в области искусств, промышленности, науки. Это основная прогрессивная тенденция развития человеческой цивилизации.

На этой стержневой идее построено все дальнейшее творчество П.А.Кропоткина. На этой основе покоится разработанное им учение об эволюционном происхождении нравственных норм. В практике взаимной помощи мы находим, считает исследователь, происхождение наших нравственных, этических представлений. Именно взаимная помощь, а не взаимная борьба, играет главную роль в этическом развитии человечества (5).

На этих идеалах основываются социально-политические воззрения ученого, одного из создателей и ведущих теоретиков концепции анархо-коммунизма. Ключевые идеи анархизма, по Кропоткину — стремление к обществу безгосударственного общежития, минимизация функций государства и расширение автономии нравственной личности, идея равенства и коллективной собственности на орудия и средства производства (5).

Какова же историческая судьба основных идей и идеалов П.А.Кропоткина? Она воистину трагична. Многие его мысли оказались окарикатурены, шаржированы. Многие сведены к своей прямой противоположности.

Очень характерна для искажения представления Кропоткина о коммунизме и реальная практика "строительства" коммунизма в СССР. П.А.Кропоткин, возражая против марксовой модели государственного коммунизма, считал, что коммунизм — это *безгосударственное* общество, созданное на основе естественно, эволюционно вызревшего союза деревенских общин, производственных артелей, других ассоциаций людей по интересам. Основной особенностью коммунизма должно быть полное отсутствие наемного труда. Ибо наемный труд — это ведущая отличительная особенность капитализма. Самая большая услуга, которую будущая революция

сможет оказать человечеству, считал Кропоткин, будет заключаться в том, чтобы создать такое положение вещей, где всякая форма наемного труда станет невозможной и неосуществимой. Коммунизм — это самоорганизация, самоуправление, инициатива, саморегуляция людей на основе принципов эволюционной этики. В реально осуществленной модели коммунизм оказался отождествленным со сверхцентрализованным, унитарным, тоталитарным государством, в котором наемный труд в условиях полного отсутствия частной собственности стал всеобщим.

Констатируя это диаметрально расхождение представлений ученого и реальностей жизни, можно сказать, что отнюдь не П.А.Кропоткин повинен в этом. Но поставим перед собой гипотетический вопрос: а получилось бы то общество, о котором мечтал Петр Алексеевич, если бы удалось на все 100% реализовать его теоретические установки? Это ответственный вопрос и понятно, что однозначно ответить на него положительно или отрицательно невозможно. Слишком много здесь взаимодействующих факторов. Слишком разнятся оценки взглядов самого П.А.Кропоткина. Есть ученые, которые считают Кропоткина последовательным дарвинистом, свое учение о взаимопомощи как факторе эволюции развивающим далее воззрения Дарвина. Среди них — М.А.Мензбир, С.Л.Соболь, Н.В.Тимофеев-Ресовский (6). Имеется и противоположная позиция, согласно которой взгляды Кропоткина — прекрасная и убедительная критика дарвинизма. Представители этой позиции — Л.С.Берг, Р.Уилер (7).

Дж.Б.С.Холдейн, Б.Л.Астауров и В.П.Эфроимсон, высоко оценивая линию нарастания социализации и гуманизма, проходящую через произведения Кропоткина, считают, что раскрытие естественноисторических корней происхождения морали и нравственности является настоящим требованием нашего времени (8).

Я.М.Галл полагает, что суждения Кропоткина о борьбе за существование не подтвердились развитием науки и в настоящее время представляют только исторический интерес (9, с.28).

И все же, несмотря на такой разноречивый взгляд и подходов, можно взять на себя смелость утверждать, что теоретическая концепция Кропоткина несет в себе значительный элемент утопизма, а потому жизненно невоспроизводима. Тонко подметив, что в становлении и эволюции жизни и общества взаимодействуют два как бы взаимоисключающих элемента: конкуренция и кооперация, ученый подробно охарактеризовал второй, впечатлился им и, к сожалению, как это часто случается в истории развития идей, в итоге в определенной мере абсолютизировал его.

Ныне совершенно ясно, что взаимопомощь, альтруизм никоим образом нельзя сбрасывать с весов эволюционно-экологического гомеостаза (10). В привлечении внимания к этому фактору, в выяв-



лении его созидательной роли в эволюции — несомненная заслуга П.А.Кропоткина.

Однако в современном биологическом познании к настоящему времени накоплен и большой фактический материал об эволюционной роли процессов конкуренции (см.(9)).

Можно ли как-то совместить эти два противоположных начала? И вот здесь, как представляется, взгляды Кропоткина дают новое и весьма перспективное решение. Сам П.А.Кропоткин, о чем уже говорилось выше, неоднократно высказывал мысль, согласно которой широкое понимание “борьбы за существование” включает в себя и фактор кооперации, сотрудничества, и фактор конкуренции, состязательности, соревнования.

В разработке современных представлений теории организации, начиная с работ А.А.Богданова (11), показана объективная возможность существования различных типов организации. Наличие, в частности, организации централистического, субординационного, вертикального плана, где нижестоящие компоненты включаются в состав вышестоящих — и организации скелетного, координационного, горизонтального плана, где составляющие множество элементы взаимодействуют на равных, находясь в отношениях взаимозависимости и взаимоопределения друг друга.

Однако при этом вполне возможен и вариант совмещения этих двух планов организации, где внешние централистские контуры организации вполне предполагают относительную независимость и взаимосвязи по горизонтальному принципу среди составляющих их элементов.

По этому пути поиска и утверждения правовых регулятивов в организации государства, исходя из интересов каждого его единичного члена, давно уже пошли современные западные демократические режимы. Перед этой задачей стоят государства, в которых в прошлом преобладал централистический принцип организации.

В этих условиях представления П.А.Кропоткина о создании общества на основе сельскохозяйственных союзов, производственных артелей, других ассоциаций людей по интересам, организации города в условиях максимального развития инициативы всех членов союза, местного самоуправления на фоне минимизации централистских функций государства с ориентацией на принципы ненасильственного сосуществования становятся жгуче актуальными и современными. Ибо в них прослеживается наличие объективной тенденции такого развития бытия на различных уровнях его эволюции.

“С того момента, как мы начинаем стремиться создать синтетическую мировую философию, включая сюда жизнь общества,— писал П.А.Кропоткин,— мы неизбежно приходим не только к отрицанию силы, которая управляет Вселенной, не только к отрицанию бессмертной души или особой жизненной силы, но приходим также

к тому, что мы должны низвергнуть третий фетиш — государство, власть человека над человеком “ (5).

Резюмируем сказанное. Несмотря на утопизм и несбыточность общей концепции П.А.Кропоткина, многие его идеи значительно опередили свое время. Среди них — поиск идеала общественного устройства на основе изучения природы человека, понимание альтруизма как ведущего фактора эволюционного развития, критика ограниченности организации государства лишь на основе принципа иерархической централизации; развитие идеи самоуправления, самоорганизации на основе идеала самоуправляющихся общин; понимание необходимости эволюционного вызревания процессов и явлений в противовес революционному волюнтаризму.

Лишь сейчас, на рубеже XXI в., мы начинаем по-настоящему осознавать эти идеи, кладем их в основание нового жизнепонимания и жизнеобъяснения.

## Литература

1. Кропоткин П.А., Этика. М., 1991.
2. Кропоткин П.А., Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. СПб.: Знание, 1907.
3. Дарвин Ч. Происхождение видов. Соч., т. III, М.—Л., 1939.
4. Кесслер К.Ф. О законе взаимопомощи // Труды Спб. общ. естествоиспытателей, 1880, II, I, С. 124—136.
5. Кропоткин П.А. Современная наука и анархия. Пб., М., Голос труда, 1920.
6. Мензбир М.А. П.А.Кропоткин как биолог // Петр Кропоткин. М., 1922, С. 99—108; Соболев С.Л. Г.Бейтс и его книга “Натуралист на реке Амазонке”. М., 1958.; Тимофеев-Ресовский Н.В. Структурные уровни биологических систем // Системные исследования. М., 1970. С. 80—91.
7. Берг Л.С. Борьба за существование и взаимная помощь. Пгр. 1922.; Wheeler R. Harmony of nature. L. 1947.
8. Холдейн Дж. Факторы эволюции. М.—Л., 1935. С. 75, 114—116. Астауров Б.Л. Человек с большой буквы и эволюционная генетика человечности // Новый мир, 1971, N 10.; Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма // Новый мир, 1971, № 10.
9. Галл Я.М. Борьба за существование как фактор эволюции. Л., 1976.
10. Подробный анализ этих факторов в эволюции дан в многочисленных современных работах по социобиологии, обзор которых см. в кн.: Карпинская Р.С., Никольский С.А. Социобиология. Критический анализ. М., 1988.
11. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука. Тектология. Спб., 1912.

*Н.К.Гаврюшин*

## **ПРОЗРЕНИЯ И ИЛЛЮЗИИ РУССКОГО КОСМИЗМА**

По мере того, как растворяется и уходит в историю призрак русского коммунизма, приобретают весомость и влияние идеи так называемого русского космизма. При всем различии индивидуальных позиций ведущих представителей этого течения — Константина Циолковского (1857—1935), Николая Федорова (1829—1903) и Владимира Вернадского (1863—1945) их несомненно объединяют вселенский размах выдвигаемых задач, стремление занять "космическую точку зрения", сочетать научно-технические и социальные проекты с метафизическими концепциями и религиозными идеалами. Очевидная связь их теоретических построений с первыми шагами в освоении космического пространства и экологической проблематикой вполне объясняет популярность этих имен в среде научно-технической интеллигенции, как в России, так и за ее пределами.

Однако реальные корни "космической философии" Циолковского, "философии общего дела" Федорова и учения о ноосфере Вернадского, к сожалению, остаются до сих пор недостаточно выясненными, а потому пребывает безответным и такой немаловажный вопрос: как и почему идеям русского космизма удалось достаточно долго и достаточно благополучно сосуществовать с официальным марксизмом? Небольшой экскурс в историю идей, по-видимому, сможет внести известную ясность.

Вопреки распространенному убеждению, термин "космическая философия" не был изобретением К.Э.Циолковского. В англоязычной литературе он связан прежде всего с именем американского мыслителя Джона Фиска (1842—1901), удивительным образом эволюционировавшего от трансцендентализма Эмерсона, Торо и Паркера к позитивизму Спенсера. С Циолковским Фиска несомненно сближает стремление найти "научные основания религии", но в космические дали он никого не призывал и уж тем более не строил дерзких планов управления всей вселенной...

В этом отношении русский космизм превзошел самые смелые мечты утопистов предшествующих веков, которые в основном были заняты отлаживанием идеальных моделей общественного устройства. Для Федорова же и Циолковского акценты принципиально смещаются: общественные преобразования (задуманные обоими

вполне в духе военного коммунизма) являются для них только необходимой ступенью и средством осуществления космических планов технического овладения природой.

Таким образом, общее родство русского космизма с марксизмом есть все основания просматривать по линии утопического социализма, и здесь в первую очередь приходится вспомнить о Шарле Фурье.

В своей книге "Теория четырех движений и всеобщих судеб" (1808) Фурье настаивал на том, что открытая им теория социального, животного, органического и материального движений справедлива не только для Земли, но и для других планет, и только она позволяет прийти к благоденствию обществ разумных существ. Более того, эта научная теория претендует на обоснование и разъяснение истины христианского вероучения. Фурье утверждает, что человечеству суждено пребывать на земном шаре в течение 80.000 лет, после чего души людей еще раз соединятся с материей в других мирах, от благосостояния которых будет зависеть осуществление надежды на "вечное блаженство".

Указанный отрезок времени Фурье разделяет на четыре фазы (две по 5 и две по 35.000 лет) и 32 периода, сопровождаемые определенными природными явлениями. В частности, он предсказывает постепенное изменение ориентации земной оси, которое завершится ее фиксацией на Солнце и приведет земной шар к естественной смерти. Однако прежде чем это произойдет, человечество, перейдя от "цивилизации" к "сосиетарному" строю, распространит свою хозяйственную деятельность далеко за 60-ый градус северной широты, климат планеты значительно смягчится и урегулируется, что будет сопровождаться все более частым появлением северного сияния, которое в конце концов примет устойчивую форму широкого кольца или венца в районе полюса. Эта корона будет символизировать прогресс разума на Земле и одновременно содействовать дальнейшему улучшению природных условий.

Таким образом, в самом начале XIX в. Фурье предсказывает, что деятельность человечества в скором времени должна принять общепланетарный характер, а символизирующая этот ее качественно новый этап "северная корона" окажется, пользуясь термином Вернадского, Ле Руа и Тейяра де Шардена, природным выражением прогресса "ноосферы"...

Именно в этот момент, согласно Фурье, человечество включится в сообщество космических цивилизаций, находящихся на более высокой ступени развития. По его убеждению, обитатели небесных тел, имеющих кольца, наподобие Сатурна, минуют дикость, варварство и цивилизацию и на протяжении всего своего развития сохраняют высший, серийный строй общественной жизни.

Насколько прочными узами связал Фурье свою натурфилософию с христианским откровением — задолго до Фиска и Циолков-

ского — можно заключить по его рассуждениям о галактике как громадной саморегулирующейся системе. Фурье считает, что рождение на земле Богочеловека-Христа совпало с началом упадка солнечной активности, и одновременно со сверхъестественной помощью человечеству якобы произошли и существенные изменения на звездном небе, а именно: колонна в составе трехсот планет якобы двинулась в путь, чтобы присоединиться к нашей планетной системе и поднять ее из третьеразрядных в четвертый разряд... Подтверждение своей гипотезе Фурье склонен находить в наблюдениях астронома В.Гершеля...

Идея включения Земли в "хоровод планет" вполне определенно выражалась и другим французским мыслителем-утопистом В.Консидераном, так что, когда у Н.Ф.Федорова мы встретимся с проектом превращения нашей планеты из "стихийно-самодвижущейся" в управляемый всем человеческим родом "земноход", не следует слишком торопиться с выдачей патента на изобретение.

Но чем Федоров несомненно превзошел всех своих предшественников, так это масштабами своей утопии. Он мыслил не только об управлении небесными телами в пространстве, но и об овладении временем, обращении хода исторического процесса. При этом в основание своего проекта им заложен мощный нравственно-религиозный императив.

Согласно Федорову, греховность человеческого общества проявляется в первую очередь в том, что оно живет, поедая прах отцов. Евангельскую весть о воскресении Христа он интерпретирует как сверхъестественное откровение о необходимости обратить все силы людей на воскрешение предшествующих поколений. Космос в его нынешнем состоянии потерял изначальную красоту и гармонию, превратился в хаос. Возвратить ему совершенство сможет основанное на небесной механике "Коперниканское искусство", осуществляемое хороводами воскрешенных поколений. Вселенная превратится в движущийся храм, в котором управляемое движение планет будет воздействовать и на Солнце, сообщит регулярность его жизни.

Ближайший шаг в реализации федоровского проекта — превращение человечества в единое "земное войско", которому предстоит вести полномасштабную войну против природы, сделать милитаризм "производительным". Эта в полном смысле противоестественная деятельность предполагает отказ от деторождения, ибо похоть воспроизведения, по Федорову, надо заменить сознательным воссозданием отцов. Разуму, науке как главному инструменту осуществления "общего дела" должны быть в конечном счете подчинены и индивидуальная и общественная жизнь, и метеорические явления — дождь, ветер, гроза...

Более смелой технократической программы в истории человечества никогда не было и, наверное, появиться в принципе не может. Особую парадоксальность и даже привлекательность ей

придает именно сочетание религиозного нравственного императива в подчеркнуто православно-русском одеянии и самого крайнего рационализма и сциентизма.

Конечно, на кардинальные для его проекта вопросы Федоров, как это обычно бывает с утопическими мыслителями, ответа не имел. Он ровным счетом ничего не мог сказать о том, что же такое человеческая личность и как она, образ и подобие Божие, может быть воссоздана в своем материальном воплощении из разрозненных атомов и молекул, откуда позаимствовать ту живительную силу, которая их удержит в единстве и позволит научно воскрешенному человеку вновь осуществить в мире свою самобытность. Ведь технически, внешне, можно воссоздать только то, что аналитически разложимо, а стало быть лишено способности к внутреннему свободному самоопределению. Не было у Федорова и конкретных мыслей о том, как же от "небратского" состояния народов перейти к "всесословной земельной общине", занятой регуляцией метеорической и теллурической. Все надежды он возлагал на Всемирную Конференцию и помощь журналистов, которые поверят в его идеи...

Тем не менее, Федорову удалось увлечь на какое-то время своими идеями даже таких мыслителей, как В.Соловьев и Ф.М.Достоевский, вызвать определенные симпатии у Фета и Брюсова, Бердяева и о.Василия Зеньковского. Имела место и резкая критика его взглядов со стороны православных богословов, но в целом нельзя сказать, чтобы русская христианская культура однозначно увидела в "общем деле" Федорова совершенно чужеродное явление.

Не отвернулся от Федорова и большевизм. Сразу после революции 1917 г. в Советской России возникает движение так называемого "биокосмизма", в рамках которого разрабатываются и новые принципы "пролетарской этики". От православных облачений и вообще от каких-либо религиозных реминисценций здесь, разумеется, не осталось и следа, но основной комплекс федоровских идей, включая "научное" воскрешение мертвых, остался. Тоталитарная социальная утопия, конечно же, должна была включить в свою идеологию предельные космические задачи, и учение Федорова было для нее весьма кстати. Оно нуждалось только в стилистической обработке, освобождении от совершенно внешних для него и ненужных диалектико-материалистическому мировоззрению образов христианства.

Зримым выражением близости федоровских идей и "научного" пролетарского мировоззрения стал мавзолей вождя революции на Красной площади. Мумифицированные останки его, приобретая свойство "нетленности" благодаря усилиям научно-технической мысли, должны были внушать веру в то, что благодаря дальнейшему прогрессу знаний станет реальностью и научное воскрешение мертвых.



космократия даст им талоны на усиленное питание и литерные билеты в театр...

Но не следует, по-видимому, слишком обольщаться относительно "свободы" будущих пророков космократии: все они будут находиться под строжайшим контролем науки. "Евгеника и наука производства людей, — пишет В. Муравьев, — будут знать формулы каждого существа и соответственно творить их и воспитывать". Это возможно благодаря тому, что у Муравьева, как и у его учителя Н. Ф. Федорова, совершенно отсутствует ощущение сверхрациональной тайны личности как образа и подобия Божия. Личность он понимает просто как некоторое множество, существующее в общении с другими подобными же множествами, а потому и проблема воскрешения сводится к установлению схемы, формулы и воссозданию определенной комбинации элементов.

Во взглядах Муравьева было очень много с параллельно и независимо развивающимися идеями П. А. Флоренского, хотя подобная трактовка понятия личности для последнего вряд ли была приемлема. Оба они мыслят культуру в терминах термодинамики, как явление энтропийных тенденций, противостоящих закону всеобщего уравнивания, энтропии, оба стремятся к соединению христианского идеала с научно-техническим миропокровительством, оба симпатизируют пифагореизму и математическому идеализму, оба сотрудничают с большевиками не только по причине реалистичности своего политического сознания, но и намереваясь через эту власть в дальнейшем осуществить планы какого-то вселенского дела.

Флоренский, конечно, утонченнее Муравьева, к тому же, не расстается со священнической рясой, но основательно погружается в реализацию плана ГОЭЛРО, подсчитывает возможности использования свободной энергии пустого пространства, изучает диэлектрики и т.д., искренне считая, что содействует созданию нового типа культуры, характеризующейся коллективизмом, диалектикой, "реализмом" ("материализмом"), синтетичностью и т.д., нуждающейся в обширном применении евгеники и психофизиологического тестирования. В начале 1930-х гг., когда Муравьев уже покинул земной мир, отбывая заключение в одном из северных лагерей, Флоренский еще строил планы сотрудничества с Рабоче-крестьянской Красной Армией, и даже оказавшись в тюрьме, писал проекты социальных преобразований, строившиеся на власти "сильной личности".

Ознакомившись с идеями "биосферы", он вступает в 20-х гг. в переписку с В. И. Вернадским, обсуждая возможность введения аналогичного понятия "пневматосферы". С точки зрения аналитической психологии К. Юнга, круг или сфера — это архетип, идеальный образ совершенства, вполне закономерно выдвинутый еще пифагорейско-платоновской традицией. И потому вполне естественно, что

Правда, на уровень официальной идеологии "философию общего дела" помешали перевести именно ее изначальные религиозные предпосылки и фразеология, но вполне определенные шаги в этом направлении предпринимались. Наиболее значительный из них связан с именем Валериана Муравьева (1884—1931?).

Начал Муравьев с личного общения с Л.Д.Троцким и критики его проекта милиционной системы. Главный ее недостаток он видел в фрагментарности трактовки проблемы. Милиционную систему надо выстраивать, исходя из глобальных космократических задач, помимо которых общественные преобразования лишены глубокого смысла. Муравьев сознательно пошел на сотрудничество с советской властью, рассчитывая постепенно втянуть ее в планы "Космической революции", и не случайно о нем говорили, что он стал "большим большевиком, чем сами большевики". Третий Интернационал он сближает с допетровской теократической мечтой о Москве как о Третьем Риме, а в юрисдикцию последнего надеется перевести со временем и Солнечную систему, и Галактику...

Но начать надо, разумеется, с достижения совершенной организации здесь, на Земле. В 1924 г. выходит его книга "Овладение временем как основная задача организации труда". Научная организация труда (НОТ) была в то время очень модной, политически окрашенной темой. Ведь в самом общем виде новой религией пролетариата стали сциентизм и техницизм. Сила марксизма виделась именно в том, что он — "научная" теория преобразования общества. А скорейшего выхода из разрухи естественно было ждать от "научной" организации труда и производства. Один из видных политических деятелей той поры А.А.Богданов (Малиновский) тоже работал над своей "Всеобщей организационной наукой (тектологией)", и с ним Муравьеву, наверное, легче было бы достичь взаимопонимания, чем с Троцким, который, впрочем, охотно обсуждал философские проблемы с П.А.Флоренским.

В "Овладении временем" Муравьев вполне откровенно говорит о том, что его вдохновляет хорошо организованное масонство, "строившее в веках под видом Храма Соломона здание Мира". Настала пора приобщить к этой работе все человечество. Для этого необходимо создать ряд общечеловеческих руководящих органов. Например, Верховный Научный Совет, Высший Художественный Совет, Всемирный Экономический Совет и т.д. При этом Муравьев отдает себе отчет в том, что подобная "заорганизованность" может вызвать инстинктивное недоверие к его плану, и потому он настоятельно подчеркивает, что ни о каком принуждении в сфере творчества не может быть и речи: художник должен свободно развить свой дар предвидения, приносить обществу свои откровения, и организация искусства будет собственно "организацией пророческой деятельности". Ветхий Израиль побивал своих пророков камнями, а

новая религиозность, тяготеющая к научным формам самовыражения и отворачивающаяся от личностного идеала, помещает свой собственный идеал именно в эту форму. А поскольку задача здесь решается типично религиозная — выражения некоторой предельной ценности и идеала — никому не приходит в голову задавать вопросы, как это разум, пространству и времени в известном смысле трансцендентный, оказался заключенным в геометрическую форму (и стало быть, может быть как-то формально исчисляем по "объему" и т.п.), как в такую же неорганическую форму поместилась душа, неизвестно какому субъекту принадлежащая, и т.д. Но что, пожалуй, особенно занимательно, так это то, что "ноосфера" оказалась способной примирить сциентистов, занимавших совершенно несовместимые конфессиональные позиции: Флоренский, так же как и Тейяр де Шарден, начинал с христианства и по крайней мере формально никогда с ним не порывал, Вернадский же всю жизнь стоял в оппозиции к "иудео-христианской" традиции.

Этим замечательным свойством "ноосфера" обязана многообразию своих смысловых коннотаций: с одной стороны, это понятие возникает и употребляется в контексте чисто научных или натурфилософских рассуждений как некоторая гипотетическая, но логически вполне правомерная экстраполяция концептуального аппарата геологии на сопредельные ей области знания. С другой стороны, оно, обозначая не столько фактическую реальность, сколько тенденцию и отвлеченный предел прогрессивной эволюции, оказывается весьма подходящим сосудом для концентрации в нем внеконфессионального "космическо-го" религиозного чувства.

Бряд ли нужно подробно объяснять, что с иудео-христианским представлением о личном Боге, трансцендентным по отношению к тварному миру, космосу, с идеей личного бессмертия это космическое чувство и боготворимая им "сфера разума" согласуются очень плохо. Любопытно другое: сам Вернадский в своих религиозных исканиях тяготел к своеобразному персоналистическому атеизму, т.е. стремился сочетать отрицание Бога с утверждением бессмертия личности. И, нужно заметить, идея "ноосферы" была явно недостаточным основанием для такого мировоззрения, ибо "ноосфера" может поглотить личность, но не ввести ее в "жизнь вечную".

Г.Т.Фехнер, мысли которого во многом созвучны идеям Фурье и предвосхищают построения русских космистов, все-таки не отрывался от христианской традиции и склонен был персонифицировать "ноосферу" в личности Христа. При таком подходе как-то удается стыковать и персонализм, и представление о Земле как саморазвивающемся организме. "Мать-земля" же Вернадского необходимо безлична и безымянна.

Однако в учении Вернадского есть нечто, положительно выделяющее его среди русских космистов. В этом учении почти не нашлось места глобальным социальным утопиям, далеко идущим

технократическим проектам. И, может быть, именно потому оно и вдохновило на своеобразные натурфилософские обобщения известного историка науки Тимофея Ивановича Райнова (1888—1958), который в написанном еще в 1947 г. эссе "Odintzoviana — 1947" (опубликовать его удалось только в 1990) как бы подвел итоги русского космизма.

Исходным для построений Райнова явилось понятие "индивидуума-ассоциации" — некоторого организованного природного или социального объекта. Это понятие возникло у него как своеобразный эквивалент понятию "система". В первую очередь он и сосредоточился на общих принципах строения систем — неорганических, органических и социальных, рассматривал условия их устойчивости, самовоспроизведения, распада. Но формализовать свои выводы, что в его время и позднее было очень модным (достаточно напомнить о работах Л.фон Берталанфи и его последователей), Райнов не был склонен. Его все более занимала проблема жизненного начала "индивидуума-ассоциации", его "душа". Понятие "целостности" и "души" постепенно становятся для него неразделимыми.

В результате долгих раздумий Райнов отказывается от понимания системы ("индивидуума-ассоциации") как объекта и начинает говорить о ней как о субъекте. Изменение терминологии свидетельствует о принципиальном методологическом и мировоззренческом повороте. Теперь для Райнова "бессубъектных" процессов нет вообще, все живо, но по-разному. В этом убеждении Райнов не расходится с другими представителями русского космизма. Расхождение начинается в дальнейшем, при обсуждении вопроса о том, соответствуют ли тезису о всеобщей одушевленности космоса установки и методы научно-технической мысли.

С его точки зрения, в вариационных принципах механики, законах термодинамики и радиоактивного распада проявляется "дикарски технологический подход к явлениям природы". Эти законы фиксируют не субъективную самостоятельность и формы самоорганизации тех или иных природных "индивидуумов-ассоциаций", а отражают узкоутилитарные, безразличные к подлинной гармонии мироздания интересы цивилизации.

"Техника есть школа безбожия,— говорил Райнов в одной из лекций.— Техника спрашивает: что можно сделать из данного материала, с какого конца к нему подойти, чтобы его можно было употребить для какой-то цели?.. Она стремится разрушить естественные тела природы и придавать им желательную форму, делая из них такое употребление, какое подсказывается чисто человеческими, практическими задачами и целями. Никакого пиетета к действительности, полное распоряжение этой действительностью".

Техника и утилитарно ориентированная наука изначально обречены на слепоту в понимании подлинной жизни вселенной, видении реально действующих и формирующихся субъектов. Рай-

нов не без оснований считал, что принцип индивидуальной целостности, "душа" системы не может фиксироваться какими-либо формальными методами. Эта точка зрения сближает его с интуитивистскими позициями в области теории познания. Более конкретно, вслед за некоторыми средневековыми мистиками и Максом Шелером Райнов выдвигает принцип "ясновидения любви". "Душа" или "самость" открываются только любящему сердцу.

Сциентистское, технократическое мышление не замечает самости, ему виден только ее материально-энергетический субстрат как предмет управления. Здесь Райнов неожиданно, но вполне уместно, вспоминает о знаменитой "Легенде о Великом Инквизиторе", рассказанной Достоевским в "Братьях Карамазовых". "Замыслы, планы и возможности Великого Инквизитора, — пишет он, — рассчитаны на заботу о субстратных существах, пренебрегая тем, что сквозит под субстратом, что живет в нем — пренебрегая самостями, освобождающимися после смерти. Для него просто не существует этих самостей". В Великом Инквизиторе Райнов увидел прообраз "ноосферного человечества", хозяина, господина над миром живых и неживых существ. "Это, — пишет Райнов, — увеличенный, космизированный Великий Инквизитор, которому дух евангельской правды и любви и жалости будет противостоять даже и тогда, если он перешагнет границы Земли и Солнечной системы и расставит свои сети над мирадами миров (что вовсе не невозможно)".

Космизм Райнова персоналистичен и иерархичен. Он не смешивает понятий "личности" и "индивидуума", но по существу выдвигает в качестве метафизического и нравственного идеала отношение к любому природному индивидууму — будь то река, лес или планета — как к личности. Тем самым как бы вновь воскрешает характерное еще для языческого сознания олицетворение различных сил и явлений природы. Индивидуация есть своего рода закон мироздания, и предел индивидуации есть личность.

Напрашивается сравнение этой концепции с учениями В.Муравьева и П.А.Флоренского о культуре как начале, противостоящем уравнительным тенденциям энтропии. Но сразу же видно и существенное различие: для Муравьева личность фактически тождественна своему материально-энергетическому субстрату, а потому она разложима и вновь собираема. Райнов же четко отделяет материально-энергетический субстрат от самости, которая совершенно недоступна внешним техническим воздействиям.

Бесспорным достоинством концепции Райнова является ее экологическая направленность. Рассматривая под углом зрения двух тенденций — энтропийной и эктропийной — перспективы широкого технического применения энергии радиоактивного распада, Райнов еще в 1947 г. предупреждал: "Это будет обеднять землю!".

В целом можно сказать, что Райнов как бы подвел итоги русского космизма, обнаружив как его положительные, так и отрицательные тенденции. Но работы Райнова пока еще малоизвестны, и главным представителем русского космизма для большинства остается К.Э.Циолковский.

В его воззрениях можно обнаружить черты внешнего сходства с позициями Т.И.Райнова, но в целом они скорее являются иллюстрацией к планам "космизированного Великого Инквизитора".

Учение Циолковского вполне обходится без понятия личности, и никакого представления о "духовной самости" у него нет и в помине. Основной единицей бытия для него является вездесущий, неуничтожимый атом, обладающий элементарной способностью ощущения, развитие которой зависит от того, в какие агломерации он попадает. В неорганической материи этот атом спит "сном без сновидений" и фактически не ощущает течения времени; в растениях и животных он испытывает страдания и наслаждения, а, попадая в мозг высших существ — приобщается к сознанию.

Вселенная в целом полна совершенной жизни, в ней множество разумных существ, стоящих выше человека в своем развитии, обладающих более совершенными эфирными телами и составляющих космические сообщества, возглавляемые президентами планет, солнечных систем, галактики и т.д. Земля — лишь маленькая экспериментальная лаборатория в океане всеобщего блаженства и мира. Поэтому не следует придавать слишком большого значения страданиям атома в земных существах: эти страдания — лишь краткие мгновения в сравнении с бесконечной радостью космической жизни, в среде без тяжести.

К тому же "земной эксперимент" проходит под строгим контролем и при постоянном вмешательстве "неизвестных разумных сил". Циолковский склонен видеть их участие в событиях евангельской истории и тем самым готовит "научное" обоснование религии.

В этом мировоззрении, сочетавшем причудливые фантазии Фламариона с элементами теософского мистицизма и популярной натурфилософии, на первый взгляд, совсем не остается места для научно-технической деятельности и планов широких общественных преобразований. И своими этическими взглядами, идеалом космополита, т.е. "гражданина вселенной", и философски-космологическими воззрениями Циолковский обнаруживает значительную близость к стоицизму, в ряде случаев почти дословно повторяя мысли Сенеки или Марка Аврелия. Тем не менее, он все же пытается соединить несоединимое: стоицизм с технократическим утопизмом.

"Воля вселенной", выражаемая через таинственных посланников звездного неба (писателю Виктору Шкловскому Циолковский говорил, что беседует "с ангелами" каждый день) заключается в том, чтобы человечество готовилось оставить свою земную колыбель и, постепенно преобразуясь, переходило к жизни в межзвездной среде.



Начальные этапы программы освоения космоса Циолковский связывал с развитием реактивной авиации, устройством орбитальных станций, использующих солнечную энергию сначала для обеспечения основных жизненных потребностей, а затем и для свободного перемещения по Солнечной системе. Примерно на этом этапе как-то само собой должно быть достигнуто, по Циолковскому, и полное совершенство как отдельной личности, так и всего общества, которому в дальнейшем предстоит расселение по всему Млечному пути.

Но этот счастливый исход Циолковский намечал подготовить предварительным преобразованием самой Земли, предполагавшим меры весьма радикальные. Для современного экологически чуткого сознания они необходимо должны показаться крайне опасными и способны вызвать сомнения во всей системе "космической философии". В самом деле, "космизированный" Великий Инквизитор, пользуясь образным выражением Райнова, для достижения скорейшего всеобщего блаженства предлагает прежде всего безболезненно уничтожить всех животных — как тупиковую ветвь биологической эволюции, несущую угрозу страданий для попадающего в эти организмы вечного атома. Растениям повезло больше, так как их планируется использовать в орбитальных поселениях. Однако тропические леса представлялись Циолковскому совершенно излишними, и он намечал их также убрать с лица Земли.

Судьба людей, которым предстоит подготовить космическое будущее, также не слишком завидна. Еще в 1916 г., т.е. несколько не будучи подталкиваем внешними обстоятельствами, Циолковский выдвинул проект нового общественного строя, основу которого должны составить некие коммуны-артели с обязательным шестичасовым трудом "по способностям" и распределением продуктов "по потребностям".

Эти коммуны демократическим путем выделяют из своей среды наиболее талантливых и способных руководителей, которые на основе аналогичных процедур формируют высшие органы власти. В задачу последних входит регуляция деторождения, детали которой Циолковский не уточняет, однако высказывает предположение, что, возможно, на Земле в конце концов останется потомство только какой-нибудь одной наиболее совершенной пары — и оно-то распространится на планетах, астероидах, в межзвездной среде.

Таким образом, в Циолковском нельзя не признать одного из предвестников тоталитарных утопий XX в., охотно использовавших в своих идеологических программах — а порой и на практике — принципы евгеники, идеи космической эволюции и т.п.

Впрочем, он не исключал возможности решения глобальных социальных проблем благодаря использованию какого-нибудь частного технического изобретения, например, дирижабля. Он утверждал, в частности, что экономический эффект от внедрения

спроектированных им дирижаблей с цельнометаллической оболочкой окажется столь значительным, что капиталисты будут довольствоваться все меньшею и меньшею прибылью. В дальнейшем дирижабли помогут безработным и безземельным комфортабельно переселиться на пустующие северные земли и тем самым будет достигнуто всеобщее благосостояние.

Успех утопических проектов, подобных изложенным Циолковским, будет оставаться достаточно вероятным до тех пор, пока не переведутся люди, готовые поверить, что какое-то техническое изобретение — ракеты, атомные станции, производство искусственного белка и т.п. — или хитроумный социальный механизм способны преодолеть все отрицательные последствия нравственной испорченности человеческой природы и чисто внешними усилиями могут привести общество к миру, согласию и изобилию.

Расплатой за такую наивную веру были и будут тоталитарные диктатуры, междоусобные войны, экологические катастрофы. Об этом еще в прошлом веке убедительно писал Н.Н.Страхов, задолго до появления "космической философии" Циолковского давший исчерпывающий критический анализ ее основных предпосылок в своей замечательной книге "Мир как целое" (1872).

Эта книга — несправедливо забытая — отнюдь не одиночное явление на русском философском горизонте. Вместе с древнерусскими "Шестодневными", "Письмами о природе и человеке" князя Антиоха Кантемира (1742), трудами Н.О.Лосского, Т.И.Райнова она как бы определяет другой лик русского космизма, в котором выразились идеи целокупной гармонии мира как творения Божия, его эстетического совершенства и рациональной неисчерпаемости, всепроникающей одушевленности.

Подобно тому, как технократически и сциентистски ориентированный космизм Н.Ф.Федорова, К.Э.Циолковского, отчасти и В.И.Вернадского находится в прямом родстве с утопическим социализмом Шарля Фурье (и через этого общего предка — с марксизмом), так и противостоящая ему традиция в истории русской мысли имеет общие позиции с западной философией — например, с натурфилософией Шеллинга, "этикой благоговения перед жизнью" Альберта Швейцера и т.д.

Конечно, ни Федорову, ни Вернадскому, ни Циолковскому нельзя отказать в проницательности отдельных оценок и прозрений: в конце концов, они отчасти предвидели то, что нашло осуществление в ходе истории. Однако окончательное решение вопроса о том, что именно относить к прозрениям, а что к опасным иллюзиям русского космизма — это даже не чисто теоретическая задача. Скорее, это задача нравственного самоопределения человечества.

## КОСМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ К.Э.ЦИОЛКОВСКОГО

Космическая философия несет на себе яркий отблеск личности ее автора и представляет собой своеобразный, во многом парадоксальный феномен. На протяжении долгого времени содержание мировоззренческих взглядов К.Э.Циолковского разными способами “подправлялось” и “подчищалось” так, чтобы, насколько возможно, приблизить их к марксистско-ленинской философии.

Некоторые моменты, способные вызвать несогласие или определенное смущение, если и упоминали, то лишь очень бегло, мимоходом. Но сейчас настало время попытаться представить космическую философию без купюр и чуждых ей интерпретаций.

### §1. Космическая философия в контексте русского космизма

Устойчиво сохраняющийся интерес к русскому космизму вызван не только концептуальными достоинствами самого этого социокультурного течения, но и внешними по отношению к нему причинами. Таких причин, по крайней мере, две. Это, во-первых, вступление человечества в космическую эру и, во-вторых, имеющее сейчас место возрождение традиций русской философии “серебряного века”. Тем самым в фокусе духовных поисков наших современников оказался и русский космизм.

Космическая философия К.Э.Циолковского — одна из вершин русского космизма. Она ощутимо повлияла на современную цивилизацию, хотя и опосредованно, через космонавтику, которая стала одним из магистральных направлений разворачивающейся научно-технической революции. Существенно и то, что она относится к числу немногих в русском космизме образцов *целостной* философско-мировоззренческой системы.

Но — парадоксальным образом — космическая философия оказалась, пожалуй, не более изученной и еще менее понятой, чем другие образцы русского космизма — несмотря на многочисленные и содержательные работы И.А.Кольченко, Н.К.Гаврюшина, Л.В.Лескова, А.Д.Урсула, Е.Т.Фаддеева и др. Частично это связано с самим ее концептуальным содержанием. Направленная, по словам Циолковского, на образование идеи космического будущего чело-

вещества, она, тем не менее, ошутимо расходилась с научно-техническим творчеством. Многим она представлялась какой-то мистикой.

Отметим некоторые из проблем, с которыми сталкивается исследователь космической философии Циолковского.

1. Недостаточная эксплицированность подхода к изучению феномена русского космизма в целом. Несмотря на растущее число всевозможных публикаций в этой области, исходные принципы анализа этого феномена не подвергались сколько-нибудь серьезному критическому обсуждению. И лишь в немногих работах (мы имеем в виду прежде всего исследования Н.К.Гаврюшина) русский космизм рассматривался в контексте мировой культуры. Обычно же из этого контекста выделяется определенный образец, который и выступает основанием дальнейшего исследования русского космизма. Этот образец — философия общего дела Н.Ф.Федорова — служит определенным эталоном, согласно которому те или иные социокультурные феномены относятся (или нет) к русскому космизму. Более того, иногда складывается впечатление, что философия общего дела выступает наиболее совершенным из достижений русского космизма, — таким, которое принципиально не может быть превзойдено, а может только воспроизводиться. Далее, не различаются: *идея космизма* и его *принципы*, *космизм* как социокультурное течение и *космическая философия*. Два последних термина иногда чуть ли не отождествляются, что приводит к недоразумениям.

Между тем, космизм В.И.Вернадского и А.Л.Чижевского в своих основаниях во многом расходятся с философской концепцией Н.Ф.Федорова. То же самое следует сказать и о космической философии Циолковского.

2. Смыслы многих идей и принципов космической философии не лежат на поверхности. С одной стороны, они заметно вуалируются стилем изложения, напоминающим во многих случаях не столько собственно философские сочинения, сколько “философские эссе” (1, с.3—18). В текстах Циолковского встречается немало и очень “темных” мест, в которых привычная для философа терминология наделяется смыслами крайне необычными (например, “дух или душа суть только материальные атомы, без всякой таинственности, кроме научной” (2, л.4) и т.п.)

Для более адекватного понимания космической философии приходится снимать иногда несколько слоев смысла, прежде чем за внешне примитивными, непонятными или необоснованными высказываниями, производящими порой даже тягостное впечатление, выявляются интересные и глубокие рассуждения, обладающие весьма значительной эвристической потенцией.

3. В философских размышлениях Циолковского часто находят противоречия. Такие противоречия, конечно, есть, и они по-своему затрудняют реконструкцию смысла космической философии. Но

неизмеримо более существенна *антиномичность* глубинных оснований космической философии, по-видимому, не имеющая прецедентов во всей истории философской мысли.

4. Многие искажения смысла космической философии, накопившиеся за долгие годы, успели приобрести силу стереотипа. Иначе говоря, существуют и такие трудности реконструкции космической философии, которые в свое время были созданы самими ее исследователями. Сейчас к ним иногда добавляются новые.

Итак, реконструкция и интерпретация космической философии Циолковского, выявление ее глубинных смыслов, освобождение этой философской системы от искажений, привнесенных конъюнктурными обстоятельствами, оказывается непростой задачей.

## §2. Космическая философия, религия, наука

Космическая философия, считал Циолковский — это “строго математический вывод из точного знания”, добавляя, что ее следствия “более утешительны, чем обещания самых жизнерадостных религий” (3, с.142). Но на самом деле мировоззренческая концепция Циолковского обладает всеми чертами философской системы. Она включает в ряде случаев знания уровня научной картины мира, а также размышления, представляющие собой синтез философских, нетрадиционных религиозных и эзотерических идей. В целом это довольно гетерогенная концептуальная система.

**Философия и ее структура по Циолковскому.** Взгляды Циолковского о сущности философии навеяны эпохой Просвещения. По его словам, философия — “вершина научного знания, его венец, обобщение, наука наук” (2, л.5). Все предшествующие философские системы казались Циолковскому “странными” и их терминология не нужной. Он отмечал, что “трудно связать мою философию с другими” (2, л.6). Тем не менее, в космической философии обсуждались преимущественно традиционные философские проблемы, получавшие зачастую оригинальное разрешение с “космической точки зрения”. Традиционны и представления Циолковского о структуре философского знания. Он считал, что философия “состоит из метафизики, гносеологии и этики. Первые два отдела служат подготовкою для этики или научных основ нравственности. Иногда эту подготовку не отделяют от этики. Так отчасти делаю и я” (2, л.6). Действительно, этическая проблематика образует смысловой стержень космической философии. Но все же изложенное понимание структуры философского знания было самим Циолковским дополнено еще одним разделом — социологическим, т.е. построением схем “идеального строя жизни”.

Космическая философия на перекрестке мировоззренческих традиций. Циолковский проявлял преимущественный интерес к проблемам метафизики и этики, тогда как теории познания было им отведено сравнительно незначительное место. Этика в космической философии сугубо натуралистична — идеи добра и зла, смысла жизни, счастья, этические императивы всецело выводятся из субстанциальной основы мира. Основой размышлений о проблеме человека оказывается для Циолковского отношение “человек — космос”, которое находит свое выражение в двух принципах космизма (или, если угодно, двух модификациях идеи космизма).

Многие исследователи космической философии единодушно высказывались в том смысле, что космическая философия буквально с начала и до конца пронизана идеей целенаправленного преобразования Вселенной в контексте человеческих целей и перспектив. Эта идея действительно играет в ней важную роль, но она, вопреки общепринятому мнению, получила развитие на довольно позднем этапе становления космической философии, а в ранних работах Циолковского присутствует лишь в неразвитой форме. Возникновение этой аберрации вполне понятно. На протяжении многих лет мысль Циолковского о выходе человечества в космос, его преобразовании рассматривалась как экстраполяция на Вселенную тех социальных экспериментов, которые производились в “геоцентрических” масштабах. Соответственно на первый план выступал именно “практически-преобразовательный” смысл космической философии. Тем не менее, первоначально космизм Циолковского был слабо наполнен “активно-эволюционным” смыслом.

Основываясь на интерпретации идеи космизма, в философско-мировоззренческой концепции Циолковского можно выделить три основных этапа. Первый этап (1898—1914 гг.) охватывает, в сущности, всего две—три работы, но среди них — “научные основания религии” (1898 г.), наиболее фундаментальный философский труд Циолковского “Этика или естественные основы нравственности” (1902—1903 гг., исправлено в 1914 г.), “Нирвана” (1914 г.). Доминирует на этом этапе принцип, который впоследствии (1934 г.) Циолковский сформулировал так: “Судьба существа зависит от судьбы Вселенной”. Под “существом” в данном случае подразумевается вовсе не только человек, как обычно принято считать. “Простейшее существо”, согласно космической философии — “атом-дух”; совокупность “атомов-духов” и образует по Циолковскому, субстанциальную основу мира. Космос — иерархия существ, включая и человека. Сам космос тоже “живое существо”, “причина” и “воля” которого жестко, почти фаталистически детерминируют поведение человека и других “существ” космоса. Именно в этом и состоит смысл цитированного принципа, обстоятельно разрабатывавшегося Циолковским. Вместе с тем он высказывал — но не в философском,



а скорее в социально-прогностическом плане — мысль о том, что “человечество не остается вечно на Земле...”

На втором этапе (1915—1923 гг.) космический контекст в философско-мировоззренческих размышлениях Циолковского несколько отступает на второй план. Основное внимание уделяется иным проблемам: а) изложению “научной” интерпретации библейских текстов (Евангелия от Иоанна, Луки, Марка, Заповедей Моисея и др.); б) проблемам общества будущего, разрешаемым в социально-утопическом духе (“Горе и гений”, 1916 г.; “Идеальный строй жизни”, 1917 г.; “Общественный строй”, 1917—1918 гг.; “Миражи будущего общественного устройства”, 1918 г.; “Гений среди людей”, 1918—1921 гг. и др.); в) проблемам строения и жизни человеческого тела (“Человек. Свойства человека”, 1917 г.).

Развивая мысли, высказанные им ранее, Циолковский подчеркивает несовершенство социальных отношений, господствующую в обществе несправедливость и вызываемые этим страдания людей, отмечает роль гениев в общественном прогрессе и др. На этом этапе при обсуждении “геоцентрических” проблем в работах Циолковского выступают уже отчетливые и довольно многочисленные ростки “активно-эволюционного” подхода к человеку, обществу, космосу. Проблемы космизма затрагиваются в работах: “Первопричина” (1918 г.), “Социология (фантазия). Приключения атома” (1918 г.) и некоторых других.

Третий этап (1923—1935 гг.) характеризуется интенсивной разработкой как раз того принципа космизма, который обычно и связывается с именем Циолковского. Смысл его может быть выражен так: “Судьба Вселенной зависит от космического разума, т.е. от человечества и других космических цивилизаций, их преобразовательной деятельности”. Этот принцип обосновывается во многих статьях и брошюрах: “Живая Вселенная” (1923 г.), “Причина космоса” (1925 г.), “Монизм Вселенной” (1925—1931 гг.), “Будущее Земли и человечества” (1928 г.), “Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы” (1928 г.), “Любовь к самому себе или истинное себялюбие” (1928 г.), “Ум и страсти” (1928 г.), “Научная этика” (1930 г.), “Есть ли бог?” (1926, 1931, 1932 гг.), “Космическая философия” (1935 г.) и др. Поразительно, однако, что “активно-эволюционный” смысл принципа космизма *существует* у Циолковского — иногда в одних и тех же работах! — с более традиционным смыслом этого принципа: “Судьба существа зависит от судьбы Вселенной”. Это создает значительные сложности при попытках интерпретации космической философии на завершающем этапе ее становления.

Столкновение (лучше сказать, может быть: соприкосновение) этих принципов космизма в едином философском контексте как раз и демонстрирует глубочайшую антиномичность космической философии. Определенная степень антиномичности, которая обусловлена стремлением к синтезу разнородных по своему смыслу идей, прин-

ципов, образов свойственна всему русскому космизму. Но в космической философии она выступает наиболее рельефно, представляя собой не что иное, как попытку синтеза не только философских альтернатив и традиций западной мысли, но и мировоззренческих подходов, выработанных восточной мудростью. Эту особенность космической философии отчасти раскрывает сам Циолковский, который считает себя последователем и Платона, и Демокрита, и Декарта, и Лейбница, и Бюхнера с Молешоттом. Но об одной философской традиции Циолковский не упомянул ни разу, более того, ее влияние на космическую философию он категорически отрицал, несмотря на то, что оно было доминирующим. Это — эзотерические учения Востока. Может быть, такое умолчание было вполне сознательным?

Антиномичны основания метафизики космической философии. Проблематику “онтологической части метафизики” Циолковский формулировал так: “В чем сущность мира? В одном ли материальном начале (материализм), в одном ли духовном (спиритуализм) или в соединении того и другого (дуализм)?” (2, л.6).

Циолковский вспоминал, что в молодости “прошел через особого рода дуализм”, но затем пришел к выводу, что “материю так же можно принять за дух, как и дух за материю. Наука указывает именно на духовность материи”, и тут же высказал мнение: “В сущности моя философия — чистейший материализм” (2, л.6). Эту мысль он в дальнейшем подчеркивал неоднократно и категорически: “Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи” (3, с.143). Постоянное повторение этой самооценки, естественно, не вызвало у других материалистов ничего, кроме эмоционального одобрения, не подверженного философской рефлексии. То, что основоположник космонавтики более чем недвусмысленно причислял себя к материалистической традиции, казалось весьма позитивным фактом. Так возникла одна из мифологий, которых связано с космической философией очень много. Между тем, понимание материи у Циолковского очень своеобразно. “Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи”, — писал он. “Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствует” (3, с.145). Принцип атомистического панпсихизма — один из наиболее фундаментальных, если не самый фундаментальный для космической философии (4, с.35—50) — присутствует на всех этапах ее становления. Но язык, которым он формулировался, несколько изменялся, что влияло и на смысл этого принципа. Циолковский писал: “Вообще материализм остановился на половине дороги в беспомощном и жалком состоянии, т.к. не дошел до отрадных выводов о вечной и безначальной жизни всего сущего, оттолкнул от себя всех жаждущих вечности и заставил их искать ее у

философов других направлений, где сиял отрадный, хотя и туманный, свет нескончаемой жизни.

Мой панпсихизм скорее можно назвать упрощенным спиритуализмом, т.к. он дает выводы, близкие к религиозным, освобожденным от балласта легенд и суеверий" (2, л.14).

Далее Циолковский писал, что все тела Вселенной "имеют одну и ту же сущность; одно начало, которое мы называем духом материи (сущность, начало, субстанция, атом в идеальном смысле)" (2, л.52). В этом отношении Циолковский видел сходство своих взглядов с философией Платона (продолжая считать себя материалистом!).

"Атом-дух" ("идеальный атом", "первобытный дух"), по Циолковскому, "есть неделимая основа или сущность мира. Она везде одинакова. Животное есть вместилище бесконечного числа атомов-духов, так же, как и Вселенная. Из них только она и состоит, материи, как ее прежде понимали, нет. Есть только одно нематериальное, всегда чувствующее, вечное неистребляемое, неуничтожаемое, раз созданное или всегда существовавшее" (2, л.54). Но как совместить эти размышления с теми словами, которыми открывается рукопись "Этики...": "В этой книге вы часто встречаете слова: дух, душа и т.п., как бы несколько сомнительные выражения. Но в них нет ровно ничего мистического. Слова — дух и душа — я иногда смешиваю и подразумеваю под ними основу материи — простейший истинный атом... дух или душа суть только материальные атомы без всякой таинственности, кроме научной... дух или неизвестный элемент материи вечен. Нельзя назвать его ни протоном, ни электроном, ни эфиром. Поэтому мы и употребляем слово дух" (2, л.4). Таким образом, "атом-дух" — это элемент метафизической субстанции, лежащей в основе мира и отличной от элементарных частиц в современной физике. Но в своих последних работах Циолковский иногда отождествлял эти понятия.

Совокупность цитированных рассуждений свойственна практически всем философским работам Циолковского (они текстуально повторяются, например, в одной из статей 1932 г.). Это ясно показывает антиномичность оснований его метафизики, стремление выйти за рамки традиционных философских систем, синтезировать Платона, Лейбница, Демокрита и ... эзотерическую традицию.

Антиномии пронизывают и теорию познания Циолковского. Этот раздел космической философии (5, с.70—78) Циолковский считал основанным на "опыте и разуме". Он высказывался против понятия абсолютной истины: "Настоящей (абсолютной) истины нет, потому что она основывается на полном познании космоса. Но такого полного познания нет и никогда не будет. Наука, которая дает знание, непрерывно идет вперед..." (6, л.2). Но, настаивая на "строгой научности" своей философии, Циолковский неоднократно писал и о том, что есть проблемы, для решения которых одной

науки недостаточно, апеллировал к вере, а неявным образом — к эзотерической традиции. Совершенно неожиданным образом, вопреки сложившимся в освещении этой проблемы “железным” стереотипам, антиномия научного подхода и веры довольно явно прослеживается при обсуждении Циолковским предельных оснований человеческого бытия. Отрицая абсолютную истину, он, однако, допускал, что космический разум в терминальную эру космоса достигнет “полного” знания, что делает для него неинтересным дальнейший рост могущества и т.д.

Антиномична и этика Циолковского, которая представляет собой чрезвычайно своеобразный феномен. Проблематика этого раздела космической философии традиционна: “Какова цена известной нам земной жизни? Жили ли мы до рождения и будем ли жить после смерти? Какова жизнь прошедшая и будущая? Стоит ли жить? Какова цель жизни? Какие поступки лучше? Что хорошо и что худо? Каковы основы нравственности и в чем она состоит?” (2, л.9). Но ответы на эти вопросы более, чем необычны.

Циолковский выступал против этических учений, которые “признают только интуитивную или врожденную мораль, вложенную в их душу заранее и навсегда... Мораль есть что-то неопределенное, изменчивое, индивидуальное и сомнительное. Добродетель есть несовершенный, незаконченный продукт исторического развития, который делается более совершенным с помощью развития разума и познания. Альтруизм исходной точкой имеет эгоизм, просветленный познанием”. Истинную мораль необходимо, по Циолковскому, “извлечь из естественных начал Вселенной, из ее общих законов и сделать ее, таким образом, убедительной и приемлемой всеми людьми” (2, л.9). Таким образом, космическая этика натуралистична, а также стремится к рационализму в отрицании интуитивистского подхода к этическим проблемам, столь характерного для современной этики. Все это вполне укладывается в традицию. Основная черта этического учения Циолковского состоит, однако, в том, что, размышляя о путях достижения “непрерывной радости”, “счастья”, “совершенства жизни” каждого человека, он фактически отрицал личностную основу человеческого “Я”. “Я” для него — это ощущения “атома-духа”, находящегося в живом веществе. Именно “атомы-духи” — подлинные “граждане Вселенной”, тогда как человек, подобно, впрочем, всякому животному — “союз” таких атомов, живущих в “согласии” друг с другом. “Единое “Я” или единый дух находятся только в неизвестном примитивном атоме”. Человек или еще более высокая “комбинация” таких атомов “есть очень сложное государство духов под единым управлением” (7, с.191). Чем более высоким является уровень организации того или иного разумного вещества — тем более счастливо живут в его составе “атомы-духи”. Следовательно, совершенствуя живые струк-

туры, организмы, мы обеспечиваем и возрастающее счастье во Вселенной.

Атомы, составляющие тело человека, его мозг, находятся там лишь временно. По истечении сравнительно короткого времени они покидают его, переходят в так называемое "мертвое вещество". Каждый такой атом "блуждает по всей Вселенной, и каково его состояние, .. какова участь одного атома, такова участь и всех" (7, с.191). "Чтобы узнать судьбу атома, мы должны узнать судьбу Вселенной. Она же отражается в высших человеческих существах и потому им известна" (7, с.191). Счастье Вселенной, писал Циолковский, "есть счастье атома, т.е. мое счастье зависит от счастья Вселенной. Если атом может попасть только в совершенное существо, если во Вселенной могут существовать только такие, если в ней нет никакого зла, никаких страданий — то как же атом может быть несчастлив? Он всюду натывается на одно счастье" (8, с.85). (Добро и зло в философии Циолковского выступают, таким образом, как сущности онтологические).

В качестве этического императива должно быть принято "истинное себялюбие". Но заключается оно отнюдь не в заботе о собственной личности, а в "таких наших поступках, при которых всякому атому Вселенной было бы только хорошо" (8, с.86). Это будет благом и для каждого человека, равно как и для любого другого высшего существа. Представления Циолковского о характере человеческих поступков, в которых реализуется "истинное себялюбие", несколько менялись на разных этапах разработки космической философии, что накладывало свой отпечаток и на смысл выдвигавшихся им принципов космизма. Антиномичность их заключается в том, что свою натуралистическую этику Циолковский многократно пытался соединить с этикой "галилейского учителя"; но их принципы, очевидно, несовместимы. Кроме того, поскольку подлинное "Я" — это "атом-дух", а человек — лишь как бы среда его обитания — благом для союзов таких атомов, живущих "низшей", "мучительной", "страдальческой" жизнью, т.е. находящихся в телах "несовершенных" живых существ, является вмешательство в существование высших форм космического разума, "прекращение" их страданий, чтобы они могли возродиться в формах жизни совершенной и счастливой. Эта идея получила развитие преимущественно на последнем этапе становления космической философии. Но если в этике Циолковского она, возможно, и выглядит логичной, то в контексте большинства логических систем оборачивается оправданием самого крайнего этического беспредела, о чем еще пойдет речь дальше.

При всей нетрадиционности императивов космической этики Циолковским был намечен один ключевой момент, получивший диаметрально противоположную интерпретацию в современной экологической этике. Единство судеб микрокосма, т.е. "атома-духа"

и космоса Циолковский рассматривал, постоянно говоря об "интересах" атома, "жителей Вселенной" и даже "интересах Вселенной", которые заключаются в переходе к жизни, "лишенной страданий". Формы такого перехода, предлагавшиеся Циолковским, способны вызвать у нас не только сомнение, но и неприятие. Но сама идея учета интересов других существ на совершенно иных основаниях интенсивно разрабатывается в современной философии.

**К.Э.Циолковский о религиозных и эзотерических традициях.** Высказывания Циолковского по религиозным проблемам, как отмечали исследователи (см., например, работы Т.Н.Желниной, В.В.Лыткина и др.), заметно различались на протяжении указанных этапов становления космической философии. Цитируя те или иные из этих высказываний, некоторые авторы стремились доказать, что основоположник космонавтики проделал значительную мировоззренческую эволюцию — от религиозности (хотя и весьма неортодоксальной и даже еретической с точки зрения христианства) до чуть ли не атеизма. Несмотря на то, что этот круг размышлений Циолковского остается пока недостаточно изученным, подобная оценка выглядит слишком прямолинейной и упрощенной.

Она основывается на изучении изменений тех акцентов, которые приобретал смысл термина "Бог" в текстах Циолковского: Бог как "первопричина" Вселенной, Бог как космос, что соответствует пантеистическому мировоззрению и др. Можно было бы добавить, что Циолковский говорил и о богах "самых разнообразных рангов" — могущественных президентах других планет Вселенной (т.е. как бы космических махатмах): "Чем они выше, тем дальше от человека, тем непостижимее ему" (9, с.217). Существенно, однако, что все эти смыслы были четко сформулированы Циолковским уже в 1902—1903 гг.: "Под словом Бог также подразумевается совершенно реальное понятие. Это есть или неизвестная причина Вселенной (теизм), или сам космос (пантеизм), или живительная идея любви и солидарности всего живущего (социализм) или высшие существа неба (человеко-подобные), стоящие во главе населения планет, солнечных систем, звездных групп и т.д." (2, л.5). На протяжении всех трех этапов становления космической философии Циолковский применял в своих работах все эти смыслы идеи Бога, подчеркивая то один, то другой из них. Вот почему ни пантеизм, более характерный для последних его высказываний, ни даже попытка (в одной незаконченной рукописи) совсем отказаться от идеи "Бога-творца" (10, л.1) еще не дают адекватного представления об отношении Циолковского к религии, не говоря о его переходе на позиции материализма и атеизма.

Антиномичность мировоззренческой позиции Циолковского в этом вопросе состоит в его интуитивном стремлении синтезировать противоположные по своему характеру религиозные переживания и убеждения, как западные, так и восточные.



Несомненно наличие у Циолковского глубинного мистического чувства, которое усиливалось в тяжелые годы его жизни, но, судя по текстам, охватывающим все этапы творчества основоположника космонавтики, никогда не исчезало. Вот, например, многозначительное признание 1902—1903 гг.: "...Я не могу руководствоваться исключительно научными выводами, сделанными нами ранее. Помимо того, что они не могут решить мне всех вопросов, которые возникают в жизни, мое сердце жаждет большего, видит дальше, чем разум, и чище его. Смутные чувства и желания влекут меня к великому учителю с его великой любовью, подобною любви Первопричины. Только непонятно, откуда эти чувства, которые выше разума". Наука "настоящего времени утверждает нас в вечности атома, в необходимости добродетели, намекает на существование Первопричины и существ, невидимых нами; но она не дает нам полного ответа на вопросы жизни" (2, л.100). Не менее выразительна "Благодарность" (1923 г.): "Обращаюсь к тебе, причина всего существующего! ...Разум, который ты дал человеку, отделит его от Земли и позволит ему использовать все богатства Солнечной системы... ты причина беспредельного множества млечных путей... Ты дал каждой малейшей частице твоего космоса вечную жизнь... Эта жизнь беспредельна и блаженна. Как я отблагодарю тебя за твои неоценимые дары!" (11, л.2—3).

Наконец, в беседе с А.Л.Чижевским, состоявшейся в феврале 1932 г., Циолковский говорил о культуре будущего: "Все будет в руках тех грядущих людей — все науки, религии, верования, и ничем будущее знание не станет пренебрегать, как пренебрегаем мы — еще злостные невежды — данными религии, творениями философа, писателей и ученых древности. Даже вера в Перуна, и та пригодится. И она будет нужна для создания истинной картины мира" (12, с.29). В той же беседе, излагая свою теорию космических эр, он сказал, что это — "секретная теория — для посвященных. Конечно, это только черновой набросок, эскиз, требующий широкой и обоснованной разверстки. Это сделают философы будущего" (12, с.30). В цитированных словах можно увидеть намек на восточную эзотерическую традицию, которая оказала сильное влияние на все содержание космической философии.

Сам Циолковский решительно стремился развеять резонные подозрения относительно его "мистицизма", которые, по-видимому, заметно усилились в 20-е годы. Он считал необходимым "разбить ложное представление о моих работах, как о мистических", призывая читателей "совершенно отрешиться от всего неясного, вроде оккультизма, спиритизма, темных философий..." (13, с.3). Но тут же мы читаем: "Моя цель убедить без колебания издавать все мои сочинения". Какое яркое выражение духа эпохи!

Духовный опыт Циолковского не умещался, однако, в русле какой-либо одной религиозной традиции. Наряду с неортодоксаль-

но христианскими взглядами (во многом сходными с учением Льва Толстого) мы встречаем у него многочисленные фрагменты теософских, оккультных, буддистских верований — тех самых, от которых он так решительно “открещивался”. Кроме того, манифестированный Циолковским рационалистический взгляд на мир приводил его — на протяжении всего его творчества — и к научному истолкованию евангельских текстов, и к созданию “научных” (т.е. на самом деле — философских, метафизических) эквивалентов представлений о спасении человека, его бессмертии, осуществляемом в бесконечных циклах космической эволюции. Сохранившееся у Циолковского до конца его дней стремление рассматривать свою философско-мировоззренческую концепцию как знание, хотя и основанное на науке, но в духовном отношении как бы равнозначное религиозным доктринам, а может, и превосходящее их по своей ценности — гораздо более веское свидетельство о характере его мистического опыта, чем рационализированные рассуждения о “причине космоса”.

Мистические, религиозные и квазирационалистические высказывания часто уживаются у Циолковского в текстах, хронологически довольно близких друг к другу. Это может свидетельствовать о происходившей в его душе мучительной борьбе между разными типами человеческого опыта, колебаниях и сомнениях. Отсюда — и очевидная противоречивость многих мыслей по этим вопросам, и попытки “осуждения” или пересмотра им в последние годы жизни некоторых религиозных высказываний с позиции рационализма, и стремление найти “научное” определение понятия Бога. Рационализм Циолковского все же не смог подавить проявления глубоко иррациональных сфер его внутреннего опыта.

**Мировоззренческая концепция К.Э. Циолковского как синтез философии, науки и веры.** Итак, космическая философия отнюдь не представляет собой знание, основанное только на авторитете “точной науки”, т.е. математики, геометрии, механики, физики, химии и их приложений” (3, с.142), как считал Циолковский. Напротив, это — довольно спекулятивная метафизическая концепция, которая вышла далеко за границы науки. Не более, чем метафорой следует считать слова Циолковского: “В физике, химии и биологии я вижу одну механику. Весь космос для меня только бесконечный и сложный механизм” (3, с.143). Напротив, между естествознанием рубежа XIX—XX вв. и космической философией был очень заметный разрыв (лишь в каких-то отдельных частностях они согласуются). Тем не менее, во многих конкретных проблемах научная картина мира, основанная на космической философии, замечательным образом предвосхитила достижения современной постнеклассической науки. В других отношениях она не нашла пока развития или по-прежнему находится в конфликте с научным знанием. Вместе с тем, когда Циолковский рассматривает глубинные основания человеческого бытия в мире, для него оказываются слишком тесными и

рамки рационалистической философской традиции. В этих случаях он прямо апеллирует к вере.

### §3. “Судьба существа зависит от судьбы Вселенной”

Этот принцип, сформулированный, по сути, уже в ранней философской работе Циолковского, является также центральным моментом и большинства его последних размышлений.

“Живая Вселенная”, ее смысл. Основное внимание в своей метафизике Циолковский уделял разработке концепции Вселенной, космоса, органической частью которого является человек. Но Вселенная рассматривалась Циолковским и на уровне научной картины мира, а в некоторых случаях — на уровне научной теории или модели: он разрабатывал и космологические, и астрофизические, и космогонические гипотезы.

На уровне философской метафизики космос, Вселенная выступает у Циолковского как единый живой организм. Он “похож добрейшему и разумнейшему животному” (14, с.43). Такое понимание мира восходит к платоновской традиции. Циолковский явно противопоставлял его образу Вселенной классического естествознания, где космос оказывался оторванным от живой природы.

Важнейшими принципами космической философии, лежащими в основании разрабатывавшейся Циолковским метафизики и научной картины мира, являются, наряду с рассмотренным выше принципом атомистического панпсихизма, также принципы монизма, бесконечности, самоорганизации и эволюции.

Принцип монизма выражает единство субстанциальной основы мира, образуемой “атомами-духами”. Он формулируется так: “Материя едина, и основные свойства ее во всей Вселенной должны быть одинаковы” (15, с.18). Это означает:

а) единство материального и духовного начал Вселенной;

б) единство живой и неживой материи: “материя едина, так же ее отзывчивость и чувствительность” (13, с.8);

в) единство человека и Вселенной, т.е. включенность его в ритмы космической эволюции, выступающая альтернативой христианским представлениям о бессмертии души;

г) выводимость этических норм из метафизики космоса.

Принцип бесконечности распространялся Циолковским и на мир как целое, и на свойства пространства и времени, и на строение элементарных частиц вещества, и на структурную иерархию уровней космических систем, и на ритмы космической эволюции, и на возрастание могущества космического разума, и на отсутствие пределов для его возможной экспансии во Вселенной.

Вселенная, по Циолковскому, бесконечна в пространстве и времени. Она включает в себя бесконечную иерархию космических структур — от атомов до “эфирных островов” разного уровня сложности. Интересна и мысль Циолковского о существовании в бесконечной Вселенной множества космосов: “если разделить бесконечное время на ряд бесконечностей, то каждой из этих бесконечностей будет соответствовать своя материя, свои солнца, свои планеты и свои существа ... выходит, что существует бесчисленное множество иных космосов, иных существ, которых условно мы можем назвать нематериальными, или духами” (16, с.234). Тем не менее, в соответствии с принципом монизма Вселенной — это целостный, единый, хотя и бесконечно сложный, организм. Мысль Циолковского о возможности сосуществования во Вселенной множества космосов опередила свое время. Только сейчас она пробивает себе дорогу к квантовой космологии. Согласно современным представлениям, разные вселенные различаются между собой свойствами пространства-времени, образующими их структурами, типами элементарных частиц и др.

Принципы самоорганизации и эволюции также являются ключевыми для метафизики космической философии и вытекающей из нее научной картины мира. Конечно, самого термина “самоорганизация” у Циолковского еще не было, но его смысл вполне адекватно выражался словами: “все живо”, т.е. способно к бесконечной самоорганизации и эволюции.

Следует, конечно, избегать неоправданной модернизации. Ничего похожего на нелинейный характер эволюционных процессов, наличия в них точек бифуркации и т.п. у Циолковского еще не было. Более того, мы встречаем у него идею, внешне диаметрально противоположную современному пониманию самоорганизации — настоящий преформизм. Хаос уже содержал в зачатке все то величие, которое мы видим теперь во Вселенной: “Это подобно тому, как в яйце животного содержится все будущее его дивное устройство”.

И все же принцип самоорганизации в космической философии присутствует! Это станет ясным, если мы попытаемся бросить современный взгляд на размышления Циолковского о принципе возрастания энтропии.

Циолковский всегда решительно выступал против истолкования принципа возрастания энтропии на основе идеи о деградации Вселенной. В качестве альтернативы он писал о ее “вечно возникающей юности”. Дело в том, что принцип возрастания энтропии не позволяет понять, почему во Вселенной столь распространены процессы становления. Механизмы процессов самоорганизации и эволюции во Вселенной определяются, по Циолковскому, тем, что должны существовать не только процессы рассеяния энергии, но и процессы ее концентрации. “Все периодически”, считал он, хотя ничто

и никогда строго не повторяется. Эти взгляды Циолковского казались в свое время архаическими, выпадающими из контекста неклассической науки. Но сейчас выясняется, что его несогласие с истолкованием космической эволюции как неуклонной деградациии выражало — естественно, языком научной картины того времени — именно принципы самоорганизации и эволюции материальных систем.

Ритмические изменения Вселенной в метафизике космической философии, на взгляд автора, очень близки бесконечным циклам эволюции “проявленного” бытия в эзотерической традиции.

Итак, рассматриваемые принципы приобретают в контексте космической философии следующие смыслы:

а) эволюция как периодические трансформации, в ходе которых возникают и разрушаются бесчисленные союзы “атомов-духов”, образующих космические структуры разных уровней;

б) самоорганизация как возникновение сложных (в том числе, живых) структур из более простых;

в) эволюция и самоорганизация в смысле, охватываемом современным термином “глобальный эволюционизм”; эти процессы могут быть спонтанными или направляться разумом.

Одной из центральных проблем, постоянно волновавших Циолковского — он возвращался к ней снова и снова, последний раз в “Космической философии” — была такая: “Какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром?” (16, с.239). Этот смысл состоит, по его мнению, в стремлении материи к самоорганизации, неизбежности возникновения высокоразвитых космических цивилизаций, стремящихся к совершенству. По всей Вселенной, считал Циолковский, “распространена органическая жизнь”. Но мы “должны отречься от мнения, что наиболее высокого уровня развития она достигла на Земле. Напротив, есть “передовые, зрелые планеты”, на которых жизнь значительно старше нашей. Они “по развитию жизни и разума достигли высшей степени и опередили все планеты” (16, с.230). Циолковский имел в виду “существа, подобные людям, только более совершенные. Между ними могут быть всевозможные породы, приспособленные к жизни на всяких планетах, например, на Земле. Однако большинство их однообразно и приурочено к жизни в эфире”, т.е. устроено “не так, как мы, по крайней мере, из несравненно более разреженной материи” (14, с.49). Роль этих “могущественных и мудрых” существ во Вселенной огромна.

С точки зрения современной науки эти мысли пока не находят подтверждения. Более того, сейчас приобрела популярность альтернативная точка зрения — об отсутствии в нашей Галактике, по крайней мере, высокоразвитых цивилизаций, и о нашем космическом одиночестве (она развивалась, например, И.С.Шкловским). Но проблема остается открытой, интенсивный научный поиск мо-

жет принести любые, в том числе ошеломляющие, неожиданные сюрпризы.

**“Причина” и “воля” Вселенной. Неизвестные разумные силы.** Идея первопричины (причины) космоса, считал Циолковский “не может убедить и не имеет вида научной истины. Но я не могу лично обойтись без первопричины, всемогущей и благостной к своему созданию” (2, л.93), но Циолковский ясно понимал, что идея создания атома, который он же сам рассматривал как “дух вечный”, у которого “бесконечное, безначальное прошлое” (2, л.59), глубоко антиномична. В попытке разрешить эту антиномию, он высказал, в качестве интуитивной догадки, замечательную, далеко опередившую его время мысль об относительности конечного и бесконечного времени, которая только в наши дни сформулирована на языке неклассической физики (17). По словам Циолковского, что для нашего ума безначально и бесконечно, то для первопричины конечно, даже нуль. Таким образом, для нее мир мог иметь начало.

Всемогущая и нежно любящая свое творение первопричина находится вне Вселенной и может ее уничтожить по своей воле. Причина “безмерно выше космоса” и несоизмерима со своим творением, т.к. создает вещество и энергию, что “космос сам не в силах делать” (15, с.29). Эта фраза относится к 1925 г. и свидетельствует, что Циолковский отнюдь не стал атеистом. Но к числу антиномий космической философии следует отнести и то обстоятельство, что, по словам Циолковского, наука нигде не сталкивается ни с созданием материи, ни с ее уничтожением.

Проникновение в свойства причины приводит к неожиданным выводам этического порядка, которые “не могут не иметь благотворного влияния на поступки человека и других сознательных”. Ее доброта, счастье, мудрость и могущество бесконечны. Отсюда следует, по Циолковскому, ряд выводов:

- 1) “удовлетворение любознательности и вытекающее отсюда спокойствие”;
- 2) “смирение перед причиной”;
- 3) “чувство благодарности за некончающееся всевозрастающее счастье”;
- 4) “могущество причины не принесет нам зла и в будущем. Напр. не прекратит существования Вселенной и не сделает его мучительным” (15, с.30—31).

Но от Циолковского не укрылось еще одно противоречие разрабатывавшейся им метафизики. С одной стороны, Бог у него нередко отождествлялся с космосом. С другой стороны, он критиковал пантеизм за то, что последний не отвечает на вопрос: “почему Вселенная такая, какой мы ее наблюдаем?”. “Если мы скажем,— писал Циолковский,— что мир всегда был, есть и будет, и дальше этого мы не захотим идти, то опять-таки трудно избежать другого вопроса — почему же все проявляется в той, а не в другой форме, почему



существуют те, а не другие законы природы. Ведь возможны и другие" (2, л.93). Этот же вопрос повторяется в работах Циолковского неоднократно. Его ответ звучит так: "На то должна быть какая-нибудь причина, как и причина самого мира" (2, л.93). Итак, пантеизм и идея причины Вселенной сосуществуют у Циолковского, а не являются альтернативными. В одной из неопубликованных работ 30-х годов у Циолковского наметился новый подход к пониманию обсуждаемой проблемы. Перечисляя основные черты образа Вселенной, созданного в космической философии (высокоразвитая жизнь и др.), Циолковский спрашивает: "Но представим себе, что ничего этого нет, а есть только неорганическая материя с ее зачаточной способностью жить. Останется ли это так навсегда? Что может произойти с этим мертвым миром?". Ответ Циолковского знаменателен: "Равновесия не будет. Он обязательно должен ожить и превратиться в нечто вечно прекрасное, без каких-либо недостатков" — в высшие формы разумной жизни (18, л.13). На языке современной науки эта идея Циолковского, пронизывающая с начала до конца всю космическую философию, близко соответствует формулировке "сильного" антропного принципа Б.Картера: "Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе допускалось появление наблюдателей" (19, с.373). Пророчески звучит и завершающая фраза цитированной работы Циолковского: "Тот космос, который мы знаем, не может быть иным" (18, л.13) — поскольку жизнь и разум имманентны ему. Это еще одна вполне современная формулировка *антропного принципа*.

Важный смысл традиционного истолкования идей космизма обнаруживается и в рассуждениях Циолковского о "воле Вселенной". Если все "порождено Вселенной. Она — начало всех вещей", то "от нее все и зависит. Человек или другое высшее существо и его воля есть только проявление воли Вселенной... Мы предполагаем, а Вселенная распоряжается, как хочет, без церемонии разрушая наши планы...". Если нам "удается исполнить свою волю, то только потому, что нам это позволила Вселенная" (14, с.41). На современной ступени развития человечества "воля космоса проявляется как воля неразумного существа", но в будущем "воля космоса и на Земле проявится во всем блеске величайшего разума..." (14, с.41—42).

**Судьба человека в ритмах космической эволюции.** В рамках изложенных представлений о "живой Вселенной" оригинально выглядит метафизика человеческой судьбы. Смысл ее в том, что *смерти нет*. В процессах возникновения и распада союзов "атомов-духов" смерть, по Циолковскому, "сливается с рождением". Новая жизнь "хотя и разрушима, но новое разрушение сольется с новым совершенным рождением... Разрушения или смерти будут повторяться вечно, бесчисленное множество раз, но все эти разрушения есть не исчезновения, а возникновения" (20, с.205).

Циолковский так разъясняет мотивы, по которым он считает свою точку зрения наиболее оптимистической. С одной стороны, она оптимистичнее взгляда людей неверующих, считающих, что раз души нет, а тело разрушается, "значит, разрушается все". Но она оптимистичнее и традиционной "веры с ее предрассудками": душа есть — вечная, неразрушимая, но страшит ужас наказания, ужас вечных мук. (20, с.203) Согласно космической философии "души хотя и нет", жизнь в ритмах эволюции Вселенной "непрерывна, счастлива, могущественна, никогда не прекращалась и никогда не прекратится", т.к. во временно мертвом веществе нет субъективного ощущения времени. "Все прошедшие и будущие смерти суть иллюзия, смертей нет..., смерть есть радость, награда, неизмеримое счастье..."

Эти представления Циолковского, которые являются очевидной альтернативой "активно-эволюционного подхода" и не встречаются у других классиков русского космизма, возможно, навеяны буддизмом или эзотерическими традициями. Но между ними есть и принципиальное различие. Идея бесконечных реинкарнаций бессмертных человеческих душ заменена в метафизике космической философии концепцией бесконечных трансформаций "союзов", образуемых "атомами-духами". Новые союзы этих атомов во Вселенной ничего не помнят ни о своих прошлых жизнях, ни о родственниках, детях и т.д.

#### **§4. Человек — "фактор эволюции космоса"**

В рамках космической философии Циолковский наметил контуры грандиозной по своему размаху концепции "совершенствования мира", которое является не только практической необходимостью, но и моральным долгом космических цивилизаций, включая нашу.

**Совершенствование биологической природы человека: естественный и искусственный отбор.** В соответствии с идеями космизма Циолковский считал, что человек в своих биосоциальных измерениях — отнюдь не вершина эволюции. От высшего идеала он еще очень и очень далек. Человечеству предстоит "идти вперед и прогрессировать — в отношении тела, ума, нравственности, познания и технического могущества. Впереди его ждет нечто блестящее, невообразимое". По истечении тысячи миллионов лет "ничего несовершенного, вроде современных растений, животных и человека, на Земле уже не будет. Останется одно хорошее, к чему неизбежно приведет наш разум и его сила".

Но как именно будет осуществляться совершенствование человека на его пути к "океану счастья"? Многочисленные высказы-

вания Циолковского на этот счет совершенно недвусмысленны. Необходимо “управлять жизнью и природой, чтобы сделать жизнь счастливой для всего чувствующего”. Не только естественный отбор, направляемый случайными путями, но и отбор искусственный “в течение тысячелетий может выработать очень совершенные организмы...” В частности, особое место отводил Циолковский теме освобождения человека от страстей. Сейчас, по его словам, “многие люди не могли бы обойтись без страстей, потому что разум и воля их слабы. Но со временем, путем искусственного отбора, может быть произведено существо без страстей, но с высоким разумом”. Это будет существо, “мало чувствительное к радости и страданиям... Получается философское равнодушие, равнодушие Будды, величие Нирваны. Не смертный покой, но жизнь, богатая делами, великими поступками, только философски спокойная” (21, с.10—11). Особенно значительные изменения человека в отношении не только нравственному и социальному, но и биологическому должны будут произойти в процессе космической экспансии нашей цивилизации, которая представляет собой, с одной стороны, закон развития человечества, с другой — его долг. Это потребует приспособления к непривычным условиям космоса. Можно представить себе существо, которое “не нуждается ни в растениях, ни в почве, ни в атмосфере. Ему довольно одного своего тела и солнечных лучей”. Такие “эфирные существа”, по словам Циолковского, “непроницаемы для газов, потому что переносят пустоту, и проницаемы для эфирных лучей, потому что живут солнечной энергией” (22, с.95).

Искусственный отбор может привести к радикальному продлению человеческой жизни, которая станет “неопределенно долгой”.

Цитированные слова подчеркивают специфику “активно-эволюционного” подхода, разрабатывавшегося Циолковским, его коренное отличие от идей Н.Ф.Федорова. Возникает даже сомнение: стоит ли объединять столь разные взгляды одним термином? По мнению автора, это вполне допустимо: просто речь идет о разных формах “активного эволюционизма”. Общим для них основанием является признание незавершенности вида *homo sapiens*, т.е. “промежуточного” характера облика современного человека. Различия же между ними — в суждениях о том, какими путями и во имя каких целей жизнь и разум, включая человека, будут совершенствоваться.

Допустимость даже абстрактной постановки вопроса о направленном изменении биологической природы человека, вмешательстве в эволюцию вида “*homo sapiens*”, выглядит, конечно, спорно. С позиции современного гуманизма в контексте экологической этики она мало привлекательна. Мы переживаем ряд тяжелейших кризисов, в основе которых лежит кризис антропологический. Сохранить хрупкую оболочку биосферы, включая и человека — нет

задачи важнее! Но проблема вмешательства в природу человека не бросает тень на проблематику освоения космоса, т.к. она — не космического, а вполне земного происхождения. Эта проблема возникла в связи с успехами биологии, генетики, физиологии, медицины и других наук. Сейчас обсуждаются — не только в научном, но и в этическом аспектах — проекты управления генетическим кодом, влияния на человеческую психику, сохранения человеческой психики в условиях, когда возрастает роль человеко-машинных систем и др. Проходящие в этой сфере дискуссии, столкновения научных, философских, религиозных идей приведут к формированию адекватных моральных оценок задолго до того, как они станут практически значимыми в космической перспективе.

**Уничтожение низших форм жизни.** Обсуждая роль космического разума в эволюции Вселенной, Циолковский многократно высказывал мысль, что, посещая миры, на которых развивается “несовершенная, неразумная и мучительная” жизнь, высшие существа уничтожают ее — “по возможности без мучений и заменяют своей совершенной породой”. Вот почему в космосе возможна только жизнь “разумная, могущественная и счастливая”: всякую иную “устраняет разум и могущество передовых планет”. Тем не менее, “оставлено без внимания небольшое число планет, обещающих дать необыкновенные результаты. Между ними и Земля. Она страдает, но недаром. Плоды ее должны быть высокими, если ее предоставили самостоятельному развитию и неизбежным мучениям” (16, с.230—231).

Цитированные рассуждения Циолковского способны сильно задеть нравственные чувства любого человека, независимо от того, является ли он неверующим или верующим. Никакие формы жизни, даже самые примитивные, не могут быть вырваны “из великой цепи природы” без ущерба для вселенского организма. В наше время идеи уничтожения низших форм жизни выглядят не только безнравственными, но и саморазрушительными. Помимо всего прочего, мы не настолько проникли в глубинную суть эволюционных процессов, чтобы полностью контролировать последствия искусственного вмешательства в процессы эволюции. Изложенная идея космической философии не может рассматриваться как благо никем из тех, кто разделяет моральный императив “благоговения перед жизнью” А.Швейцера.

Но была высказана также иная точка зрения. По мнению Л.В.Лескова, хотя философия, допускающая столь жестокую стратегию, далека от гуманизма “галилейского учителя”, который Циолковский считал для себя общим руководством к жизни, но проблема ее этической оценки решается просто: речь идет о нечеловеческой морали высших разумных существ. Оценки их поступков с позиции нашей земной этики просто неуместны. Такая позиция — не более чем попытка ухода от этической оценки обсуждаемой идеи Циол-

ковского. Конечно, в чисто практическом плане можно не очень-то волноваться по поводу сохранения или уничтожения форм жизни, само существование которых пока более проблематично. Но эта оценка необходима *сегодня для нас самих*. Касаясь этой идеи, мы подвергаем испытанию нашу собственную этику, рассматривая ее в “космическом зеркале”. Происходит как бы проецирование наших собственных этических идеалов в неопределенно далекое будущее, проверка их на гуманизм. Вполне допуская, что они могут быть некогда пересмотрены, мы все же не вправе уклониться от подобной проверки.

**Судьба Вселенной и перспективы бессмертия человечества.** Но человечество как фактор эволюции Вселенной должно сыграть, согласно космической философии роль, еще неизмеримо более грандиозную. К сожалению, соответствующий круг идей, относящихся к последнему этапу развития космической философии, оказался наменченным у Циолковского лишь очень пунктирно.

Космическое бытие человечества, говорил Циолковский в упоминавшейся беседе с А.Л.Чижевским, “как и все в космосе, может быть подразделено на четыре основных эры:

1. **Эра рождения**, в которую вступит человечество через несколько десятков лет и которая продлится несколько миллиардов лет.

2. **Эра становления**. Эта эра будет ознаменована расселением человечества по всему космосу. Длительность этой эры — сотни миллиардов лет.

3. **Эра расцвета человечества**. Теперь трудно предсказать ее длительность — очевидно, сотни миллиардов лет.

4. **Эра терминальная** займет десятки миллиардов лет. Во время этой эры человечество... сочтет за благо включить второй закон термодинамики в атоме, т.е. из корпускулярного вещества превратиться в лучевое. Что такое лучевая эра космоса — мы ничего не знаем и ничего предполагать не можем.” (12, с.29—30) Тем не менее, некоторые предположения на этот счет Циолковский все же высказал. “Допускаю,— говорил он,— что через многие миллиарды лет лучевая эра космоса снова превратится в корпускулярную, но более высокого уровня, чтобы все начать сначала...”. “И вот, когда разум (или материя) узнает все, само существование индивидов и материального или корпускулярного мира он сочтет не нужным и перейдет в лучевое состояние, которое будет все знать и ничего не желать, т.е. в состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой Богов. Космос превратится в великое совершенство”.

Теория космических эр Циолковского относится, пожалуй, к наиболее темным разделам его метафизики. В ней, по словам А.Л.Чижевского, есть “нечто торжественно-трогательное”, “трагическое для человека”, “трагическое и вместе с тем великое” (12, с.30). Эта теория, с одной стороны, продолжает одну из “сквозных” идей

метафизики Циолковского — о ритмичности, периодичности космических процессов. Бесконечную периодичность процессов космической эволюции Циолковский раньше рассматривал только в отношении структур, образующих Вселенную. Но Вселенную как целое он считал неизменной (характерная цитата: “Вселенная вообще всегда представляла одну и ту же картину”) (3, с.149). Новый момент, внесенный Циолковским в космическую философию — перенос идей ритмического изменения на Вселенную как целое. Каждое из таких ритмических изменений неотделимо от все большего увеличения могущества человечества, космического разума. Циолковский часто использует термин “бесконечность” для характеристики общей тенденции, свойственной этим процессам. Достижение “бесконечного могущества” позволит космическому разуму достигнуть и бесконечной длительности существования: “Перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве” (12, с.30). Таким образом, бессмертие живого связывается уже не с периодическим рождением союзов “атомов-духов”, субъективно сливающихся в одну бесконечную жизнь, а с изменением физико-биологической основы человеческого бытия.

Не менее примечателен еще один новый момент в метафизике космической философии. Прежде Циолковский подчеркивал определенную роль “причины” и “воли” космоса в судьбах человечества, еще не достигшего уровня космической цивилизации. Но в теории космических эр воля нашего человечества присоединяется в качестве неотъемлемой части к воле космического разума. Тем самым, коренным образом преобразуется отношение “человек—мир”. Если на более ранних стадиях космической эволюции Вселенная почти фатальным образом навязывала свою волю человеку, то в терминальную эру уже человечество, влившееся в структуру космического разума, подчиняет космос своей власти. В сущности, только на этой стадии развития предопределенность человеческого бытия со стороны космоса сменяется подлинной свободой.

Теория космических эр — завершающее звено идей Циолковского о ритмах космической эволюции — несет на себе отчетливую печать философских и религиозных идей Востока. Но в ней синтезированы и концепции западной мысли, императив которых — целенаправленное преобразование природы в интересах человека, для удовлетворения его потребностей и идеи свободы. Этот синтез различных социокультурных традиций позволяет считать теорию космических эр оригинальным своеобразным интеллектуальным достижением. Сформулирована она таким образом, что наиболее острые метаэтические проблемы выходят за рамки ее непосредственного содержания, как бы сосуществуя рядом с этой теорией. Подобно философии общего дела Н.Ф.Федорова, теория космических эр представляет собой нетрадиционную альтернативу христианской



доктрине спасения человеческого рода. Но если идеи Федорова, при всей их неортодоксальности для христианства, все же в своей основе могут быть отнесены к его руслу, то о теории космических эр сказать этого никак нельзя.

**Космокреатика в философской концепции Циолковского: научные и метаэтические аспекты.** Для завершающего этапа разработки космической философии характерно, таким образом, особое внимание к некоторым идеям, основанным на “активно-эволюционном” подходе. Форма его, однако, очень специфична и резко отличается от предложенного Н.Ф.Федоровым. Философия общего дела выдвигает благородный идеал возрождения всех поколений наших умерших предков. Напротив, космическая философия считает целесообразным, на основе этических аргументов, уничтожение низкоразвитых форм жизни — в их собственных интересах, чтобы уберечь от страданий. В обоих случаях мы имеем дело с идеей регуляции природы как целенаправленного вмешательства в эволюционный процесс. Но ведь цели и последствия этой регуляции оказываются диаметрально противоположными!

Для того, чтобы как можно более четко выразить различие между активным эволюционизмом Федорова и Циолковского, целесообразно закрепить его терминологически. Для характеристики соответствующего круга идей космической философии кажется удобным применить введенный С.Лемом термин “*космокреатика*” (23) — если обозначить им преобразование не только макрокосма, но и микрокосма.

Но в подходе Циолковского к проблемам космокреатики также нельзя не отметить очевидную парадоксальность. С одной стороны, космическая философия подчеркивает целостность мира, неразрывное единство человека и Вселенной как среды его обитания. С другой — Вселенная рассматривается, вполне в духе идеалов Просвещения, как нечто для человека внешнее и подлежащее завоеванию, освоению, преобразованию на основе принципов разума. В эпоху создания космической философии это противоречие еще не проявилось в достаточно четкой форме. Но интенсивно разрабатываемая сейчас экологическая этика справедливо считает, что единство человека и природы (в том числе, и космической) следует понимать так: произвольно вмешиваясь в природу без учета ее “интересов”, ее самоценности, мы подвергаем опасности самих себя. И не только природа, но и наша собственная человеческая сущность будут мстить нам за это, и мстить жестоко.

## **§5. “Человечество не останется вечно на Земле...”**

Антропокосмическая концепция Циолковского, если рассматривать ее без купюр, действительно оказывается очень необычным

интеллектуальным феноменом. Она содержит явные черты социально-философской утопии. Тем не менее, нельзя забывать, что именно космическая философия послужила концептуальной основой для разработки Циолковским конкретных научно-технических прогнозов освоения космоса. Первые шаги космической эры блестяще подтвердили существенную часть этих прогнозов.

Циолковский удивительно точно сформулировал причины, которые делают выход человечества в космос неизбежным: изучение Вселенной с целью развития познания, решение проблем, которые мы сейчас называем глобальными (проблема роста населения земли, истощение природных ресурсов и др.), спасение от возможных природных катастроф. Таким образом, освоение космоса является жизненно важным именно для решения чисто земных проблем. В частности, большинство глобальных проблем без выхода в космос будут лишь обостряться (24).

Мечты великого основоположника космонавтики о "никогда не кончающемся счастье", которое ожидает человека в будущем, еще недавно призваны были вуалировать суровые социально-политические реалии: тоталитаризм, гонку ракетно-космических вооружений, планы милитаризации космоса и т.п. Но как оценить их сейчас? Насколько вообще могут считаться обоснованными суждения об очень отдаленном будущем человечества, не относятся ли они скорее к сфере научной фантастики, чем футурологии? Нужны ли вообще подобные прогнозы, не ограничивают ли они свободу выбора человечеством своего будущего, навязывая ему не только единственный, но и фатально predetermined вариант развития? Не является ли прогноз о нашем космическом будущем какой-то чудовищной технократической утопией, антигуманной по своему смыслу, — вопреки намерениям его автора? "Антикосмические" сомнения сейчас очень модны.

Но прогнозы космического будущего человечества — это экстраполяции на огромные интервалы времени, которые осуществляются теми же, в сущности, способами, как и более краткосрочные прогнозы — например, известные доклады Римского клуба. Они полезны и необходимы хотя бы потому, что позволяют обсуждать проблемы выживания человечества в наиболее обостренной форме — рассматривая их проекции на космос.

Процесс космической экспансии, как можно надеяться, окажет огромное влияние на будущее нашей цивилизации. Он откроет перед человечеством большие перспективы, чем в свое время — эпоха географических открытий. Да и современное общество немыслимо без космонавтики, которая перестала быть "бездонной бочкой", поглощающей огромные средства, и стала приносить ощутимую пользу. В нашем "разорванном", разделенном мире космонавтика высвечивает общечеловеческие ценности, объединяя всю современную цивилизацию вокруг грандиозной цели. Современный

космизм представляет собой программу становления целостного человечества, что возможно лишь в русле многообразных тенденций к достижению целостности человеческой культуры. Космическая философия Циолковского может рассматриваться как перспективный вариант осуществления такой программы.

## Литература

1. Кольченко И.А., Платонов Н.Н. Циолковский как мыслитель // Труды вторых чтений, посвященных разработке научного наследия и развития идей К.Э. Циолковского. М., 1968.
2. Циолковский К.Э. Этика или естественные основы нравственности // Архив РАН, ф. 555, оп. 5, д. 372.
3. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной (Конспект) // Очерки о Вселенной. М., 1992.
4. Гаврюшин Н.К. Циолковский и атомистика // Труды седьмых чтений, посвященных разработке научного наследия и развития идей К. Э. Циолковского. Секция "Исследование научного творчества К.Э. Циолковского". М., 1973.
5. Огурцов А.П. Гносеологические идеи К.Э. Циолковского // Труды девятых чтений, посвященных разработке научного наследия и развития идей К.Э. Циолковского. Секция "К.Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса". М., 1975.
6. Циолковский К.Э. Условная истина // Архив РАН, ф. 55, д. 484.
7. Циолковский К.Э. Граждане Вселенной // Очерки о Вселенной. М., 1992.
8. Циолковский К.Э. Любовь к самому себе или истинное себялюбие // Очерки о Вселенной.
9. Циолковский К.Э. Есть ли Бог (второй вариант) // Очерки о Вселенной.
10. Циолковский К.Э. Ничего нет (мысль безбожника) // Архив РАН, ф. 555, оп. 1, д. 482.
11. Циолковский К.Э. Благодарность // Архив РАН, ф. 555, оп. 1, д. 431.
12. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Химия и жизнь. 1977. №1.
13. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной (Конспект). Калуга. 1925.
14. Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Незвестные разумные силы // Очерки о Вселенной. М., 1992.
15. Циолковский К.Э. Причина космоса. Калуга. 1925.
16. Циолковский К.Э. Космическая философия // Очерки о Вселенной.
17. См.: Зельманов А.Л. Выступление // Труды совещания по философским вопросам современного естествознания. М., 1959.
18. Циолковский К.Э. Простые мысли о вечности материи и чувства при плавном или неплавном изменении формы тела // Архив РАН, ф. 555, оп. 1, д. 495.
19. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения. М., 1978.
20. Циолковский К.Э. Радость смерти // Очерки о Вселенной.
21. Циолковский К.Э. Nirvana // Очерки о Вселенной.
22. Циолковский К.Э. Органический мир Вселенной // Собр.соч., т. IV. М., 1964.
23. Лем С. Сумма технологий. М., 1964.
24. Урсул А.Д. Человечество, Земля, Вселенная. М., 1977.

## РУССКИЙ КОСМИЗМ И ВОПРОС ОБ ИСКУССТВЕ

В январском номере "Вестника Европы" за 1894 г. В.С.Соловьев поместил небольшую заметку "Первый шаг к положительной эстетике". Речь в ней шла о двух воззрениях на сущность и задачу искусства, разделивших духовное пространство русской эстетики и литературной критики и не раз ломавших копыя в газетных и журнальных баталиях: теории "искусства для искусства" и концепции утилитарности художественного творчества. При этом, как ни странно, Соловьева гораздо менее занимает собственно *эстетическое* содержание каждого из воззрений;<sup>\*</sup> он стремится понять прежде всего их этический пафос, то, как ориентируют они художника в бытии, в реальной жизни, в истории. "Пусть художник будет только художником, думает только об эстетически прекрасном, о красоте формы, пусть для него, кроме этой формы, не существует ничего важного на свете" (I, с.550) — такова, по его убеждению, точка зрения сторонников "чистого искусства", и она категорически отвергается мыслителем. Отвергается потому, что подобный "эстетический сепаратизм" резко обособляет сферу художественного творчества, отчуждает ее "от общего движения мировой жизни" (I, с.553), от других областей деятельности человечества; в нем — пренебрежение к "конечным целям" исторического развития, вызванное твердой убежденностью в том, что эти цели находятся "за пределами нашего сознания" и осуществляются "сами собою, помимо нас", вне нашей воли и творческого усилия.

Совсем иначе воспринимает Соловьев идеи противоположного направления. Оставляя в стороне отдельные, чересчур радикальные его уклоны (Д.Писарев, В.Зайцев), он обращается ко взглядам Н.Чернышевского, выраженным в диссертации "Эстетические отношения искусства к действительности" (1853), и всецело солидаризируется с тем стремлением, которое, по его мысли, одушевляло работу критика: стремлением "утвердить красоту действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии" (I, с.553).

---

<sup>\*</sup> "Если бы сторонники "искусства для искусства" разумели под этим только, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда им нечего бы было и поднимать реакцию во имя такой истины, против которой никто не станет серьезно спорить" (I, с.549).

Более того, в полемике Чернышевского "с гегельянской эстетикой" он видит первые, пусть еще слабые и непоследовательные, но ростки нового понимания искусства, "истинной, положительной эстетики". Такая эстетика, считает мыслитель, именно и должна "связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни", "отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества" (1, с.553, 554).

О том, какова эта "жизненная цель человечества" и в чем состоит служение ей искусства, в данной заметке Соловьев говорит лишь в самом общем смысле: достижение "всеобщей солидарности", "осуществление истинного всеединства". Но обратимся к двум другим его статьям, написанным несколькими годами ранее: "Красота в природе" (1889) и "Общий смысл искусства" (1890), в которых, можно сказать, и были сформулированы принципы "новой положительной эстетики".

В своих рассуждениях о назначении искусства и задаче творчества Соловьев исходит из идеи "продолжающегося творения", которое для него — не единовременный акт, а "постепенный и упорный процесс" воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала: сперва в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных — с неизбежными здесь муками, тупиками, "неоконченными набросками неудачных созданий" — и, наконец, в человеке. Степень одухотворенности материального мира, воплощенности в нем идеального первообраза, по мысли философа, выражается в красоте. Красота есть "преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала" (1, с.358), "духовная телесность". Эволюционный процесс необходимо включает в себя момент эстетический — как мерило совершенства и гармонии. Свой венец он обретает в человеке, в котором создана абсолютная форма для бытия духа: "вместе с наибольшей телесною красотою" является "и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием" (1, с.389). Человек — "самое прекрасное" и одновременно "самое сознательное природное существо" (1, с.390—391), а значит, он не только объект преобразующего воздействия духа, но и носитель, субъект его, и в этом своем качестве призван стать активным "деятелем мирового процесса", способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

Творчество человека как бы продолжает "то художественное дело, которое начато природой" (1, с.390), но уже на новом, более совершенном уровне, ибо красота в природе не затрагивает самой основы существования вещей этого мира, а эта основа — по-

прежнему непросветленна и хаотична, в ней царствуют стихийные, "темные силы", являются "смерть и разложение". "Красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни" (I, с.392). Потому задача человека — распространить начало духа и сознания не только на *форму* бытия природы, но и на *способ* ее бытия, приведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге.\* И искусство — одно из главных средств на этом пути. Его конечная цель есть житиетворчество, в пределе оно "должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле,— должно одухотворить, преосуществить нашу действительную жизнь" (I, с.404).

Конечно, это идеальная задача искусства; в своей нынешней природе художник не способен возвыситься до "преосуществления" и "творчества" "действительной жизни", просветления и одухотворения органической материи. Он творит лишь другую реальность — художественную, которая и вправду неподвластна разрушительным законам естества, но и никак не воздействует на них; в лучшем случае она гармонизирует душу человека и бессильна преобразить бытие. Однако это отнюдь не означает, что пределы человеческому искусству положены лишь в самодовлеющем творчестве идеальных форм, отделенных непреходимой пропастью от живой, пусть суетной и грешной, но реальной жизни,— как то утверждают адепты "чистого искусства". По мысли Соловьева, в творчестве "второй действительности" — не специфическое качество искусства, а скорее знак его теперешнего несовершенства, или, если хотите, принадлежность лишь одной из стадий его развития и роста в человечестве. Такое творчество находит свое оправдание не в самозамкнутости, но в сознании того, что созидаемая им "вторая действительность" есть только проект будущего состояния мира, в котором уже преодолена "темная сила", одержащая ныне "материальное бытие". Искусство настоящего призвано явить собой "пророчество" о грядущем Царствии Небесном, стать "переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни" (I, с.398). Но это пророчество не исчерпывает назначения искусства, ибо в конечном плане "искусство вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста"(I, с.404).

Против "недостаточности художественной красоты", против "поверхностного ее характера", бессильного "овладеть всею нашей действительностью, преобразовать ее, сделать всецело прекрасною"

---

\* В статье "Смысл любви" Соловьев так писал об этом: "В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекала царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в царство изнутри, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту" (I, с.546).



(I, с.352) и воссоздавали, считает Соловьев, "реалисты и утилитаристы". Пусть и несовершенным образом, порой даже наивно и плоско, но они настаивали на расширении задачи художественного творчества за пределы "искусственного", стремились признать "за истинною красотою способность глубоко и сильно воздействовать на реальный мир" (I, с.351) и в этом, вольно или невольно, явились провозвестниками искусства будущего, которое от создания второй, прекрасной и нетленной действительности, не подверженной законам павшего природного мира, придет к преображению самого этого мира на началах красоты и гармонии.

Подобный взгляд на искусство как на жизнетворчество, как на один из путей обожения, своеобразным преддверием которого явились литературно-критические споры XIX в., был всесторонне развит в наследии той ветви русского космизма, что связана с именами Н.Ф.Федорова, В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, П.А.Флоренского, а также А.К.Горского, Н.А.Сетницкого, В.Н.Муравьева, философское творчество которых достигло зрелости уже в 20—30-е годы, впитав в себя главные темы религиозно-философского ренессанса рубежа веков.\*

Стержневые идеи эстетики жизнетворчества впервые были сформулированы Н.Ф.Федоровым. Во многом в этой области он

---

\* Александр Константинович Горский (1886—1943) — философ и поэт. Выпускник Московской Духовной академии. Был одним из составителей сборника "Вселенское дело №1" (Одесса, 1914), посвященного памяти Н.Ф.Федорова. В 10-е гг. жил в Одессе, выступал в "Южном музыкальном вестнике" со статьями на эстетические темы. В 20-е гг. в Москве были написаны его главные работы: "Смертобожничество" (в соавт. с Н.А.Сетницким; издано в Харбине в 1926), "Огромный очерк" (1924, остался в рукописи), развивавший идеи "Смысла любви" В.Соловьева, серия очерков о Н.Ф.Федорове под общим названием "Н.Ф.Федоров и современность" (Харбин, 1928—1933). Репрессирован в 1929 г. По возвращении жил в Калуге, много писал. Вторично арестован в 1943 г.

Николай Александрович Сетницкий (1888—1937), окончил юридический факультет Петербургского университета. Много работал в области экономики и статистики (автор более ста печатных работ). В 1918 г. в Одессе началась дружба Н.А.Сетницкого с А.К.Горским, увлекшим его идеями Федорова. С 1925 по 1935 гг. служил в Харбине; печатался в выходивших там "Известиях Юридического факультета", поддерживал связи с русской эмиграцией (Н.Бердяев, Н.Лосский, евразийские круги), начал переиздание в Харбине сочинений Н.Ф.Федорова, составил и издал в 1934 г. в Риге сборник "Вселенское дело № 2". В 1932 г. выпустил свой главный труд — книгу "О конечном идеале". По возвращении в Советскую Россию участвовал в работе над словарем языка Пушкина. Репрессирован в 1937 г.

Валериан Николаевич Муравьев (1885—1932), выпускник Императорского Александровского Лицея, с 1907 по 1913 гг. служил сотрудником русских посольств в Париже, Гааге, Белграде, затем — в центральном аппарате министерства иностранных дел. В 1918 — один из участников сборника "Из глубины". В 20-е гг. много занимался проблемами научной организации труда, в 1924 г. издал книгу "Овладение временем как основная задача организации труда", однако основной корпус его философских и эстетических сочинений так и остался неопубликованным. Репрессирован в 1929 г.

оказался предшественником и учителем В.С.Соловьева: и в представлении о фундаментальной роли человеческого творчества в развитии природы и космоса, и в утверждении "проективности" искусства, и в чаянии "теоантропоургического" искусства будущего, преобразующего самую жизнь.

Эстетические воззрения Федорова глубоко связаны с его антропологией, с утверждением активной, творческой способности как основного качества природы человека. Человек — не только венец животного царства, обреченного пребывать "в покорности незнания", но существо сверхприродное, наделенное духом и сознанием, а следовательно и самосозидающее, не удовлетворяющееся тем, что есть, влекущее за пределы необходимости. Первым актом этого самосозидания, "первым актом самодеятельности человека" стало принятие им вертикального положения. Человек обозначил свое явление в мир как бы принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя именно выше животной участи. Этот религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу и стал первым творческим порывом человека, первым актом искусства — как самосозидания, преображения своей природы, как жизнетворчества: "В вертикальном положении, как и во всем самовосстании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением — храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества" (2, с.155).

В предстании Федорова, стремившегося к нравственному, "деонтологическому" истолкованию бытия, само принятие человеческим существом вертикального положения было связано с созданием фундаментального зла, угнетающего все живое — сознанием смертности, с чувством утраты, с ужасом перед недвижным и безгласным телом отца. Именно протест против смерти и разрушения созидал человека. Он же породил и первые памятники собственно искусства, стремившегося живописно или скульптурно запечатлеть облик умершего, воссоздать его хотя бы в виде подобия. В своих истоках искусство есть и попытка "мнимого воскрешения", повинувшись сердечному чувству, оно восстанавливает то, что, "по необходимости физической", предано земле. И в этом смысле — глубоко религиозно, ибо вырастает из культа предков, который, по Федорову, есть "единственная истинная религия" (оно питает и христианство, эту "совокупную молитву всех живущих о всех умерших" в чаянии грядущего воскресения).

Этот начальный "воскресительный" импульс, по убеждению мыслителя, сохранится на всех стадиях человеческого искусства, во всех его родах и видах, но одновременно определит и "недостаточность", "ущербность" искусства как творчества только подобия —

пусть и самого прекрасного, но не дающего жизни. «Так, скульптура восстанавливает по нравственной (родственной или сыновней) необходимости то, что скрыто под землей по необходимости физической. Но бывшее и жившее скульптура восстанавливает в формах, еще не одолевших слепую, стихийную необходимость, в формах еще мертвых, окоченелых, недвижных. Живопись восстанавливает световую и теневую сторону жившего и его внешние очертания. Но черты и краски живописи, как и формы скульптуры, неподвижны, ограничены пределами только одного момента; краски "светят, но не греют", и вся живопись — только очерк, абрис, "опись жизни", бесконечно далекая от живого биения действительности, от самой жизни. Музыка, наоборот, всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний. Но, при всей своей задушевности, она, именно по причине своей бестелесности, теряется в неопределенности частностей и в расплывчатости общих настроений. Это нечто действительно задушевное, уже за пределами души, а не в ней самой непосредственно звучащее, это не самые звуки, а лишь *отзвуки* переживаемого и пережитого, передающиеся искусственными средствами через искусственно же устанавливаемую среду.

Наконец, драма восстанавливает жившее и бывшее уже не только в пластичной и красочной полноте форм, но и в движении, не подлинном, однако, а подложном: она выводит на сцену не "под землю скрытого", не умершего; она только заставляет живущего "лицедея", то есть, "лишь по виду деятеля" ( по правильному древнерусскому определению), а не настоящего "деятеля" ("актера"), надевать маску умершего» (2, с.152—153).

Впоследствии о неудовлетворенности искусством как производством лишь культурных ценностей, о трагическом противоречии творчества: несоответствии результата заданию, много писал Н.Бердяев. «Задание всякого творческого акта — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через "мир сей" к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу. Задание творческого художественного акта — творческое. Осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира сего. Художественное творчество не достигает онтологических результатов — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие» (3, с.438). Эта неудовлетворенность символическим творчеством "продуктов культуры", по мысли Бердяева, с особой напряженностью раскрывает себя как раз в эпохи высшего расцвета искусства, у наиболее сильных и глубоких художников. Именно она стала источником мучительных исканий Ницше, Ибсена, Достоевского и Толстого. "Трагедия художника-творца ныне достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически прекрасное искусство" (3, с.438). Тот предел, к которому оно

подступает ныне, может разрешиться или сокрушительным кризисом культуры, разочарованием, безверием, духовным и душевным крахом, или вывести мир к "новой религиозной эпохе творчества", которое будет уже "реальным творчеством преображенной жизни, нового неба и новой земли" ("Самопознание").

Образ "новой религиозной эпохи творчества", призванной стать результатом совокупной деятельности объединенного человечества, не раз возникает на страницах "Философии общего дела". Поприще такого творчества — уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все "небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры" (2, с.205). «Сыны человеческие», придя, наконец, в разум истины", "в меру возраста Христова", овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, энтропии, восстановят эти миры "в то благолепие нетления", какими они были замыслены и созданы Творцом, какими были до грехопадения. Искусство будет тогда действительно воскрешающим, восстанавливающим 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. Эстетика будущего, космического творчества, по определению Федорова, "есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле(...)разумных существ для одухотворения ( и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих» (2, с.242).

Но подобная вселенская задача не может быть осуществима средствами нынешнего, камерного, "игрушечного" искусства. Она требует приложения всех сил и способностей человека, переориентации всех сфер его жизни и деятельности — и, особенно, научного творчества. Ведь последнее — в отличие от искусства — не создает идеальных образов, а познает законы реального мира, все упорней проникает в глубины бытия. Однако и сама наука должна быть радикально расширена, должна выйти из области лабораторных опытов, предварительных, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования, цель которого — уже не просто познание движущих сил природы, но и регуляция, сознательно-творческое управление ими. Образ же этого сознательно-творческого управления науке дает именно искусство, ведь в высших своих — по преимуществу религиозных — образцах (иконопись, храмовое зодчество) оно являет мир и человека такими, какими они должны быть, становится проектом будущего обожения мироздания, в котором все оживлено и одухотворено разумом и любовью "сынов человеческих"\*, чад Божьих, исполнителей Его

---

\* "Искусство священное, писал Федоров, — есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства, причем храм, как произведение зодчества.

предвечного замысла. Мысль о синтезе науки и искусства, знания и творчества в богочеловеческом деле преображения мира и "восстановления всяческих" была развита в 20-е гг. в трудах последователей Федорова А.Горского, Н.Сетницкого, В.Муравьева. Последний в книге "Овладение временем" (1924) и статье "Всеобщая производительная математика" (готовилась в 1923 г. для сборника "Трудоведение", запрещенного цензурой) выдвинул идею культуры будущего как совокупной, синтетической деятельности, стремящейся к победе над пространством и временем, к установлению "космократии и пантократии" человеческого рода. Первым шагом к такой культуре, по мысли философа, станет преодоление существующего разрыва между "теоретическим знанием", "творчеством искусства" и жизнью вообще. Те виды деятельности, которые традиционно относят к сфере культуры, суть деятельности символические, для дела жизнестроения их далеко не достаточно. Культура призвана включить в себя и другие деятельности, "которые реально, а не только в мысли и в воображении изменяют окружающий нас мир. Это экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгеника, практическая биология, педагогика и т.п." (4, с.198). Все они должны быть организованы в общем плане планетарно-космического "мировоздействия".

При этом важное значение для Муравьева получают те направления прикладной науки, которые связаны с "вопросом о биологическом совершенствовании человека", о "преобразовании и обновлении" его физической природы. В будущем именно они дадут начало "особому искусству, связанному с усовершенствованной антропологией — антропотехнике или даже антропоургии" (4, с.203). Такое искусство сможет активно использовать достижения медицины, химии, генетики в творческом преображении телесного состава человека: "Быть может, в будущем будут изобретены новые составы, совершенно лишенные отрицательных сторон современной органической материи. Будут созданы новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться непосредственно светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить и чувствовать, и ощущать, и действовать на расстоянии" (5, с.103). В дерзновенной мечте мыслитель предвосхищает даже возможность для человечества созидать новую жизнь, участвовать в явлении в мир чувствующих, мыслящих существ уже не путем "бессознательного рождения", а усилием коллективного, соборного" творчества: "подобно тому, как музыканты в оркестре

---

живописи и ваия, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населенного оживленными поколениями; а как вместилще пения, точнее, отпевания, храм есть голос, под звуки коего оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем оживших" (2, с.241).



сыгрываются и постепенно из сочетания вдохновения, темперамента и техники каждого рождается единство разыгрываемой ими симфонии — творцы нового человека должны объединиться в едином гармоничном явлении идеала последнего” (5, с.102).

Впрочем, не все мыслители-космисты в полном объеме разделяют мысль об искусстве как житнетворчестве. Уверенно на этой позиции стояли прежде всего те, которые, как, например, В.Соловьев, Н.Бердяев, считали, что творение этого мира не окончено, что человеческая история являет собой как бы “восьмой” его день, завершением которого в конце времен будет Царствие Небесное, “новое небо и новая земля”. Другие же, в частности, С.Булгаков, не признавали “творчество в собственном смысле” как “создание метафизически нового” свойством человека, относя его прерогативу лишь к “Сотворившему вся” (6, с.140). По убеждению этого мыслителя, Бог предназначил человека не для нового творчества, а для устройства, воздвигания уже созданного мира, дав ему заповедь “об обладании землей”. С точки зрения этой задачи получает свое религиозное оправдание вся историческая, культурная, хозяйственная деятельность человечества. Да, она затруднена, даже искажена грехопадением, становясь порой тяжким трудом добывания хлеба насущного, борьбою за жизнь среди хаотических природных стихий, но и тогда в ней не гаснет до конца ее “райский” первообраз, мечта “о бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности” (6, с.156).

Надежду и обетование восстановления утраченного Эдема, единства человека и всей твари с Богом С.Булгаков находит в идее Софии, воспринятой от В.Соловьева и П.Флоренского. Мир теперешний, мир падший, не отвергнут Богом окончательно, в Боге содержится идеальный образ этого мира, каждой вещи в нем, каждого человека, “грядущего в мир”; содержится в красоте, славе и нетлении. Этот совокупный идеальный образ мира и человека и есть София, Премудрость Божия, которая “реет” над мирозданием, излучает в него божественный свет, живой нитью связывает его с Богом. София — корень всех вещей и в то же время некая их идеальная норма. Именно она направляет историю к возрождению падшего и погибшего, ведет человечество в его хозяйственном труде к преодолению смертоносных сил, одержавших творение, к восстановлению истинного, совершенного состояния мира, просветляет и этот хозяйственный труд, все более и более приближая его к искусству, к тому “эдемскому”, животноному “обладанию землей”, в котором “хозяйство сливается с художественным творчеством” (6, с.156).

Эстетические построения мыслителей-космистов, отводящие искусству столь значительную — мироустроительную, воскресительную — роль, непосредственно связаны с развиваемой в этом течении идеей истории как необходимого звена процесса обожения,



богочеловеческой “работы спасения”, готовящей условия грядущего преображения природы и космоса. В.Соловьев, а впоследствии Г.Федотов (см. его статью “Эсхатология и культура”) подчеркивали медленное, органичное развитие христианской истины в мире, вызревание в нем основ Царствия Небесного, апеллируя к знаменитой евангельской притче (Мф.13, 33). “Сущность истинного христианства,— писал В.Соловьев в реферате “Об упадке средневекового миросозерцания”,— есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т.п.” (I, с.339). Н.Ф.Федоров выдвигал идею условности пророчеств Апокалипсиса о катастрофическом, судном конце истории, разделяющем род людской на чистых и нечистых, спасенных и отверженных, считая, что такой конец настанет лишь в случае противления человечества воле Небесного Отца. В случае же исполнения этой воли, финал истории будет благим, приведет ко “всеобщему спасению”, а новый, совершенный порядок бытия утвердится не внезапным вмешательством Божества, но совместным действием человеческого усилия и Божией благодати.

Идея условности апокалипсических пророчеств была глубоко воспринята и Н.Бердяевым, и А.Горским, и Н.Сетницким. Последний в книге “О конечном идеале” (1932) предложил собственный опыт истолкования Откровения Иоанна Богослова в активно-христианском духе. Примечательно при этом, что его текст Сетницкий рассматривает как произведение художественного творчества, притом творчества религиозного, которое, следовательно, должно заключать в себе — в образно-символической форме — представление о высшей цели, выдвигаемой перед человеческим родом. Эта цель, по мысли Сетницкого, дана в образе Небесного Иерусалима (21 глава Откровения), символизирующего преображенную, обожженную вселенную. Путь к ней пролегает через овладение слепыми, разрушительными силами естества, “победу над стихией, над природной беспорядочностью хаоса”, воплощенной в образе “зверя из бездны” (видение праведных, “победивших зверя и образ его, и начертание его, и число имени его”; они стоят на огнестеклянном море, “держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца” — Откр. 15, 2—3), над тлением и смертью, через воскрешение умерших, одухотворение мира.

Только в плане истории как “работы спасения” получает свое конечное оправдание человеческое искусство, только в этом плане оно может быть расширено до житнетворчества. Это становится особенно очевидно, если обратиться к другой — радикально противоположной — традиции истолкования истории, связанной в русской мысли, в частности, с именами К.Леонтьева, Н.Страхова,

сти внешнего мира" (7, с.293). Важно и то, что, создавая икону, художник, в сущности, закрепляет "в яви путем сочетания красок, мозаики или другого пригодного к сему вещества" (7, с.293) не только Лик Богочеловека, но и самую энергию Божества, а значит, становится своего рода ее проводником и распространителем в мире.

Представление о сущности и границах искусства в философии русского космизма неразрывно связано с представлением об идеале, организующем человеческую жизнь. Сторонники этого течения неоднократно подчеркивали важность сверхэстетического, нравственного, религиозного обоснования искусства. Они глубоко усвоили мысль, высказанную еще героем Достоевского, об антиномичности красоты в условиях падшего, смертного бытия: "Красота — это страшная и ужасная вещь! (...) Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут (...) Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны (...) Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей" (8, с.100). Эта мысль о дуализме прекрасного, о противоположных стремлениях, разрывающих его сферу, была интересно развита в упоминавшейся уже книге Сетницкого.

Неотъемлемым свойством искусства Сетницкий считает его "организующую" функцию. Художественный образ, в который оно облекается, всегда так или иначе "упорядочивает", "обряжает" действительность, стремится перетворить ее по своему подобию. Эстетическое впечатление накладывает "печать на всего человека" и "не только в облике его, но и, преимущественно, в образе действия" (9, с.93). Это упорядочивающее, гармонизирующее воздействие образа вытекает, по мысли Сетницкого, из самой его природы: образ "является не чем иным, как определенной гармонизацией материала представлений, располагающихся в особом порядке и принимающих определенную форму, подобно тому, как это случается с беспорядочной кучей опилок, включенных в сферу действия магнита" (9, с.94). Варианты "гармонизации материала" многочисленны и разнообразны, но отнюдь не произвольны. Многообразие образов в свою очередь координируется вокруг некоего "центрального стержня" — "центрообраза, определяющего характер и сущность воздвигаемого на нем искусства" (9, с.95). Этот центрообраз находится одновременно и в сфере искусства, и выше ее, заключая в себе некую сверхидею, благодаря которой и происходит собирание вокруг него множественности образов.

умозрительно-словесной, а в реальной художественной форме, в звуках, красках, явлениях земного мира. Естественный, природный материал претворяется здесь в красоту и совершенство мира горнего, в зримый образ будущего преображенного мироздания, в своего рода проект, который, по мысли Федорова, должен быть воплощен во всей обширности природно-космического и человеческого бытия. Важной задачей в связи с этим он считал распространение храмового благолепия за пределы храма, литургизацию, обожение внехрамовой действительности, всех сфер жизни, дела и творчества человека, общественного, государственного, частного быта и т.п. В качестве первых, промежуточных форм на пути этой религиозной эстетики жизни он предлагал, в частности, возвысить значение мюзеев и кремлей, призванных соединить народы в исследовании причин вражды и небрачества между людьми, разрабатывал проекты образовательной росписи стен и башен кремля, исполнения церковной музыки не только в храме, но и вне его, ибо, по его собственным словам, "площадное должно возвыситься до храмового" (12, с.59).

Идея литургического, богочеловеческого искусства, реально участвующего в Божественном домостроительстве, была всесторонне развита и в работах Н.А.Сетницкого. Мыслитель считал, что такое искусство требует создания своей — отличной от устоявшейся — эстетической системы. Ведь существующее родо-видовое и жанровое деление искусства в целом было обосновано еще в античной эстетике, и его мировоззренческой почвой было языческое, дохристианское понимание мира с глубоко пессимистическим, как мы уже сказали, взглядом на историю (образ "золотого века" позади, идея фатума, неизбежного "родового проклятия") — не случайно высшим жанром искусства у древних эллинов была трагедия. Судьба искусства в христианскую эру (противоречивость и сложность его взаимоотношений с сознанием церковным, секуляризация в эпоху Возрождения), по мысли Сетницкого, была предопределена не исчезнувшей вместе с Древним Римом религиозной установкой античности (бессилие перед лицом рока — на одном полюсе и "sacre diem!" — на другом), проникнувшей в плоть и кровь самих художественных форм.

Из всей разветвленной, гибкой системы искусства были христианизированы, вовлечены в орбиту иного, житнетворческого мироотношения, "чающего Воскресения мертвых и жизни будущего века", лишь отдельные его виды и жанры и лишь частично (иконопись, храмовое зодчество и музыка, храмовая поэзия), основной же массив творчества по-прежнему пребывал на путях трагических и катастрофических, все более углубляя разрыв между церковью и миром, храмовой и внехрамовой жизнью. Такое положение вещей, по убеждению Сетницкого, должно быть преодолено. Необходимо всецелое обновление искусства на новых активно-христианских, богочеловеческих началах. А это неизбежно влечет за



*Г. Аксенов*

## ТВОРЧЕСТВО БУДУЩЕГО

Валериан Николаевич Муравьев (1884—1931(?)). Родился в семье видного юриста и государственного деятеля царской России Н.В.Муравьева. Окончил Александровский лицей и Парижскую Школу социальных и политических наук. Состоял на дипломатической службе. После февраля 1917 г.— начальник политического кабинета Министерства иностранных дел. В 1920 г. арестовывался и судился по делу “Тактического центра”. 1920—1926 г.— преподаватель иностранных языков, библиотекарь, консультант. 1926—1929 г.— ученый секретарь Центрального института труда. В 1929 г. арестован и выслан из Москвы. Погиб предположительно в Нарымском крае или на Соловках. Печатался до революции в различных изданиях национально-демократического направления. В 1917—1918 гг.— публицист в газетах и сборниках антибольшевистского направления. Основной труд — философский трактат “Овладение временем как основная задача организации труда” вышел из печати в 1924 г. Остальные философские произведения при жизни не печатались.

### 1

Грядущий социальный переворот Муравьев предчувствовал заранее. Революция в России представлялась ему гигантской по масштабам. Не только из-за российских размеров, но и в силу своеобразного сочетания крайних требований и примитивных средств для их осуществления. Материалистические лозунги и мечтания внушали ему глубокое беспокойство именно своим ригоризмом и удаленностью от реальной обстановки. Всю социальную жизнь как бы растягивали в разные стороны противоборствующие могущественные умственные течения. И именно потому, что они далеко отстояли от реальности, она могла порваться, обнажив темные и неизвестные глубины. Сила движения определяется степенью незрелости, невыработанности идей и полным игнорированием непрерывности, связанности исторического процесса.

---

\* Полная биография приложена к (I, с.93—105)

роде человека и общности родовой и исторической судьбы. Следуя своей и только своей истине, человек на самом деле восходит к общей мере, к общему корню, обнимает собой всех прежних строителей и устроителей жизни, чье творчество воодушевляло когда-то людей, из глубины веков идет единство происхождения и духовности.

Таким образом, общественная истина получает свою печать годности, только пройдя через личное испытание в душах людей. Поэтому будучи внедренной напрямую, она превращается в свою противоположность: из жизнестроительной — в жизнеразрушительную. “Если память рода в виде традиций, памятников, предания, письма, воспитания — спасает весь мир от необходимости в каждом поколении проделывать вновь весь человеческий опыт, если таким образом создается возможность объективной, а не только субъективной истины,— не является ли подобная кристаллизация пережитого и вечное сохранение, быть может, уже отживших истин еще худшим злом, чем общий разброд?”

В положении, что “человек — мера всех вещей” заключается мысль, что с изменением человека изменяются и вещи. Истина рождается, живет, умирает. Действительность идет вслед за человеком. Она — зеркало его хотений и поступков”(2, с.32).

Так что же такое история, вопрошает мыслитель? Где причина и где следствие ее? И не есть ли то, что происходит в нас, единственное содержание исторического процесса? Не от нас ли самих зависит, пойдет она в сторону жизни или в сторону смерти?

Разразившаяся вскоре социальная буря, которая воспринималась философом как осуществление его худших опасений, как национальная катастрофа, стала как бы сильнейшим стимулятором для углубления его мысли, для создания и развития учения об историческом времени и вообще времени.

Осуществившиеся якобы мечты и требования “делителей” породили иллюзию наступления чего-то нового, небывалого. Людям кажется, что действительно наступает какой-то перерыв в истории, что страна перепрыгивает в какие-то новые измерения.

Надежды такого рода неосновательны, пишет Муравьев. Мы мало вдумываемся в преемственность и непрерывность истории, которую невозможно разорвать, и все попытки такого рода ведут только к обнажению более темных ее глубин, к варваризации и упрощению общественных отношений. На каждом таком требовании, на каждом таком действии партий, движений и людей лежит печать прошлого, тяготают призраки прошлого, ныне выходящего на поверхность. Страх и ужас биологической борьбы, писал он летом 1917 года, в такие исторические моменты овладевает людьми, что как раз и доказывает глубочайшую укорененность жизненных общественных инстинктов. Вместо обновления получается сдери-

Однако конкретные события вскоре продемонстрировали и то, и другое одновременно: и сковывающий любую личную инициативу леденящий порядок одного учения, и разгул ничем не сдерживаемых вождельных, непосредственных и грубых. Новые правители еще более резко, чем предыдущие “делители”, сосредоточились на мнимом перерыве истории, объявив все прошлое “проклятым” и отбросив его. Причем это — воображаемое проклятие и отбрасывание. Действительность полностью разошлась с мыслью о нем.

Валериан Муравьев в эти первые месяцы большевистского правления активно разоблачает их политику, выступая не только как юрист и государственный, но и как философ, чувствующий нерв времени. Думая что “строят”, новые правители в действительности скатывались к более примитивному устройству государства, поскольку снесли напроць целые пласты его исторического бытия. Сложное и развитое подгоняли под примитивное и, что не подходило, отрезали.

Пережив такой тектонический сдвиг истории, погубивший целые поколения, Муравьев воспринимает революцию как катастрофическую попытку осуществления утопий. Пролетарская революция не пошла в глубь истории, в ней нет масштабности исторического мышления, она отринула духовный опыт предшествующих поколений, а только он и ценен. Она сосредоточилась на чисто внешних перераспределениях богатств, имеет чисто материалистический характер и не связана с иррациональным началом жизни.

Революция должна ставить не жалкую цель переделки общества, недостижимую вследствие неизменной природы человека, а вести речь о самой этой природе. Тогда она превратится в космическое преобразование, в перестройку всего состава бытия.

В революции содержится только один положительный момент — сама тенденция не мириться с реальностью и всем народом, всей страной идти к какой-то цели. Но цель выбрана неправильно.

В письме к одному из главных тогда большевиков Л.Д.Троцкому Муравьев напоминал, что большевики не должны себя отрезать от русской истории, от тех чаяний и мечтаний, которые составляют глубокую иррациональную непреходящую основу жизни. Призывая к материальному переустройству общества, новые правители не основываются на природе человека. Она — не материального свойства, а заключается в духовных проявлениях. “Подобного противоречия нет в более совершенном идеале общечеловеческой организации, в идеале теократическом,— пишет он. — Он имеет над Вашим то преимущество, что захватывает всего человека, не только телесного, но и духовного и конкретную историю, а не взятую искусственно одну только экономическую схему. Такой вселенский всеобъемлющий идеал мелькнул в русской истории, когда инок Филофей в послании великому Князю Московскому хотел сделать из него наследника Всемирной империи Рима. Это был не грубый



а претерпевающим определенную эволюцию. То состояние, которое мы в данный момент застали, есть лишь определенная стадия в развитии Вселенной. У нее есть, несомненно, какое-то неизвестное прошлое, и имеется некоторое будущее, в какое она войдет с течением времени.

И в каком-то смысле такое представление о мире похоже на древние представления об оживленности Вселенной. Она стала напоминать живой организм,двигающийся во времени, или собрание живых организмов, каждый из которых меняется в разное время, но по одинаковому закону.

Какие же стадии насчитывает Муравьев в развитии материального мира? "Можно представить себе мировую эволюцию, пробегающую следующие главные стадии (в различное время для различных частей Вселенной и вместе с тем в смысле однократного всеобщего процесса единственной мировой эволюции): 1) фазис концентрации материи; 2) действие энергии в пределах материи; 3) диссоциацию материи через радиоактивность, электричество и теплоту; 4) рассеяние энергии и предел этого движения в виде возвращения ее в эфир; 5) новая конденсация первичного вещества в результате деятельности живых существ. Два последних процесса носят противоположный характер и борются друг с другом (...) Это космическая борьба разумных существ против слепых сил природы в итоге какой борьбы природа преобразуется в культуру" (5, л.8).

Таким образом, Муравьев создает подобие натурфилософской системы, в неразработанном виде повторяющей главные черты биосферной концепции Вернадского. Живые организмы, в том числе и человек, согласно этому взгляду, не постороннее и не безразличное, и тем более не нарушающее балансов и равновесий явление, не случайный отросток на древе мировой эволюции. Она проходит не сама по себе, а через живые организмы (у Муравьева нет, правда, твердого представления о системе организмов — биосфере, как у Вернадского). Они являются необходимой стадией материи и энергии, связаны со всем мировым хозяйством. Без нее, этой восстанавливающей, формообразующей стадии все другие обесцениваются, не могут существовать.

Неизбежность прохождения мировой эволюции через живые организмы доказывается тем, что есть только один процесс, противостоящий энтропии — жизнь. Все подвержено распаду и разрушению, и только живые организмы создают противоположное направление к собиранию, концентрации энергии или к преобразованию количества в качество. Муравьев называет эту способность эктропической, пользуясь термином немецкого биолога Ауэрбаха (6).

В составе живой материи не действует закон обесценивания энергии и ее рассеивания. В составе живого организма энергия имеет способность автоматически и систематически сосредотачиваться и тем самым повышать возможность совершать полезную работу.

бая человеческая деятельность, не любой ее вид ведет к эктропии, а только сознательная и целенаправленная. Бывает труд бесполезный, бывает бездумье и попустительство, ведущее к рассеиванию энергии и ее бесполезной трате. Только творческий труд необходим в природе, только он способен организовать вокруг себя все мировое множество элементов и перегруппировать их так, чтобы предотвратить распад, т.е. действовать вопреки общему направлению в одном, отдельно взятом месте.

### 3

Человек творит явления, и вследствие этого он властелин их времени.

Муравьев вышел вскоре на свою центральную тему — овладения временем, взаимоотношения человека и времени, эволюции времени и ее сущности, ее природы.

Уже в его ранних статьях время выступает в облике истории, исторического времени. Человеческие массы не живут в чужом, в принудительном времени. Незамечаемо для самих себя массы делают историю, а значит, каким-то образом делают время. История людей есть в самом широком смысле история мира ("прозрение биологическое и геологическое").

Поэтому исторические фигуры обнаруживают свое полное бессилие, когда они не совпадают с мировым ритмом, пытаются изменить социальную действительность извне, силой навязывая ей головные, логические схемы. По той же причине историческое деяние может совпадать с направлением эволюции, поскольку основывается на непрерывной преемственности жизни, в глубине связанной со всем Космосом.

Только творческий труд в конечном итоге преобразует окружающую действительность. Только соединение двух начал дает искомую меру, поскольку само по себе творчество может быть чисто символическим, отвлеченным, умозрительным, может быть игрой. И труд сам по себе, как, например, Сизифов, может быть бессмысленным и бесполезным, даже вредным. Соединяясь в одном акте, творчество нового и целенаправленная сознательная деятельность высекают ту искру, которая освещает определенный участок действительности и организует собой все ее элементы по-новому, более осмысленным способом. С другой стороны, творческий труд есть только доведение до высочайшей степени способности всей живой природы к созданию и возведению, к строительству. Но только в человеке эта способность достигает совершенства и обретает самое себя. Творческий труд превращается в культуру.

"Культура есть результат созидания времени, поскольку каждый акт, меняющий мир, есть такое созидание. Это можно понять, если принять во внимание, что образование времени совершается



нальная физическая человеческая природа. Поэтому, хотя в сфере этики и собственно политики происходит преодоление времени в виде сознательного изменения этической и политической природы человеческих отношений, но отношения эти продолжают оставаться во власти физического времени" (8, с.20).

Особая сфера преодоления времени — производство, хозяйство, ибо здесь в наивысшей степени проявляется способность человека осуществлять свои замыслы и проекты посредством техники, связывающей проект с воплощением в материале. "Каждая вещь, созданная по символическому образцу, есть воплощение формы этой модели и тем самым, пока вещь существует, получается в ней остановка времени, побежденного осуществлением разумного символа. Воспроизведение же вещи по рецепту или по формуле есть вид воскрешения предмета по желанию человека" (8, с.21).

Однако если культура, цивилизация в целом в виде генетики, политики, производства есть времяудерживающая, времяпреодолевающая деятельность, то что же такое по сущности своей время? — вопрошает Муравьев. Разве оно — не есть нечто данное от природы, такое же объективное свойство окружающего нас мира, как солнечный свет или орбита планеты, как периодический закон химических элементов? Что мы знаем о его природе, чтобы говорить о его преодолении?

Муравьев должен был перед самим собою ответить на эти вопросы. И ответил.

Он основывает своё учение об овладении временем на понятии относительности времени, но не в эйнштейновском смысле относительности, а в более широком, философском понимании. Это направление мысли, которое признает время показателем отношения вещей и порядком их объективного следования. "Субъективное ощущение времени есть также ощущение какой-то последовательности внутренних состояний, то есть также отношения между даностями. Не опровергает эту точку зрения и довод Канта, что время лежит в основе всех явлений. Если оно и обнимает вещи — без них его вовсе нет. О том, что мы не можем мыслить, мы вынуждены сказать, что его нет. Из этого можно вывести, что время есть не что иное, как меняющиеся отношения вещей" (8, с.30—31).

Время связывает состояния вещей, каждое из которых неподвижно, и только их сложение дает динамику, изменение состояния. Множественность мира и каждого элемента этого мира создает действие, действие создает время, которое отражает эволюцию и само не статично, складывается из многообразия времен, или элементов времени. И среди всех элементов, из которых складывается время мира, есть наиболее активные, ведущие, как бы определяющие собой лицо времени, его характер. Ясно, что наиболее активна и целенаправленна сознательная и творческая человеческая деятельность, действие разумного существа или разумных существ.

Такое отношение Муравьев называет символической, недействительной культурой, как бы имитацией действия, а не самим действием. Эта иллюзия действия была присуща и тем умственным течениям в среде русской интеллигенции, о которых он говорил накануне революции. Абстрактные требования к жизни вместо участия в ней как раз и ведут к обратным результатам по сравнению с намерениями.

Без творчества нового, без внесения еще небывалого не в мысленную сферу, а в реальную практику, в зону взаимодействия человека и мирового множества человек был бы вынужден возвращаться в вечном настоящем. А настоящее — это островок, одним своим концом проявляющийся из небытия, из океана текущего времени, и погружающийся другим концом в него. Творчество как раз и расширяет настоящее время. Расширение масштаба разумной и творческой деятельности и есть увеличение области настоящего времени.

“Осознание себя деятелем,— подчеркивает Муравьев,— есть устремленность к автономному начинанию всего из своего собственного существа, как из разумно устроенной причины. В этом начало обособления деятеля и противопоставления им своей силы силе окружающего. В результате этого сознание рождает новый фокус жизни (...) Сущность процесса в том, что создается новое проявление общего действия мирового множества, в центре, определяемом сознанием. Общее действие этого проходит через центр и в нем, как в трансформаторе, превращается в новые виды энергии, действующей по новым направлениям” (8, с.54).

Время производно от человеческой деятельности. Это представление Муравьева не сводится к интуитивистскому пониманию времени в духе Бергсона, как “длание” времени человеком. Причина времяобразования не индивид, а его действие. А оно возможно только в определенной группе, в согласии с другими, одинаковыми усилиями. Действие в реальности проходит только через посредство “социально-исторических групп”. Только так человек воздействует на все мировое множество. Иначе его действие будет символическим, или иллюзионным. Нет ни одного поступка, который совершался бы изолированно, вне связи с предшествующей деятельностью и вне связи с аналогичными группами в настоящем. “Конкретный времяобразующий акт сознательных существ есть всегда вместе с тем акт социальный и культурно-исторический” (8, с.70).

Большая сознательность и есть, в сущности, расширение акта путем включения в него прошлой деятельности, установление генетической связи актов. С другой стороны, в конкретное действие группы всегда включается, в разной степени, будущее как проект, как модель поведения. Проективная точка зрения — нормирующая, она воздействует должным, еще не бывшим — на настоящее. Здесь, на этом островке, таким образом, встречаются неизменное, уже



дить его от этого гнета и, наоборот, подчинить разуму эту бессмысленную властительницу. И прежде всего человек должен пересоздать себя, сделать себя неуязвимым для смерти" (10, с.100).

Вот только тогда человек станет подлинным властелином времени, научится превращать "слепое и неразумное время, навязываемое нам всеобщим течением природной эволюции в новое, разумное время, творимое нами согласно идеалу нашего ума" (11, л.16).

До известной стадии развитие живого мира происходит бессознательно, путем проб и ошибок, а затем переходит в эволюцию, управляемую разумом. Нам нужно отрешиться от умственной привычки представлять человеческую практику чем-то несвойственным природе, наносным, насилием над ней. Отсюда представление об искусственности человеческой практики и о противопоставлении ее природе. Жизнь едина и неделима во времени и пространстве. На самом деле оба вида деятельности природны, только в одном случае природа действует с минимумом сознания, в другом — с максимумом. И нет ничего неестественного в совокупной разумной деятельности человека по изменению, например, видов и сортов растений и животных. Человек творит новую жизнь, познавая законы наследственности. Все дело в том, чтобы изменить точку зрения на нее, представлять ее не искусственным выведением чего-то чуждого природе, а определенным этапом космической эволюции, проходящей теперь через разумную деятельность. "Это ставит вопрос о биологическом совершенствовании человека и о физическом превращении его в более могущественное и устойчивое в смысле жизни существо. Это вызывает потребность в особом искусстве, связанном с усовершенствованной антропологией — в антропотехнике или даже антропоургии" (12, с.203).

Уйдет в прошлое нынешний способ рождения новых людей, и будут создаваться разумные существа, так же как новые вещи, только задача здесь неизмеримо более сложная. Вначале будет создаваться проект человека. А затем определенная группа людей будет осуществлять проект в лаборатории. Это некое соборное, согласованное действие, в котором сходятся сразу все: искусство, мастерство, высочайшее знание и коллективность действий. Для создания разумного существа будет использоваться не природно-звериное порождение — продукт соединения двух людей для продолжения рода, а творческий потенциал всего человечества, всего прошлого и будущего, сконцентрированный в действии группы.

"Независимо от осуществления в ближайшее время такой операции с целью создания проекта человека, несомненно, что она имеет и другой, более общий смысл как указание, например, будущего искусства. Здесь есть все, что ищет тщетно последнее: индивидуальность, вдохновение, мощь коллективного творчества живых существ вместо мертвых подобию. Есть также великая действительная цель, возникающая из вкорененности частного ритма данной

*К.А. Томили*

## **ВОКРУГ ТРЕПЕЩЕТ ПУЛЬС ВСЕЛЕННОЙ: А.Л.ЧИЖЕВСКИЙ**

Александр Леонидович Чижевский — биофизик, мыслитель-космист, художник и поэт, родился в Гродненской губернии 26 января (7 февраля) 1897 г. в семье кадрового военного. Его отец — генерал Леонид Васильевич Чижевский — был не только военным-артиллеристом, но и талантливым инженером-изобретателем. Занимался он и ракетной техникой, в частности, в 1880-х гг. проводил испытания усовершенствованных им ракет генерала К.И.Константинова. После перевода его в Калугу в 1913 г. он не раз встречался с К.Э.Циолковским и обсуждал с ним проблемы ракетостроения.

Род Чижевских — потомственный род военных офицеров, Георгиевских кавалеров, героев Бородина и Севастополя. Эта наследственная линия проявляется во время Первой мировой войны и у Александра Чижевского — в июле 1916 г., прервав обучение в Московском археологическом институте, он отправляется вольноопределяющимся на фронт, участвует в тяжелых боях в Галиции, удостоивается солдатского Георгия 4-й степени. В декабре 1916 г. после ранения и контузии он демобилизуется и уже целиком погружается в научные исследования.

Влияние рано умершей матери проявилось в поэтическом таланте Чижевского. В юности он пишет стихи, литературное эссе (1), магистерское исследование по русской лирике XVIII в. (2). В трактате "Академия поэзии" Чижевский так характеризует поэзию: "Поэзия сама в себе есть самая истинная, самая возвышенная общечеловеческая религия, не знающая никаких искусственно созданных преград и распространяющаяся по миру подобно свету, озаряющему все человечество, без различия национальностей и классов, и, подобно свету, понятная и желанная всем людям без изъятия. Поэзия, наконец, есть постигнутая истина, и нет религии — выше истины". Чижевский отмечает книгу известного канадского психиатра Бекка "Космическое сознание", в которой тот указывает на появление "вселенского" или "космического" чувства — "высшей формы сознания, свойственного пока лишь некоторым избранным людям, но с течением времени могущего охватить всех своим интуитивным откровением о Вечности и Бессмертии, создав новую, более совершенную фазу в истории эволюционирующей психической жизни" (3,



сандр Чижевский сделал исключительно много. Именно благодаря его настойчивости удалось доказать приоритет Циолковского в идее исследования космоса с помощью ракет, в годы разрухи переиздать его работу 1903 г. "Исследование мировых пространств реактивными приборами". Благодаря воспоминаниям Чижевского мы узнали значительно больше о личности Циолковского, познакомились в его изложении с "Теорией космических эр" великого мыслителя.

Значительное влияние на Александра Чижевского оказали труды Александра Гумбольдта "Космос. Опыт физического мирописания", биолога-эволюциониста Эрнста Геккеля "Естественная история мироздания", "Исповедь натуралиста", "Красота форм в природе", "Общая морфология организмов", "Монизм", труды Парацельса и Гиппократы.

Поражает объем исследований, выполненных Чижевским в 1917—1924 гг. В этот период он выполняет работы по экспериментальной биофизике, социологии, эволюционной морфологии, истории науки, литературоведению. Многие из них стали классическими.

В 1917 г. кроме диссертации по русской лирике в археологическом институте Чижевский выполнил в МГУ магистерскую диссертацию по истории физико-математических наук в древнем мире (5). В течение трех лет он читает в археологическом институте курс лекций по этой тематике (6). Одновременно Чижевский принимается за обобщение материалов, собранных им в 1915—1917 гг. в докторской диссертации "О периодичности всемирно-исторического процесса". В марте 1918 г. он представляет ее на историко-филологический факультет Московского университета и вскоре успешно защищает. Оппонентами его работы выступали известные историки члены-корреспонденты Академии наук С.Ф.Платонов и Н.И.Кареев. Еще через год Чижевский значительно расширяет свой труд — теперь труд занимает более 900 машинописных страниц. К сожалению, в полном виде эта фундаментальная книга не увидела света — Чижевскому удается издать в 1924 г. лишь краткое и общедоступное ее изложение — "Физические факторы исторического процесса" (7). В этом исследовании Чижевскому удалось охватить громадный исторический материал — он сопоставил массовые социальные движения за 2414 лет с кривыми солнечной активности. За время с 1610 г., ввиду значительного количества исторических данных и точности наблюдения за солнцедельностью, сравнительный анализ был выполнен особенно точно, и результат — корреляция солнечной активности и социально-значимых событий — впечатляющ. Оказалось, что революционные потрясения 1789 г., 1830 г., 1848 г., 1871 г., 1905 г. и 1917 г. происходили как раз в годы максимальной солнечной активности. Для анализа исторических событий до галилеевского открытия солнечных пятен Чижевский принял среднестатистический 11-летний солнечный цикл. Проведя анализ историчес-

ческих путчей в Вильнюсе, Москве... И конце сентября 1993 г. ученые зафиксировали малые магнитные бури, вызванные повышением пятнообразующей деятельности Солнца (8, с.16), отозвавшиеся новыми социальными потрясениями.

В стихотворении, посвященном Галилею, Чижевский писал:

*И вновь, и вновь взошли на Солнце пятна,  
И омрачились трезвые умы,  
И пал престол, и были неотвратны  
Голодный мор и ужасы чумы.  
И вал морской вскипел от колебаний,  
И норд сверкал, и двигались смерчи,  
И родились на ниве состязаний  
Фанатики, герои, палачи.  
И жизни лик подернулся гримасой;  
Метался компас, буйствовал народ,  
А над Землей и над людскою массой  
Свершало Солнце свой законный ход.  
О ты, узревший солнечные пятна  
С великолепной дерзостью своей —  
Не ведал ты, как будут мне понятны  
И близки твои скорби, Галилей!*

Увы, как и Галилею, Чижевскому пришлось испытать горькую чашу преследования со стороны власть имущей идеологической касты, не приемлющей ничего, что затрагивало бы идеологические догмы.

Чижевский проявил себя не только как теоретик, но и как талантливый экспериментатор: работы по экспериментальной биофизике, выполненные в 1918—1919 гг., принесли ему мировую известность. В декабре 1918 г. на собственные скудные средства Чижевский разворачивает в Калуге экспериментальные исследования влияния на организмы животных (крыс) аэроионов — заряженных молекул газов воздуха. К концу 1919 г. становится ясно: "отрицательные ионы воздуха действуют на организм благотворно, а положительные — чаще всего оказывают неблагоприятное влияние на здоровье, рост, вес, аппетит, поведение и внешний вид животных" (3, с.64). В декабре 1919 г. Чижевский докладывает о результатах опытов в Калужском обществе по изучению природы. Его доклад "Униполярная ионизация воздуха как важнейший физиологический деятель атмосферного электричества" был размножен на ротаторе и разослан ряду научных деятелей. Перевод доклада Чижевский посылает и выдающемуся шведскому ученому, лауреату Нобелевской премии, физико-химику Сванте Аррениусу, чьи работы инициировали опыты Чижевского. В ответном письме 20 мая 1920 г. Аррениус пишет: "Я имел счастье познакомиться с результатами Ваших работ по ионизации воздуха. Ваша гипотеза представляется мне чрезвычайно интересной, возможности, следующие за развитием этой ги-

вопросов величайшей важности: удастся ли нам когда-нибудь познать природу как она есть, а не какой нам кажется; хаос или гармония управляют всем происходящим; однородно или многоразлично вещество, создающее видимый мир, и что оно представляет из себя; смертна или бессмертна органическая жизнь; случайна или вездесуща она; смертен или бессмертен мир; конечно или бесконечно пространство". Работа состоит из введения, четырех глав — "Трагедия физического закона", "Гармония во времени. Ритм как явление космического порядка", "Гармония в пространстве. Мир органический", "Гармония в пространстве. Мир неорганический" и заключения. Чижевский отмечает, что "данное исследование отнюдь не дает исчерпывающего решения поставленных проблем, а лишь намечает некоторые принципы, объединенные одною общею идеей". Главное внимание направлено на "разработку общего фона той стройной "картины мира", которая должна будет некогда развернуться перед взорами человечества" (10, с.11).

Единство природы Чижевский видит в едином природном субстрате — электронном, и в едином правящем миром принципе, который должен обобщить многочисленные частные законы.

Единство мироздания должно основываться на едином природном субстрате, единой "стихии" — таково воззрение древнегреческих философов ионийской школы. У Фалеса таким субстратом выступает вода, у Анаксимена — воздух, у Гераклита — огонь, у Анаксимандра — гипотетический апейрон. Чижевский видит субстрат-первооснову в открытой в конце XIX в. структурной субатомной единице вещества — электро́не. "Материальный мир есть арена последовательных, а потому и закономерных, комбинаций, единого субстрата-электрона!" — пишет Чижевский. "Если мы всмотримся в окружающий нас мир животных и растений, какое безграничное разнообразие увидим мы! Но во всем этом внешнем разнообразии мы находим единую для всех организмов основу — живую клетку и всеобщность коллоидного состояния. Последнее мало того, что учит нас великому единству природы, оно учит нас верить в вечное ее существование, целесообразность и гармонию. <...> Мы имеем единство живого вещества. <...> Нисходя в глубину всего живого, и далее — в глубину материи, мы познаем единое начало, единую основу всего сущего — единство материи — электрон" (10, с.102).

Как известно, открытый в конце XIX в. электрон долгое время был единственной известной элементарной частицей. Казалось, что первичный кирпичик в фундаменте мира найден. На основе электромагнетизма синтезируется ряд различных областей физики. В начале XX в. происходит абсолютизация этой тенденции, глобальный синтез всей физики на основе электромагнетизма представляется реальным. Механистическая картина мира уступает место электромагнитной. Таково было научное миропонимание у многих



трон; с другой стороны, она создала массу новых законов, которыми якобы управляется Космос. Разве тут мы не видим явно противоречивых достижений? Как совместить чрезвычайную простоту и единство создающей материальный мир первоосновы с запутанностью и множеством порожденных от этой простоты законов! И волей-неволей в уме назревает мысль о том, нельзя ли слить воедино все известные нам физические законы и, несмотря на их разнородное происхождение, создать из них один-единственный мировой закон, которому и только которому были бы подчинены и капля росы, отражающая солнце во всем его великолепии, и само Солнце!" "Простота и закономерность суть истинные божества природы! — продолжает Чижевский. — И человечество все более и более убеждается, что миры природы находятся в такой взаимной гармонии, что мы непосредственно черпаем из них представления об абсолютных вневременных и внепространственных законах. Еще в глубокой древности, одновременно с возникновением представления единого мирового субстрата у ионийских мыслителей, независимо от них в нижнеитальянских колониях греков выступают мыслители, проникнутые идеей мирового единства в смысле единого правящего миром принципа, единой закономерности, царствующей в вещах и проявляющейся в правильности их движений и распределения в пространстве. Механика природы должна покоиться на едином, всеобъемлющем принципе. Появление в науке мелкой и простой индивидуальности, на которую разлагается весь видимый материальный мир, — электрона, — предвещает близость нового грандиозного синтеза, о котором только могла думать наука. Мы верим в силу человеческого разума. Ему в грядущем предстоит совершить еще ряд великих дел! Единый физический закон — эта формула мира, которая будет некогда им постигнута, в наши дни проявляется в виде постижения тех простейших первичных начал, из которых строится великое здание Космоса" (10, с.105).

Таким принципом Чижевский считает принцип всеобщего кругообращения — *principium universale circulationis*, которому подчинено все сущее. Таким образом пифагорейскую идею кругооборота Чижевский возвышает до уровня всеобщего мирового принципа. "Наблюдения, сделанные нами на земле, вечная мысль о своей собственной смерти — переносят и на весь Космос наши малодушные чувствования! Но широкий взгляд философа, по данным точных наук, с величайшей убедительностью разуверяет нас в этом! Время как некая самостоятельная сущность мало-помалу начинает утрачивать свое значение, становясь в прямую зависимость от пространства, вернее от движения в пространстве, создавая пространственное понимание времени. Начинает оправдываться прозрение Апокалипсиса (Апокал., X, 6) о том, что времени "уже не будет". Вечный Круговорот вещей, Вечное Вневременное Возвращение — великая идея Палингенезиса некогда станут объективным достояни-

В главах "Гармония в пространстве" Чижевский рассматривает материальные тела; характеризует симметрию как гармонию в пространстве. Чижевский указывает на сходные черты растительного и животного мира — клетки, деление ядра, половой процесс. Подчеркивает, что различия между этими мирами — движение, чувствительность, питание, дыхание — условны. Возможно, у них существовал общий предок, полагает Чижевский. Единство органического мира — во взаимодополнительности его частей: "Вся фауна и флора любого участка земной поверхности составляет одно биологическое целое". Затем Чижевский приводит различные примеры симметрии в растительном и животном мире.

"Идея неоплатоников о едином мировом субстрате и идея пифагорейцев о едином правящем миром принципе, постепенно отрываются из недр времени и подготавливаются к более интенсивной жизни в грядущем,— пишет Чижевский.— И если мы попытаемся всю непосредственно воспринимаемую природу разложить на ее составные элементы, то с полной убедительностью, не допускающей сомнения, мы замечаем в ней два самых общих взаимно присущих друг другу свойства: во-первых, материю, а во-вторых, движение. <...> На всем протяжении существования материи — от самых сложных ее агрегатов, до самых простейших элементарных ее единиц — всегда присутствуют общие черты <...> Они суть — симметрия в пространстве, которая характеризует в той или иной степени всякую материальную единицу, и ритм, т.е. симметрия во времени, который так или иначе характеризует всякое движение" (10, с.24).

Но если природа основана на едином субстрате, если в мире властвует один принцип, проявляющийся в ритмах и симметриях, то почему мы наблюдаем бесконечное разнообразие материальных тел? Разбору формообразования материальных тел, основываясь на идее единого субстрата, Чижевский посвящает новый фундаментальный научный труд — "Морфогенезис и эволюция с точки зрения теории электронов". Первый вариант его был написан Чижевским в 1917 г.; в 1919 г. с этим вариантом ознакомился знаменитый кристаллофизик Ю.В.Вульф, одобдивший работу Чижевского, за исключением нескольких мест, требовавших переработки. Вульф "сам занимался изучением некоторых биологических явлений, и мои мысли пришлись ему по душе",— вспоминал впоследствии А.Л.Чижевский.

Вернувшись в Калугу в августе 1920 г., Чижевский вновь обращается к этому исследованию. В архиве РАН имеется рукопись "Электронная теория и генезис форм" (177 страниц) (11), написанная Чижевским в 1920—1921 гг. По-видимому, именно ее отредактированный вариант Чижевский пытался опубликовать в Госиздате в 1921 г. Несмотря на поддержку А.В.Луначарского, благоприятные отзывы Н.К.Кольцова, Ю.В.Вульфа, А.О.Бачинского, блестящую



шевой клетки и внешняя форма живого организма", "Морфогенезис кристалла и живого организма", "Морфогенезис и эволюция", "Палингенезис и эволюция как электрическое явление", "Предел эволюции", "Морфология других миров" и др. Заключение к этому исследованию Чижевский называет "Философское значение монизма".

Во введении "Многообразие единства форм" Чижевский говорит о многообразии форм материи, проявляющемся даже в том, что тела, имеющие кажущееся внешнее сходство, например, песчинки или близнецы, при детальном исследовании оказываются все-таки различными и по внешней форме, и по внутреннему строению. "Нет двух тел, абсолютно тождественных или равных друг другу", — пишет он. Однако существует и определенная внешняя аналогичность форм, позволяющая выделять различные системы, виды, классы и т.д. "Наше познание природы сводится к нахождению в бесконечном количестве разнообразных тел общих или подобных черт сходства. Научная работа заключается в отыскании в различных предметах подобного, и только отсюда выводят как общие понятия, так и общие законы". Изучение разнообразных форм материальных тел и их классификация — путь к пониманию эволюции материи: "Классифицируя предметы внешнего мира, естествоиспытатель тем самым создает законы, наглядно показывающие тот путь, по которому эволюционирует природа".

Обычна классификация материи на классы органической и неорганической материи, различия между которыми очевидны. Чижевский классифицирует материальные тела в два иных класса — тела естественные: минералы, растения, животные и тела искусственные: механические смеси, геологические образования, предметы творчества мира живых существ.

Естественные тела (как их называет Чижевский — "три царства природы — мир минералов, растений и животных") "возникают естественным путем, получают свою форму непосредственно от природы". Они обладают своей вполне определенной формой, которую при их "рождении" можно предсказать. "Подобно тому, как чистое NaCl может кристаллизоваться только в правильной или кубической системе, *homo sapiens* — может принять только ему свойственную форму".

Тела искусственные (дом, соты, гнездо, горы...) образуются в результате некоего творческого акта тел естественных — "живых существ или механических сил природы". Их форма многообразна и определяется этим творческим актом, ее нельзя предсказать заранее. Таким образом, творческим началом Чижевский наделяет и неодушевленную природу. Формы искусственные мы можем менять, соотносясь с нашими желаниями: "увеличить или уменьшить, воздвигнуть или скрыть". "Этого нельзя сказать о формах индивидуальных. Нам не дано произвольно менять форму листьев дуба или наделять человека шестым пальцем, если такового не дано ему от при-

хозяйстве" (13), научно-популярную брошюру "Солнце и мы" (14), ряд статей-воспоминаний о К.Э.Циолковском, провести исследования прямого влияния солнечной активности на микроорганизмы, на химические реакции. Увы, 20 декабря 1964 г. его жизнь оборвалась. Только после его смерти оказались изданными на русском языке его работы 30-х гг. по влиянию солнечной активности на эпидемии, опубликованные в то время во Франции и давно ставшие классическими (15).

В одном из своих стихотворений Чижевский пишет о труженике, засевающем поле, несмотря на сгущающиеся вокруг сумерки:

*...Высоким черным силуэтом  
Царит усталый земледел;  
Он должен здесь, на свете этом,  
Свой мудрый выполнить удел.  
И он медлительно шагает;  
Идет вперед — летит зерно...  
Окончил, снова начинает  
Свою межу... Темней... Темно...  
Тут вечер крылья распускает,  
Мешаясь с шорохом впотьмах;  
И чудится: до звезд взлетает  
Державный сеятеля взмах...*

Зерна знания, посеянные великим мыслителем, не пропали даром — и сегодня мы пользуемся плодами его трудов.

## Литература

1. Чижевский А., Стихотворения. Калуга, 1915 г.; Тетрадь стихотворений, Калуга, 1919.; Академия поэзии, Калуга, 1918.
2. Ягодинский В.Н., Александр Леонидович Чижевский. М.: Наука, 1987.
3. Чижевский А., Стихотворения. М., Современник, 1987.
4. Чижевский А.Л., Вся жизнь, М.: Советская Россия, 1974.
5. Чижевский А.Л., Эволюция физико-математических наук в древнем мире: Дисс...магистра всеобщей истории/Ист.-филол. фак. Моск. ун-та. М. 387с.
6. Чижевский А.Л., История развития точных наук в древнем мире: (Египет, Ассирия-Вавилония и Греция): Курс лекций // Моск. археол. ин-т. 1917—1920 гг. М., 540 с.
7. Чижевский А.Л., Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924.
8. Сегодня, 1993, N 61, (5 октября).
9. Кленская И.В., В солнечном ритме. (А.Чижевский). М.: Знание, 1985.
10. Чижевский А.Л., Основное начало мироздания // Архив РАН, ф.1703, оп.1, д.1.
11. Чижевский А.Л., Электронная теория и генезис форм // Архив РАН, ф.1703, оп.1, д.2.
12. Чижевский А.Л., Структурный анализ движущейся крови, М., Изд. АН СССР, 1959.
13. Чижевский А.Л., Аэроионификация в народном хозяйстве, М., Госплан СССР, 1960.
14. Чижевский А.Л., Солнце и мы, М.: Знание, 1963.
15. Чижевский А.Л., Земное эхо солнечных бурь, М.: Мысль, 1973; 2-е изд.— 1976.



ассимиляция вещества и прочие жизненные признаки являются тождественными". "Это органическое строительство, как мы видели, имеет настолько важные сходства с строительством неорганического мира, что невольно рождается вопрос о преемственности между вторым и первым мирами. Главную основу этой преемственности должна служить единая электронная основа этих двух миров" (11, с.162).

"Мы видим,— заключает Чижевский,— что основным фактором многообразия всех мировых явлений, начиная от явления формы и кончая явлением мысли, следует несомненно признать физико-химические свойства единого материала, созидającego мир,— материи, состоящей из агрегатов электронных систем" (11, с.175).

В заключение своего исследования Чижевский пишет о значении мировоззрения — монизма, которого он придерживался. По его убеждению, "вскоре должны будут отпасть все метафизические школы, и ненаучный дуализм должен будет уступить место научному монизму".

С 1924 г. Чижевский работает в Москве, изучает влияние аэроионов на высших животных в Практической лаборатории зоопсихологии Главнауки Наркомпроса — лаборатории В.Л.Дурова.

В апреле 1931 г. Совнарком СССР издает постановление о научных работах профессора Чижевского и учреждает Центральную научно-исследовательскую лабораторию ионификации, которую возглавляет Чижевский. Одновременно Чижевский награждается премиями Совнаркома и Наркомзема СССР. О работе лаборатории можно судить по трем увесистым томам трудов, собравшим около 50 научных статей, переведенным вскоре и на иностранные языки. Несмотря на очевидные научные результаты, лаборатория в 1934 г. была разогнана, набор очередного тома трудов рассыпан. Доступ к печати в родной стране для Чижевского был надолго закрыт, но многие его статьи выходят в то время во Франции.

В 1939 г. Чижевский избирается одним из почетных президентов Международного конгресса по биологической физике и космической биологии, но за границу его опять не отпускают.

В конце 1941 г. Чижевский эвакуируется на Урал, в Челябинск. 22 января 1942 г. он был арестован и в течение восьми лет находился в застенках ГУЛАГа, сначала в Ивдельлаге, затем, после короткого пребывания в кучинской шарашке под Москвой в 1944—1945 гг., — в лагере-гиганте Карлаге. К счастью, медицинские знания помогли ему выжить — он смог устроиться в больницу и даже заняться научными исследованиями в области гематологии. По истечении срока в январе 1950г. Чижевский поселяется в столице ссыльных — Караганде, работает в местной больнице, продолжает свои исследования по проблемам крови, впервые после пятнадцатилетнего перерыва публикует ряд статей. В период тяжких испытаний он вновь обращается к поэзии. И хотя его по-прежнему волнует

Н. Устрялова и др. Н. Сетницкий в упомянутой выше книге назвал ее традицией “эсхатологического катастрофизма”, поскольку она базировалась как раз на буквальном понимании пророчеств Апокалипсиса об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и страшном суде. Исторический процесс представлялся сторонникам данной концепции нескончаемой цепью грехопадений: это великий Вавилон и блудница на звере, путь к гибели “века сего”. Движение в истории — вовсе не совершенствование, не восхождение к сияющему царству гармонии, но движение во мраке, движение в тупике. Для подобного апокалипсического мышления мир сей — лишь маета и ужас, область владычества адовых, разрушительных сил, он неподвластен никакой гармонизации, и всякая попытка “земного устроения” ведет лишь к умножению бессмыслицы и зла. Отсюда можно только бежать, спастись аскезой, упованием на милость Божию, бросив мир погибать в огненном потоке истории. Подобная позиция неизбежно влекла за собой отрицание всякой активности личности в мире, обесмысливала все общественные формы человеческого бытия: политику, культуру, государственное строительство. Что касается искусства, то за ним вообще не признавалось возможности выйти за его нынешние пределы, а тем более стать творчеством самой жизни. В лучшем случае оно было обречено до конца времен пребывать в падшем, подверженном “смерти и времени” мире, не в силах ни на йоту изменить его; оно лишь могло отражать этот суетный и страстный мир в таких же суетных, страстных, подчеркнуто чувственных формах. В худшем — объявлялось соблазнительным и безблагодатным.

Спор с традицией эсхатологического катастрофизма мыслители активно-христианской ориентации вели постоянно. Одной из вех на этом пути стала работа А. Горского и Н. Сетницкого “Смертобожничество”, вышедшая в Харбине в 1926 г. Авторы попытались рассмотреть историю христианского вероучения именно в плане раскрытия в ней идеи богочеловеческого дела спасения, необходимости человеческого участия в Божественном домостроительстве. Эта идея, указывают они в работе, в эпоху Вселенских соборов явилась стержнем так называемых христологических споров. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух волей в Нем, церковь тем самым признала в облике Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия Божества и человечества, их синергического творчества. Что же касается оправдания искусства, то, по мысли Сетницкого и Горского, оно было дано полно и всеобъемлюще в определениях VII Вселенского собора, утвердившего иконопочитание, признавшего возможным для религиозного художника запечатлеть на земном, природном материале горние образы, красоту святости и совершенства, т.е., в сущности, начертать “проекты, планы и схемы” будущего обожения, преобразования “всей совокупно-



Сверхидея, присутствующая в центрообразе, естественно предполагает обязательный отбор образов, размещение их "в определенном порядке, по их достоинству и значению" — с точки зрения большего или меньшего соответствия содержанию сверхидеи. "Но спрашивается, что станется с образами, не могущими войти в соответственные ряды? (...) Эти образы вражды и противоборства будут отнесены на периферию гармонизированного мира и здесь с неизбежностью сгруппируются вокруг какого-то противоцентра, против полярного центрообразу образа. Таким образом, мир образов, мир искусства, замкнутый только в себе, с необходимостью распадается на две системы, на два потока образов, связанных со своими центрами" (9, с.95—96), а в сущности — с двумя противоположными идеалами: "идеалом Мадонны" и "идеалом содомским", заветом Аполлона, неразрывно связанного, "как два лица Бафомета, с бесформенно туманным Дионисом" (10, л.5,7), и заветом Христа. И здесь неизбежен уже момент не эстетического, а именно религиозного выбора, когда вопрос "как?" уступает первенство вопросу "во имя чего?", более того — всецело определяется им.

Особого внимания заслуживают в этом плане взгляды мыслителей-космистов на вопрос о синтезе искусств, активно обсуждавшийся в зарубежной и отечественной эстетике рубежа веков. Немецкая эстетическая мысль в лице Р.Вагнера и Ф.Ницше, как известно, выдвинула идею музыкальной трагедии как высшего жанра нового, синтетического искусства. Отношение к ней Н.Федорова, А.Горского, Н.Сетницкого и др. было резко отрицательным. В эстетике "трагического синтеза" они увидели прямое следствие разочарования в благом исходе истории, в возможности преодоления темных, хаотических сил, будущих в природной основе. Недаром Вагнер свою тетралогия ("Кольцо Нибелунга") строит на материале германо-скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца: "сумерек мира", торжества древнего хаоса. Германский синтез — плод языческого мироощущения (отсюда — извечная борьба Аполлона и Диониса в эстетике Ницше); порожден он глубоким отчаянием, сознанием бессилия "все осветить и все спасти". А потому и возникает здесь безумный, вакхический порыв "всем как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением" (Ницше).

Эстетика русского космизма разрабатывала идею иного — храмового, литургического синтеза искусств (Н.Федоров и его последователи; П.Флоренский, (11, с.28—32) В.Чекрыгин), вырастающего из христианской идеи обожения. Н.Федоров подчеркивал глубокую смысловую наполненность церковного обряда, символики храмовой архитектуры, росписи, пения, считая, что храмовый синтез искусств свидетельствует о тех же фундаментальных истинах веры, которые были сформулированы многовековым напряженным догматическим творчеством Церкви. Но свидетельствует о них не в



собой “переоценку ценностей” и смену эстетических установок. Трагедия и роман, этот секуляризированный “эпос нового времени” здесь уже не могут считаться высшими жанрами искусства. Эволюция его протекает иначе: от лирики через драму и мистику к литургии, соединяющей в себе все искусства — от голоса одинокого героя через раздвоение и противоборство к молитве и общему делу. В противоположность роману, пишет Н.А.Сетницкий в работе “Заметки об искусстве”, “установка, ориентированная на творчески преобразовательное действие, выдвигает то, что можно назвать литургической эпопеей (словом, обосновывающим общее дело)” (10, л.25). По убеждению мыслителя, в целом ряде вершинных произведений русской литературы (“Евгений Онегин”, “Братья Карамазовы”) заметно это стремление выйти за границы собственно романного жанра, “выразить новый образ действия со стороны героя в отношении его к среде” (10, л.26). В литургической эпопее меняется сама сущность сюжетного конфликта: исчезает извечное противоречие героя и среды, не имевшее иного разрешения, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам, и его место заступает сознательное, творческое, соборное взаимодействие “я” и “других” — в “работе спасения”, жизни “со всеми и для всех”. Такое искусство открывает для себя и новые источники вдохновения: “Небесный Иерусалим” — образ благого, чаемого порядка бытия — и Христос, “идеал человека во плоти” (Достоевский), Центробраз, в котором “нет никакой тьмы”, требующий “подлинного сосредоточения воли, мысли и действия”, прообраз того “тела духовного”, в которое предстоит облечься человеку.

## Литература

1. Соловьев В.С. Соч.: В 2т. Т.2 М., 1988.
2. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т.II. Москва, 1913.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. Муравьев В. Всеобщая производительная математика // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.
5. Муравьев В. Научное преобразование организмов // Библиография. 1993. №1.
6. Булгаков С. Философия хозяйства. Нью-Йорк, 1982.
7. Горский А., Сетницкий Н. Смертобожничество // Путь. 1992. №2.
8. Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч.: В 30Т. Т.14. Л., 1976.
9. Сетницкий Н. О конечном идеале. Харбин, 1932.
10. Сетницкий Н. Заметки об искусстве. Харбин, 1933.
11. Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. 1922. №1.
12. Федоров Н. Из материалов к третьему тому “Философии общего дела” // Начала. 1993. №1.

Уже в ранних произведениях Муравьева остро чувствуется внимание к глубинному, спонтанному течению жизни и трагическое противоречие с ним любых умственных требований. «Все вообще “делители” — враги жизни, — писал он. — Недаром они все, что угодно, находят под своим скальпелем, а она одна для них неуловима. То же происходит и здесь, в умственной области. Великолепны и удобны мысли ее антиномии и полюсы, но это ледники, где ничто не растет и ничто не живет, и расти и жить не может. Жизни нужны переходы и мосты, ее главный закон даже в катастрофических ее проявлениях — непрерывность. И на самом деле, перерывы и пропасти, непримиримые начала, Бог и Антихрист, плюс и минус — только отвлеченные маленькие вехи, искусственно посаженные, за которые цепляется в своей растерянности и беспомощности убогий ум. Вехи к счастью, потому что без них мы сбились бы, потеряли бы всякую видимую, сознательную дорогу. Но следует ли делать из них идолов и фетишей, забывать, что их поставили мы, что они делают путь на участки лишь для удобства, и вовсе не должны служить ни настоящим пределом, ни настоящей целью, чем-то в действительности непреходимым и вечным?» (2, с.27).

Пока крайние и резкие мысли остаются свободными поисками в логических лабиринтах мысли, они полезны. Но как только пытаются придать им действительный смысл, перевести в сферу непосредственного приложения, они отказываются работать, потому что пропитываются уже существующей ложью и не доходят до подлинных глубин национальной и государственной жизни, — утверждает Муравьев.

Он много размышляет над сутью исторической жизни. Она напоминает ему растение, в котором новые побеги произрастают изнутри, незаметно и бесшумно, а не напластовываются сверху чем-то внешним.

Точно так же социальные движения, могущие быть полезными, прививающие новое к древу народной жизни, входят совсем иными путями, нежели теми, на которые надеются “делители” со своими лозунгами. Идеи должны пройти через души людей и медленно созревать в каждом сердце, говорит мыслитель.

Кажется, что этот путь обходной, уводит в сторону от социального действия. Кажется, что он ведет в себялюбивую отъединенность. Высший закон — воля и свобода каждого, которая только с собой считается в своих решениях, когда в найденной каждым истине сосредотачивается весь мир. Но что тогда происходит с общественной жизнью? Не растечется ли ее единый поток на множество ручьев, пропадающих и высыхающих, не произойдет ли социальной атомизации?

Опасность строительства Вавилонской башни действительно существовала бы, если бы в переживаниях людей не было взаимозависимости, уже существующей заранее, основанной на единой при-



вание культурных слоев, и на поверхность выходят упрощенные отношения. История смеется над теми, кто пытается ее подстегнуть.

Отрицание истории, проявляющееся как в действиях властей, нарушающих преемственность права, так и в действиях народа, ликвидирующих внешние признаки, атрибуты и эмблемы прошлого, одинаково знаменуют слепую веру в перерыв во времени. На самом деле он воображаемый, потому что человеческий взгляд ограничен. То, что в историческом масштабе времени кажется противоречием, в другом, высшем масштабе, есть согласованность и преемственность. Не учтя мировой гармонии и желая достичь своих целей, применяя для этого все более сильные средства, люди получают в таком случае обратный результат.

Того, высшего масштаба мы не знаем. И потому не можем придать правильного основания историческому действию, научного основания. Совершенно ясно, пишет он, что социальное знание нельзя уподобить механическому, где элементы взаимозаменяемы и потому легко провести эксперимент; не обладая истинным социальным знанием, мы пытаемся играть на движущемся помимо нашей воли течении, постоянно меняющемся в глубине. Оно ускользает от нашего анализа. "Необходимо иметь какое-то иное, целостное познание. Не умом только, но всем существом человека. Познание есть познание прагматическое, познание действия. Человек воспринимает не одним каким-нибудь органом, но всюю своею периферией. (...) В таком сознании человек бесконечно расширяется во времени, и он уже не человек, а какое-то многомерное существо: с корнями в прошедших веках, с верхушкой в отдаленном будущем. Тогда происходит искомое чувство возможного прозрения. Тогда история перестает ограничиваться одним прошлым. (...) Историческое прозрение таинственно расширяется в минуты истинного вдохновения таланта, переходит в прозрение биологическое и геологическое. История людей становится историей земли и мира". (3, с.11).

Подлинные основания истории следует искать, только выйдя за ее пределы. В такие исторические минуты бедствия и гигантских событий каждый может ощутить себя уже не членом общества, а какой-то космической совокупностью. Внутренняя работа личности выводит ее в новый масштаб, в сверхличный и сверхисторический океан. Нельзя историческое деяние основывать на самых ненадежных инструментах — на уме и страсти: "Единственное спасение для русского общества,— писал он в той же статье лета 1917 года,— увлеченного на гибельный путь, сулящий ему мертвящий порядок доктрины или беспорядочную анархию личных вожелений — в обретении исторических корней. Только углублением русских людей в свою собственную душу, только восхождением их к более широкому обозрению окружающего, только проникновением в священную связь чередующихся состояний создается спасительный для общества и народа поворот" (3, с.11).

захватный империализм политического завоевателя, но попытка обосновать завоевание духовное — объединить человечество в единой Церкви — Царстве правды” (4, с.99). Муравьев думает, что огромную государственную машину можно наполнить новым смыслом — идеалистическим, духовным, нацелить на достижение действительно великой цели. Он углубляется в организацию науки, в теорию образования и функционирования коллективов, в научную организацию труда.

Одновременно не перестает размышлять над другим, более широким масштабом истории, какового историческая мысль не достигает. Какова природная, космическая основа исторических деяний, человеческой жизни вообще?

## 2

Человек не сознает своего положения в мире, в космосе, в пространстве и времени, потому что поставил между собой и миром определенную искусственную среду. Он не видит, что его деяние или недеяние разрастается до геологического и космического, потому что живет в мире, окруженном его собственными словами, данными сознания. Их он знает и ими оперирует. Они заслоняют от него действительность, потому что связь с ней затруднена искусственной оболочкой, этим подобием действительности.

Между тем, если постараться взглянуть на ситуацию с другой стороны, то человеческая активность предстает не как отдельная, отъединенная, изолированная деятельность, но как неотъемлемая часть мира. Среда сознания, мышления и слова, всех чисто специфически человеческих качеств и средств связи людей между собой в процессе деятельности оказывается ускоренной в глубине, в сердцевине мира. Она не искусственна для природы, а естественна, и более того, необходима. Культура есть космическое, природное явление и определенная стадия развития мира.

Человеческое мироощущение всегда было связано с космосом, говорит Муравьев. С древнейших времен, в грубых и примитивных верованиях человек представлял себе космос одушевленным, то в виде скопления, то наоборот, рассеяния живых существ. Все кажущиеся нам сумасбродными и фантастическими демонология и ангелология, анимализм основывались на чувстве оживленности и населенности Вселенной.

Наука раскрыла подлинные размеры мироздания, галактик и всей Вселенной. Точные исследования опрокинули все наивные представления об оживленности Космоса. Материальный мир стал в глазах современных людей не столь примитивным, но и не населенным. Но вместе с успехами наук в исследовании Космоса раскрывается другая сторона, на которую раньше не обращали внимания. Мир в целом стал представляться не застывшим в одном состоянии,



(Муравьевские идеи перекликаются здесь с высказываниями полузабытого ныне русско-украинского ученого С.А.Подолинского, развивавшего мысль о том, что в балансе мировых сил такое употребление энергии, как человеческий труд, стоит особняком. Разумный цивилизованный труд есть такая затрата энергии, которая ее не рассеивает, но концентрирует. Человек делает как бы больше, чем ему “положено” на отпущенную порцию энергии. Он преобразует энергию в форму, удобную для дальнейшего использования (7, с.135—211).)

Одно и то же количество энергии может принимать только два значения — экстенсивное и интенсивное, продолжает Муравьев. Под воздействием живого происходит такая пространственная перегруппировка элементов внутри системы, которая сдвигает общий баланс в сторону интенсивности. Любые динамические процессы проходят через интенсивную и экстенсивную стадии. На первой энергия собирается, на второй рассеивается. «Таким образом, получается полное превращение “естественных” процессов в “неестественные”, т.е. внутреннее перерождение без всякого добавления к данному процессу чего бы то ни было извне. (На самом деле терминология эта весьма несовершенна, и оба процесса одинаково протекают в рамках природы, и потому нормальны и естественны).

По существу мы можем себе представить, что множество живых элементов, рассеянных на большом пространстве, собираются в кучи, и создается очаг температуры с большей интенсивностью, чем когда они были разъединены. Это “естественное” или пассивное состояние разделенных элементов сменилось активной, неестественной их деятельностью, приводящей в конце концов к победе над энтропией. Так действуют, например, живые существа» (5, л.21).

Так, несмотря на явное и несомненное бездушие и неживленность Космоса, все больше открываемого наукой, с каждым ее новым достижением укрепляется уверенность в эволюционном характере мировых процессов. Он проходит через экстенсивные и интенсивные стадии существования материи и энергии, через концентрацию и рассеивание энергии. И нет в окружающем мире, во всем круге нашего опыта другой силы, кроме живого существа, которое поддерживало бы стадию собирания, концентрации энергии в мировом пространстве. С такой точки зрения культура человека, его общая целенаправленная и осмысленная деятельность представляется мыслителю не наносным явлением в природе, а стержнем мира, главным стволом его эволюции. “Труд живых существ является с космической точки зрения чрезвычайно важным процессом — процессом превращения энтропии в эктропию. Иначе — это превращение количества в качество” (5, л.25).

Человеческая деятельность есть победа над распадом и энтропией не в переносном смысле, как это обычно понимается, а в самом прямом — энергетическом и вещественном смысле. Однако не лю-



посредством утверждения длительности каких-либо ценностей, сопротивляющихся в этом акте разъедающей силе времени. Эти ценности и составляют ценности культуры. Их жизнь есть победа над всеуносящей рекой Гераклита, и хотя они, в конце концов, как вещи, уносятся ею, но каждая из них, до момента своего уничтожения, оказывала ей некоторое сопротивление, была в этом потоке твердым осадком. Такая способность одолевать время, хотя бы в малом масштабе, очевидно, есть показатель потенциальной способности в гораздо большем калибре создавать свою собственную длительность" (8, с.17).

Культура, следовательно, есть не что иное, как время-образующая деятельность. Ее основная функция — делать время. Делание тут понимается не в переносном смысле, который обычно понимают под этим словосочетанием (воздух эпохи, окраска времени или периода в истории страны и т.п.), а в прямом смысле как преодоление природного "естественного" порядка вещей с его поглощением, забвением, рассеиванием элементов в мировом пространстве. Культура есть память и деятельность по собиранию элементов.

Сама возможность повторения, комбинации элементов, заключенная в памяти, как думает Муравьев, заключена в различных символах и формулах, в том числе, математических, которые записывают определенную комбинацию вещей. Достаточно эту формулу реализовать в действительности, чтобы реализовать и победу над временем. Таким образом, возможность победы содержится в символах и формулах человеческой культуры. Но в действительность она превращается деятельностью, деянием. Культура распадается, считает мыслитель, на три больших русла, а именно: область евгеники и генетики, т.е. создание искусственным путем новых живых систем, существ или просто жизни; область политики — изменение взаимоотношений внутри общества, изменение личности и их отношений между собой; наконец, область производства — преобразование материальности вещей.

Первая область, наиболее отвечающая понятию "время преобразования" — пока находится еще в зачаточном состоянии, представляя собой проекты создания живых существ. Только медицина и опыты омоложения указывают здесь вектор движения. Целенаправленное воздействие на организмы в течение многих поколений есть, если вдуматься, естественный путь развития живой природы. Целенаправленное воздействие человека на воспроизводство жизни — искусственное в человеческих понятиях и естественное в общем строе природной эволюции, — есть наиболее яркое, явное преодоление и делание времени.

Политика есть реальное, непосредственное воздействие на человеческую личность и межличностные отношения. Сфера ее, т.е. область государственного права, морали, этики — довольно ограничена, "ибо она останавливается там, где начинается иррацио-

Стало быть, время претерпевает эволюцию — от полной необратимости в тех областях, где действуют “слепые силы природы” до опытов обращения и управления временем, делание вечности в творческом акте. В реальности же есть смешение времен, установление равнодействия и равновесия всех элементов. И только действие человека выводит этот конгломерат времен из равновесия, преодолевает его и обращает время.

Время, следовательно, есть показатель изменения вещей. И, в сущности, для преодоления времени необходимо преодолеть его главную составляющую черту — необратимость.

Можно согласиться с Гераклитом, продолжает Муравьев, что все — течет. Однако в нашей власти на ограниченном участке своим разумным действием обратить поток забвения и разрушения и восстановить по проекту, схеме, символу или математической формуле какую-то бывшую и ныне разрушенную комбинацию элементов. Так в одном отдельном случае преодолевается необратимость, вещи становятся заменимы, повторимы.

И тогда вопрос о преодолении времени — вопрос степени нашего действия, его силы и правильности, а не вопрос принципа. В мире нет великого и малого. Если обращение возможно на ограниченном участке действительности, то оно возможно и в более солидном масштабе. Вопрос только в расширении поля воздействия. “Представим себе такое действие в еще большем масштабе — соглашение с большим числом сознательных существ и власть над большей областью неодушевленных вещей — и мы получим картину власти над временем в громадных, быть может, космических системах. Это приводит к колоссальным последствиям. Обнаруживается, что союз сознательных существ способен видоизменить время мира. Мы стоим на пути к такому завоеванию в каждом нашем сознательном опыте” (8, с.33).

Преодоление времени “союзом сознательных существ” возможно только потому, что само бытие человека — прагматично. Нужно видеть, говорит Муравьев, что традиционное отношение к человеку, как к существу разумному, означающее большей частью умозрительное отношение к действительности, недеятельное, созерцательное — недостаточно. На самом деле, человек — существо активное. Он является необходимым звеном в цепи мировых событий, действий, потому что ему присуща организующая роль. Если рассматривать человека традиционно, как размышляющее существо, то он не встроен в природу, наблюдает ее со стороны. От такого взгляда ускользает действительное положение вещей — изменившееся и изменяющееся на наших глазах.

Человек растет в своих возможностях, но язык его, мышление все еще в плену старых воззрений, заслоняющих подлинный мир. Между миром и человеком всегда стояла оболочка мышления и сознания, связанная с традиционным самоощущением.

совершившееся прошлое и вариантное будущее. «Когда мы чувствуем, что нечто существует, и чувствуем это всем нашим существом, мы имеем в виду одно только прошлое. Всякий образ, всякая определенная мысль, самая мысль "есть" относится исключительно к находящемуся во времени к прошлому.

Но вместе с тем мы ощущаем реальность также простирающейся куда-то вперед, в то, что есть пока еще будущее, вне времени. Для нас действительность жива, только если у нее есть способность захватить и эту область, приобщить ее к своей определенности. Жизнь, в сущности, и заключается в этом действии» (9, с.111).

#### 4

На основании своей натурфилософии Муравьев разворачивает по-своему грандиозную картину всемогущества человечества. Он формирует понятие, аналогичное представлению об оболочке разума вокруг планеты — о ноосфере. Можно предвидеть наступление эры мирового хозяйства, утверждает он. Вся земля, опутанная линиями мгновенно обращающихся сообщений, становится сферой управления человека. Люди будут владеть не только землей, но всею Солнечной системой, станут факторами космического преобразования. История перерастает в астрономию...

Творчески преобразующая деятельность людей не оставляет неизменной ни одной сферы бытия, в том числе и духовной, нравственной и физической природы человека. Муравьев пытается представить себе грядущее преобразование самого человека. Все предыдущие способы воспитания и самовоспитания человека, известные в истории, например, аскетическое, всегда обращали внимание больше на духовное совершенствование личности, основанное на изучении человеком самого себя, на сознательной переработке личности. Она связана была с идеалистическими концепциями философии. Однако все такие учения чаще всего попадали в поле недейтельной, созерцательной жизненной позиции, поскольку разделяли дух и тело, относясь пренебрежительно к материи, к низменной плоти, от которой предстояло освободиться.

В проповедях, близких к квиетизму, в индусской традиции течения эти доведены до полной ясности и определенности. Однако, начиная с Просвещения, в европейской истории заметна мощная струя материального преобразования мира.

Стало ясно, что никакое преобразование по отдельности — души или тела — невозможно, потому что человек — существо целостное. «Человек должен быть изменен всецело, одинаково в духовной и физической своей природе, ибо пока он остается как теперь, немощным, подверженным болезни и смерти, чикакое моральное только преображение не пойдет в счет, и он будет по-прежнему оставаться во власти полужречей природы. Надо освободи-



операции в ритм всеобщего преобразования мира. Есть еще одно не менее важное достижение: постепенный переход умственного общения в общение художественное, причем последнее целостно обнимает проявление всех известных человеку видов искусства. Поэтому здесь важен самый метод операции, даже если она будет долго еще невозможна в виде действительного способа создания людей. И, быть может, сперва ее можно применить к более скромным целям, к творчеству коллективным путем произведений искусства" (10, с.103).

Новый, эволюционно продвинутый человек будет обладать телом, во всех отношениях более совершенным, чем сейчас. Он будет передвигаться в любом направлении с огромной скоростью, обладать гораздо большей пластичностью, прочностью, могуществом. Он будет питаться непосредственно светом. В конце концов тело станет новой группировкой электронов и атомов, возможно, уже не органического характера. Останется "электрическое тело". И вместе с тем оно будет обладать большей чувствительностью, полнотой мироощущения, соберет в себе все лучшие свойства обоих полов и всех вообще живых существ. "Тогда каждый человек в смысле своего состава и формы будет создан в самом деле как нечто особое и несравненное, подобно тому, как сейчас создается художественное произведение" (10, с.104).

Только такой организм способен будет победить смерть и приступить к восстановлению всех прежде живших разумных существ.

### Литература

1. Аксенов Г.П. Время не властно над именем // Библиография, 1933, № 1.
2. Муравьев В.Н. Неведомая Россия // Русская мысль, 1914, № 1.
3. Муравьев В.Н. Восприятие истории // Народовольство, 1917, № 7.
4. Муравьев В.Н. Письмо Л.Д.Троцкому // Вопросы философии, 1992, № 1.
5. Муравьев В.Н. Преобразование космоса // Рукописный отдел РГБ, ф.189, п.13, д.4.
6. Ауэрбах Ф. Эктропизм или физическая теория жизни. СПб, 1911.
7. Подоллинский С.А. Труд человека и его отношение к распределению энергии // Слово, 1880, апрель-май.
8. Муравьев В.Н. Овладение временем // М., 1924.
9. Муравьев В.Н. Философские заметки, афоризмы // Вопросы философии, 1992, № 1.
10. Муравьев В.Н. Научное преобразование организмов. Из книги "Культура будущего" // Библиография, 1993, № 1.
11. Муравьев В.Н. Научное преобразование организмов // Рукописный отдел РГБ, ф.189, п.13, д.8.
12. Муравьев В.Н. Всеобщая производительная математика // Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

с.208). "Космическим сознанием", по мнению Бекка, обладали такие поэты, как Данте, Бэкон, Уитмен, Карпентер, Вордсворт, Теннисон и др. К ним Чижевский причисляет и русских поэтов Державина, Пушкина, Тютчева. Несомненно, что к ним относятся Н.Заболоцкий и сам А.Чижевский. В более зрелые годы, когда он уже целиком погрузился в научные исследования, его поэтический талант проявляется в стилистике его научных работ — необычайной образности и метафоричности. "Задача поэзии вполне аналогична задачам науки — свести разнообразные явления действительности к возможно меньшему числу обобщений", — подчеркивал Чижевский. Но "поэтическое произведение, вырванное из глубин духа, может стать таким откровением, какое не достигнет строго размышляющая философия или наука".

В апреле 1914 г. А.Л.Чижевский знакомится с Циолковским, когда тот был приглашен в Калужское реальное училище прочитать лекцию о будущих межпланетных полетах. Вскоре молодой Чижевский посещает дом Циолковского и рассказывает ему об идее исследования космического влияния на жизненные процессы на Земле. Циолковский отнесся заинтересованно к этой проблеме и фактически наметил научный путь исследования — статистическая обработка всех данных, касающихся живого, и сравнение одновременности солнечных циклов и циклов в живом. Это исследование Чижевский впоследствии воплотит в фундаментальный труд, положивший начало историкометрии — междисциплинарной науки, изучающей влияние космических факторов на ход всемирно-исторического процесса.

К.Циолковский оказал огромное влияние на формирование научного мировоззрения и методов научной работы А.Л.Чижевского. Идея единства живого и неживого, человека и Космоса, психического и физического становится программной для Чижевского, определяет направления его научных исследований. Выдвижение смелых гипотез с последующей их эмпирической проверкой становится для Чижевского основным методом научного познания природы. За 15 лет — с 1915 г. по 1930 г. Чижевский прожил в Калуге около 50 месяцев и имел, по его подсчетам, не менее 250 встреч с Циолковским, некоторые из них длились с утра до позднего вечера. "Дружба с К.Э.Циолковским была настолько искренней и большой, что я никогда не мыслил какого-либо большого научного дела без него, ибо мои научные дела мы всегда подвергали совместному обсуждению и критике, — вспоминал Александр Чижевский. — Мой старший друг платил мне той же приязнью, делился со мной своими мыслями, читал мне свои неопубликованные произведения, по многим вопросам мы производили совместные вычисления, он поручал мне выяснить или решить ту или иную задачу, стоящую перед ним и т.д. В моей личной научной деятельности Константин Эдуардович сыграл очень большую роль" (4, с.31). Но и для Циолковского Алек-



ких событий, Чижевский сделал вывод о периодичности всемирно-исторического процесса. "Хотя историческая жизнь человечества не утихает ни на минуту и постоянно вспыхивает, то в одном, то в другом участке Земли — в моменты максимумов солнцедетельности она получает почти полное развитие по всей поверхности планеты", — писал ученый (7, с.26). Чижевский увидел "ясно обнаруживаемые этапы" в 11-летних исторических периодах: I) период минимальной возбудимости (3 года), II) период нарастания возбудимости (2 года), III) период максимальной возбудимости (3 года), IV) период падения возбудимости (3 года). "Эти четыре этапа стремятся быть вполне одновременными с соответствующими им эпохами солнцедетельности: минимумом пятен, нарастанием максимума и убыванием максимума с переходом в минимум". Произведенная Чижевским статистическая обработка событий всемирной истории за 500 лет показала, что на годы минимума солнечной активности приходится лишь 5% исторических событий с участием масс, на период нарастания солнечной активности — 20%, на период максимума — 60%, на период спада — 15%. События с октября 1905 г. по апрель 1906 г. Чижевский сравнивал с солнечной активностью буквально по неделям. Митинги, забастовки, теракты и ответные репрессии властей хорошо соответствовали пятнообразующей деятельности Солнца. Ортодоксальным представителям исторического материализма, видящим за любым социальным явлением лишь борьбу классов, идеи Чижевского представлялись вариацией географического детерминизма. Опубликование "Физических факторов исторического процесса" в Советской России в 1924 г. вызвало не конструктивное обсуждение, а лишь шквал обвинений автора в "солнцепоклонничестве" и "мракобесии". Одновременно с Чижевским на корреляцию революционных потрясений и солнечной активности обратили внимание и другие ученые — Д.О.Святский в России и аббат Море, директор Парижской обсерватории. Жизнь подтвердила их правоту. В 1929 г., который Чижевский оценивал как год грядущих социальных потрясений, миллионы крестьян сгоняются со своей земли и насильно переселяются в Сибирь; на капиталистическом Западе начинается великая депрессия. 1937—1939 гг. — года следующего максимума солнечной активности — опустошительные массовые репрессии в СССР, гражданская война в Испании, начало второй мировой войны; 1948—1949 гг. — уничтожение еврейской культурной элиты в СССР под флагом борьбы с космополитизмом, революция в Китае, падение британского колониального режима в Индии... Ярко проявилась цикличность социальных потрясений и в последующие годы: 1956 г. — народные восстания в Венгрии, ГДР; 1968 г. — "пражская весна", задавленная советскими танками, баррикады в Париже; 1979—1980 гг. — начало афганской войны, массовое забастовочное движение в Польше, едва не приведшее к интервенции; 1991 г. — попытки военно-коммунисти-

потезы, заманчивы. Вы экспериментально доказали факт биологического действия ионов воздуха на человеческий организм, на природу; этот факт, бесспорно, имеет огромное значение для науки, этот факт открывает большие перспективы для развития научной мысли. Мне хотелось бы поближе познакомиться с Вами, хотелось бы вместе поработать, поспорить..." (9). Чижевский принимает приглашение Аррениуса. На международный конгресс по геофизике в августе 1920 г. в шведский Берген правительство решает послать профессоров А.А.Эйхенвальда и П.И.Броунова, в качестве ученого секретаря делегации должен был ехать А.Л.Чижевский. Все было готово к отъезду, однако за два дня до него поездка делегации была отменена. Об отказе Чижевскому сообщил лично нарком иностранных дел Г.В.Чичерин. Причины отказа нам неизвестны, можно лишь предполагать, что на данное решение повлияло осложнение международной обстановки в связи с наступлением советских войск на Варшаву. Чижевский вынужден был вернуться в Калугу...

С. Аррениусу Чижевский посвящает такое стихотворение:

*Не потому ль спокойна так природа,  
Не оттого ль безумствуем мы так,  
Что мраку мысли не видать исхода,  
Вселенной же неведом этот мрак.  
В ней все так просто, лучезарно-ясно:  
Рожденье! Смерть! — Блаженный мир во всем.  
И вопль души, неистовой и страстной  
Увы, смешон предвечным торжеством.*

Несомненно, что, работая в зарубежных исследовательских лабораториях, Чижевский смог бы полнее реализовать свой колоссальный научный потенциал. К сожалению, на родине его ждали тяжелые испытания: долгое непризнание его идей, отсутствие финансирования исследований, сложности с публикацией статей и книг, наконец, разгром его лаборатории в 30-х гг. и лагерные бараки в 40-х.

В августе 1920 г. никаких возможностей прямо финансировать работы Чижевского в России не было. Выход был предложен наркомом просвещения А.В.Луначарским — стать формально литинструктором Литературного отдела Наркомпроса в г.Калуге. "Дабы продолжить заниматься наукой, я должен был формально преобразиться в литератора", — вспоминал впоследствии Чижевский (4, с.71).

Возвратясь в Калугу, Чижевский возобновляет эксперименты по изучению влияния аэроионов на животных. Но главным для него в 1920—1921 гг. становится осмысление и теоретико-физическое обоснование единства природы. Этому посвящена работа А.Л.Чижевского "Основное начало мироздания. Principium Universale Circulationis" (10), написанная в 1920—1921 гг. Вот как он формулирует волнующие его вопросы: "Перед нами высится ряд



ученых в первой четверти XX в., таково оно было и у А.Л.Чижевского. "Электронная теория объединяет все электрические, магнитные, оптические и химические явления в одну стройную механику электронов и объясняет самые запутанные вопросы, разгадать которые стремилось человечество с давних времен. Химия теряет свою отграничивающую самостоятельность, вливается в единое учение об электронах. Такие темные стороны химии, как ее основные законы, явления сродства, сцепления, валентности и др. уже начинают получать новое обоснование: все они являются последствиями взаимодействия электронных систем, т.е. все силы, которые приписывались особому свойству материи, суть не что иное, как силы электрические или электромагнитные, что заставляет в основу всех естественных наук положить начала учения об электромагнетизме". "Все химические, а также физические явления ныне объясняются исключительно свойствами электронов: свет, теплота, различные состояния материи: газообразное, жидкое, твердое, даже электричество и магнетизм — все они суть проявления одной и той же космической энергии — электромагнетизма и его элементарной частички — электрона. И движущиеся вокруг светила планеты, и свет, поглощаемый зелеными растениями, и бурная реакция химических реактивов, и все до единого явления — все это продукты работы этого маленького электрона". "Нет сомнения, что и молекулярные силы, и силы всемирного тяготения одного единственного электромагнитного происхождения, — одного единственного, так как и сама материя, организованная или неорганизованная, есть проявление этих и только этих единых, всеобщих, космических электромагнитных сил" (7, с.174).

Будущие пути научного познания не были ведомы и не могли быть ведомы в начале 20-х гг. Несмотря на усилия таких ученых, как А.Эйнштейн, Г.Вейль и др., синтез электромагнетизма и гравитации не был достигнут; более того были открыты новые элементарные частицы и новые взаимодействия. Лишь с 70-х гг. тенденция синтеза в физическом описании природы вновь возобладавала. Электрон, тем не менее, удержался как одна из первооснов материи — наряду с двумя другими лептонами, соответствующими им нейтрино и кварками. Воззрения Чижевского на единый природный субстрат, во многом провидческие, но и во многом ограниченные рамками физического знания того времени, между тем, помогли ему достичь успехов в исследовании биофизических, биохимических и других процессов, в которых существенную роль играют электромагнитные явления.

Единство мироздания должно основываться, как считает Чижевский, не только на едином природном субстрате, но и на едином мировом принципе. "Наука идет двойственным путем, — пишет мыслитель, — с одной стороны, она проникла в заповедные глубины материи и разложила ее на одну-единственную реальность — элек-

ем Науки. А пока человечество еще будет спорить, доказывая или энтропию всего мира, или неповторяемость событий, или еще что-нибудь новое. Но уже и теперь самые крупные умы склонны к признанию вечного кругооборота материи или вещества и вечного повторения общих стадий эволюции. Конечно, это не должно значить, что я со всеми присущими мне индивидуальными свойствами или стол, за которым я сижу в данный момент, должны будут повторяться в точных копиях через колоссальные промежутки времени, как повторялись и прежде, — нет, идею Палингенезиса следует понимать шире! И хотя все возможные комбинации атомов или клеток и повторялись неоднократно за бесконечное течение вещей, называемое временем, — индивидуальность не повторяется. В этом и заключается величие природы, что ей не приходится повторяться!" Чижевский далее указывает на возможную передачу "наследственной" информации между отдельными циклами кругооборота: "Очевидно, что вселенная или ее отдельные части — звездные миры — подвержены тому же космическому принципу, который мы наблюдаем в царстве органической и неорганической материи. Человек, животное и растение рождаются, живут и умирают; металлы, минералы и прочие неорганические вещества создаются, живут и разрушаются или диссоциируют. То же самое совершается и со звездными системами: они создаются, живут и погибают, чтобы вновь, переходя из газообразного состояния в твердое, создать новую систему или новый мир. И они, следовательно, подвержены тем же основным фазам, характеризующим всякое проявление материи. Каждая индивидуальность, будь то микроорганизм или планета, должна погибнуть, чтобы уступить место новой, и эта последняя опять повторяет весь цикл развития предыдущей, чтобы впоследствии дать место новой и т.д. до бесконечности. Но бессмертие материи (не все ли равно — возвращается она в эфир или нет, а если и возвращается, она вновь из него и возникает), а также бессмертие протоплазмы неминуемо вносит в последующие циклы развития вселенной некоторые свои наследственные особенности. И, возможно, что именно это наследство — и есть та космическая эволюция, которая смутно угадывается нами. Однако вопрос этот настолько гипотетичен, что лучше на нем не останавливаться. Нам важно лишь установить факт той общности всех явлений в природе, каковая и приведет нас в конце концов к признанию вечного круговорота вещей — этого бессмертия Космоса, как Великого Целого" (10, с.101).

Одну из глав Чижевский посвящает природным ритмам "от микрокосмоса до макрокосмоса". Он дает определение времени как внутреннего чувства, измеряемого в нашем сознании количеством образов; характеризует ритм как гармонию во времени. Далее Чижевский описывает влияние природных ритмов на органическую жизнь, приводит примеры различных ритмов.



рецензию биофизика академика П.П.Лазарева, заведующий Госиздата О.Ю.Шмидт отказался его печатать как "дискуссионный".

"В течение ряда лет я дополнял книгу, любовно обрабатывая отдельные главы, надеясь все-таки с прогрессом науки опубликовать ее, ибо с каждым годом ее смысл становился все понятнее и понятнее в связи с успехами физики и физической химии,— вспоминал Чижевский.— Должен признаться: я очень дорожил этой работой. Она с каждым годом становилась увлекательней. Возможно, что некоторые главы можно было бы опубликовать в периодических изданиях, но я этого делать не хотел. Любая из глав была доходчива и звучала, как музыкальный инструмент звучит в оркестре, именно во всей книге, а не соло. Я оберегал созданное мною от саморазжигения и саморасхищения, надеясь издать когда-либо книгу целиком. Я предвкушал острое чувство авторства именно такой книги, где, по сути дела, все тогда было ново. Применение теории электронов к наиболее интимным процессам в организме открывало, как мне тогда казалось и что в действительности оправдалось спустя 30—40 лет, перспективы не только в теоретических науках о жизни, но и в практической медицине, тем более, что один из способов влияния на эти тонкие и глубокие процессы также уже был мною установлен. <...> Я гордился этой работой и очень любил каждую ее страницу. Так было до 1942 г., когда мой двадцатипятилетний труд, объемом около 40 печатных листов, погиб вместе с другими моими рукописями в количестве около ста папок научных материалов. Сожалел ли я об этом? И да, и нет. В это время гибли миллионы человеческих жизней. Я — выжил, мой труд — исчез. Пусть будет так..." (4, с.88).

Чижевский не называет прямой причины утраты своего труда, оставляя слабую надежду на его изъятие при аресте в январе 1942 г. и сохранение в архивах ГБ. В настоящее время мы имеем возможность судить об этом фундаментальном исследовании лишь по его первоначальному тексту 1920—1921 гг.

Работа "Электронная теория и генезис форм" состоит из двух частей. Первую часть, посвященную исследованию кристаллического строения вещества, формообразованию кристаллов, Чижевский подразделяет на 25 параграфов, среди которых — "Свойства кристаллов и элементы симметрии", "Кристаллическое вещество в свете электронной теории", "Электричество и кристаллы", "Возникновение и рост кристаллов", "Внешняя форма кристалла и сложность химического состава", "Эволюция материи", "Периодичность элементов и расположения электронов в атоме", "Превращение вещества", "Эволюция кристаллов" и др. Во второй части, посвященной исследованию органической материи (24 параграфа), нашли отражение такие проблемы, как "Единство живых существ", "Учение о симметрии", "Кристаллы и жизнь", "Кристаллы и растения; растения и животные", "Физика и химия клетки", "Стереохимия зароды-



роды. И если мы и можем увеличивать или уменьшать рост растений или кристалла, то, однако, мы бессильны кристалл, кристаллизующийся в определенной системе, вырастить в какой-либо иной. Следовательно, система, присущая тому или иному кристаллическому телу, так же свойственна ему, как человеку свойственны два глаза и один нос".

Рассматривая "круговорот жизни", Чижевский вслед за Геккелем указывает, что зародыши в своем развитии как бы повторяют внешне основные этапы эволюции живой материи. Это основной биогенетический закон — онтогенез повторяет филогенез: "Каждый организм при своем развитии — онтогенезисе — повторяет те ступени, которые проходили предки данного животного во время их эволюции — филогенезиса". После рождения индивида начинается вторая фаза. "В первые годы детства человек проходит то развитие, каковое в отдаленные времена проходило все человечество, и только мало-помалу, приобщаясь к культуре и знанию, добытым совокупно всем человечеством на протяжении многих тысячелетий, человек может стать человеком нашей эпохи со всем многосложным интеллектуальным и духовным развитием, который характеризует человека как тип высшей расы, так и высшей породы, генеалогическое древо которого насчитывает ряд уже культурных и умственно-развитых предков". <...> Следовательно, развитие есть сложное сочетание явлений, обусловленных проявлением особенностей предков (палингенезисом), а также и явлений вторичных, вызванных приспособлением личиночных, а равно и зародышевых форм к условиям существования и сокращением времени развития" (11, с.161).

Однако соответствие форм эмбрионов высших существ и более примитивных организмов, стоящих ниже на эволюционной лестнице, не является абсолютным, существенные различия есть на каждой стадии развития эмбриона. Чижевский подчеркивает, что внешняя аналогичность форм свидетельствует как раз о том, что информация о конечной цели развития эмбриона уже заложена в первичной клетке. "Видимое сходство исходных форм доказывает, что различие при дальнейшем развитии зависит исключительно от стереохимического различия в самих исходных формах. Таким образом пространственное и притом симметрическое расположение молекул, атомов — электронных систем и других комбинаций электромагнитного характера уже заранее определяет то, а не иное развитие, ту, а не иную внешнюю форму, а тем самым и вид животного".

Анализируя морфогенезис кристаллических и органических тел, Чижевский приходит к необходимости расширения понятия жизни на неорганические естественные тела: "Кристаллический и животный индивид сходны во всех тех отношениях, которые определяют самое слово жизнь. Помимо того, что для возникновения их требуется определенная чисто химическая реакция, но и рост их, и

*Магия незримых переходов  
Мглы туманной над землей весенней,  
Огненное золото заходов,  
Музыка тончайших светотеней...*

тьма, нависшая над страной, проникает и в его стихи. Если в ранних стихах он поет гимн Солнцу, дающему свет и жизнь, пишет о "бегстве тьмы", то в годы заключения рождаются "Стихия тьмы" и "Нашествие ночи". Все чаще и чаще свет уступает тьме — вокруг "сгущается мрак глубокий", "все гуще чернота, все непроглядней мрак, и мира зримого быстрее уничтоженье", "нет конца всеобщей тьме", никто не в силах "ни тьмы не превозмочь, ни скрыться от нея".

*... Там Солнце черное на черных небесах  
Свой испускает свет невидимый и черный  
И в черной пустоте на черных же лучах  
Летит в пространство весть о мощи необорной...*

Обычно сравнение подсолнечника и Солнца. Чижевский сравнивает подсолнечник и Солнце во время затмения:

*Лик Солнца у тебя, подсолнечник простой:  
Посередине диск, вокруг — протуберанцы.  
Так видятся они во времена затмений...*

Наряду с этим в стихах Чижевского продолжают звучать голоса птиц, распускаться цветы, на небе загораться "тихих звезд сверкающие взоры". По-прежнему Чижевского влекут яркие личности — Сократ, Бетховен, Микеланджело, Лобачевский... Им он посвящает отдельные стихотворения.

Появляется и тема противостояния личности и тирана ("Сцевола"), народа и тирании ("Хаммураби"). Одно из стихотворений он заканчивает так:

*... Но произвол всех жмет, как спрут:  
Рабы, приведенные к власти,  
Неудержимо развернут  
Свои кровавые пристрастья.  
И нет конца всеобщей тьме,  
И не ищи средь бела света,  
Кто скажет казням и тюрьме  
Свое божественное вето!*

К нормальной жизни и работе Чижевский смог вернуться только в 1957 г. после возвращения его в Москву. В 1958 г. он стал научным консультантом, а с 1962 г. — руководителем лаборатории ионизации и кондиционирования воздуха при тресте "Союзтехника" Госплана СССР. В 1958 г. был реабилитирован.

В течение последних шести лет своей жизни Чижевский успевает подготовить к печати монографию "Структурный анализ движущейся крови", обобщающую результаты его гематологических исследований (12), монографию "Аэроионизация в народном



Г.Аксенов

## ТРЕТИЙ СИНТЕЗ КОСМОСА

*Есть всегда ученые, которые ярко чувствуют и охватывают эту живую, реальную природу нашей планеты, и для которых это понимание единой Природы является руководящей нитью всей их научной работы.*

В.И.Вернадский

Мысли о живом веществе. 1920 г.

### Небо — учитель человечества

Представление о Космосе Вернадский называет основной идеей человечества. Нет более всеобъемлющего представления, чем мысль о мире и о положении в нем разумного существа. Это представление организует собой все знание. На нем построены здравый смысл, житейская мудрость, мифология, философия. С него начинаются и им заканчиваются научные искания.

Человечество начало, как каждый человек в отдельности, с переживания чувства необъятных пространств, затем переходило к более глубоким мыслям о строении внешнего обиталища человека. Самые наивные и мифические представления уже сопрягались с идеей порядка, связанности, соединенности всего со всем. Какие бы силы, божества и духи ни воображались действующими в мире, они действовали неизменно, однообразно, в какой-то определенной последовательности и согласно причинности. Недаром в греческой мифологии сначала был Хаос, а из него выделился космос, каковое слово и стало обозначать не только мировую даль, но и порядок, красоту и стройность. Идея Космоса получила эстетическую завершенность. Космос отождествляется с художественной гармонией и вызывает чувство соразмерности целого и его частей. Из этой соразмерности родилась математика (через музыку), возникли, по существу, начатки всех наук.

Идея порядка и целостности Космоса укреплялась с каждым новым достижением в знании, какое бы конкретное содержание в него ни вкладывали отдельные страны и народы. Как бы ни представлять себе природу, она должна быть непротиворечивой, предполагающей логику, распространяемую на весь мир сразу. Фундаментальна именно конструкция единства и целостности мира. Вся множественность мира сведена к чему-то единому и согласована. Законы, им управляющие, действуют одинаково во всех пределах. Истина, установленная в одном месте, должна быть справедливой и для других мест. Ее неизменная повторяемость стала сильнейшим стимулом зарождающейся науки нового времени.

Принято считать — и совершенно справедливо — что новая наука началась со знаменитого галилеевского восклицания “А все же она вертится!”. Генеральной, объединяющей идеей стало понятие движения материальных масс. Галилей нашел способ точного его описания, и наука шагнула в мир орбит, траекторий, скоростей, волн и колебаний. Знание получило основу: центральное положение Солнца в мироздании определяло собой порядок движения.

Оставалось ждать, что законы движения будут распространены на весь мир в целом. В год смерти Галилея родился Ньютон. Он отыскал пружину, причину Космоса, определяющего его порядок и строй, тяготение тел друг к другу. Несмотря на неизвестность природы тяготения, его проявления вычислимы и неизменны, не зависят от обстоятельств места и времени.

Общественное мнение вслед за ученым миром было покорено стройностью, совершенством законов механики. И когда Галилей на основе законов тяготения рассчитал пришествие кометы, позднее названной его именем, началось триумфальное восшествие механики на престол центральных законов материального мира.

Оформился первый научный синтез Космоса. Его идею стали писать на языке механических взаимодействий, точно предсказывающих события как вперед, во времени, так и в прошлое. Механика стала представляться образцом, к ее идеалу стали подводить все остальные науки.

Правда, это единство природы досталось дорогой ценой. Из стройной и даже завершенной картины мира выпала живая природа Земли. Прежняя наивная древняя и средневековая цельная картина, где Земля пребывала в центре мира, а человек — боговдохновенное создание — стоял на вершине природы, раздвоилась. Живая природа и человек стали представляться случайным явлением в общей схеме знаний о Космосе.

Идея механического представления о природе всегда вызывала возражения мыслящих натуралистов. Они противодействовали такому насильственному единству, платой за которое было сведение всех законов природы к законам механики. В отличие от теоретических наук, выводивших все свои принципы из единого центрального



закона, натуралисты описывали природу во всем ее многообразии, как она есть, часто даже художественно. Это сначала неясное, но властное чувство протеста против утверждения механического строя природы Вернадский выражал с самого начала своего пути в науке. В 1910 г., когда уже разразился кризис первого научного синтеза Космоса, в речи на общем собрании Академии наук, он говорил: "Можно и должно различать несколько одновременно существующих идей мира. От абстрактного механического мира энергии или электронов — атомов, физических законов, мы должны отличать конкретный мир видимой Вселенной — природы: мир небесных светил, грозных и тихих явлений земной поверхности, окружающих нас всюду живых организмов, животных и растительных. Но за пределами природы огромная область человеческого сознания, государственных и общественных групп и бесконечных по глубине и силе проявлений человеческой личности — сама по себе представляет новую мировую картину.

Эти различные по форме, взаимно проникающие, но независимые картины мира сосуществуют в мысли рядом, никогда не могут быть сведены в одно целое: в один абстрактный мир физики или механики. Ибо Вселенная, все охватывающая, не является логическим изображением окружающего или нас самих. Она отражает в себе всю человеческую личность, а не только ее логическую способность рассудочности /.../ Это никогда не могло бы удовлетворить человеческое сознание, ибо в мире нам ценно и дорого не то, что охватывается разумом; и чем ближе к нам картина мира, тем дальше отходит научная ценность абстрактного объяснения" (I, с.204—205).

Однако преодоление первого, механического синтеза Космоса, являющегося для натуралиста абстрактным, отвлеченным миром, пришло не из описательных наук естественного цикла, а из самой физики.

Ее законы отказались неработающими, когда открылся мир естественных тел ничтожных размеров и огромных скоростей. Классическая механика стала *частным случаем* новой механики, основанной на теории квантов и теории относительности. Но поскольку потребность в едином и целостном представлении о мироздании никуда не исчезла, принципы новой физики стали распространяться, точно так же, как и принципы классической, на весь мир. Отодвинув старую механику в тень, квантовая становится на ее место. Снова возникает иллюзия главных, генеральных сил, царящих в мире. Все в нем теперь определяется не движением больших массивных тел, а движением и взаимодействием массовых объектов, строящих все тела природы: электронов, атомов, еще более мелких частиц. Нет ничего иного, что воздействовало бы на все сразу и во всех частях мира единообразно, кроме взаимодействий, происходящих в этом мире сверхмалых тел и сверхбольших скоростей.



Разумеется, нет никаких сомнений в истинности открываемых в физике закономерностей. Но есть основания сомневаться в экстраполяции их на все явления мироздания. Эти закономерности возведены в ранг всеобъемлющих на основании все того же чувства единства и целостности мира, исходя из которого египетский жрец связывал разливы Нила с влиянием Сириуса. Для него мир тоже был *един*, но на иных основаниях.

Природа Земли, с точки зрения Вернадского, и в эту новую схему не укладывается. Если физике придается космологическое значение, физика не выдерживает такой нагрузки. В 1920 г. в Крыму, получив после долгого перерыва, вызванного войной и революцией, европейские научные журналы, Вернадский узнал о триумфальном шествии новой физики и теории относительности в сфере научного мышления.

Он прочитал об эксперименте английского астронома Эддингтона по фиксации отклонения солнечных лучей в поле тяготения Меркурия, (это считается подтверждением общей теории относительности). Эддингтон принадлежал к горячим сторонникам экстраполяции этой теории на строение всего мироздания, придавал ей космообразующее значение. Вернадский не согласился с таким толкованием.

“В сущности, этот мир Космоса дает нам совершенно чуждое, нас не трогающее впечатление,— писал тогда Вернадский,— и, очевидно, представляет схему, далекую от действительности, даже тогда, когда мы превратим его в своеобразный хаос движущихся без порядка частей, или, наоборот, в своеобразную машину, регулирующую мировым разумом или иной формой Божества. Эта абстракция является удобной формой научной работы, входит в научное мировоззрение, но не охватывает его всего, не проникает даже все области естествознания, она явно неполна, как неполны по сравнению с природными объектами все отвлеченные и идеальные создания человеческого разума, упрощающие реальный объект, подлежащий нашему изучению” (2, с.13).

В наше время физические науки все ближе подходят к разряду точных из-за своего богатого технического вооружения, тогда как описательные естественные науки производят впечатление чего-то устаревшего, уязвимого в смысле точности. Однако на взгляд натуралиста, широта его исследований искупает недостаток измерений. Физика имеет дело с идеализированными, “вырезанными из цельной природы” объектами. Им психологически легко придать абстрактный смысл.

Натуралист видит предмет конкретно, во всех существенных связях. Так, на те же атомы, изучаемые физикой более или менее отвлеченно, действуют законы их взаимодействия и расположения в кристаллических многогранниках. А кристаллографические зако-

номерности, в свою очередь, подвержены действию более мощных и массовых геологических и космических сил.

Физика в своих исследованиях пытается найти то элементарное, наиболее массовое и всеобъемлющее взаимодействие физических сил, которые определяют собой все свойства мира. Самим своим положением она вынуждена сводить свойства целого к свойствам мелких его деталей и озабочена лишь поиском такого малого, которое характеризовало бы все сразу. Недаром в новой физике возникает иллюзия нахождения последнего, самого сильного объединения — единой теории поля, которой подвластно объяснение всего материального мира. Это же ощущение “почти завершенности” преследовало науку в конце XIX в., как раз перед новыми открытиями...

Натуралист в своих исследованиях идет “по восходящей”: он ищет закономерности, действующие в том сложном целом, в которое входят части. Свойства мира определяются *характером целостности*, и задача состоит лишь в том, чтобы правильно и непротиворечиво определить состав и строение этого целого. Что же считать за целое?

Через пять лет после крымских размышлений по поводу двух принципиально противоположных синтезов Космоса — натуралистического и физико-механического — Вернадский создает свое представление о биосфере — самой сложной целостной системе на поверхности планеты, в которую входят все остальные тела и общие закономерности которой распространяются на движение масс. Действующей пружиной, мотором ее целостности служит *живое вещество*. Процессы питания и, в особенности, размножения иницируют все движения в активном поверхностном слое планеты. Во власти живого вещества находятся все минеральные и химические движения.

Будучи кристаллографом и геохимиком (создавшим эту последнюю науку как отдельную дисциплину), Вернадский видел точную и несомненную связь жизни с основным объектом физического мира — атомами. Каждый атом и все они вместе “сделаны” здесь, в биосфере. Каждый атом получит печать биосферы. Он “заведен” в ней, энергетически насыщен. Живое вещество планеты расположилось в управляющем центре нашего участка мироздания. Оно воздействует на энергию вещества. Проходя через организмы, подлежащие их воздействию, атомы следуют далее уже по химическим, физическим и геологическим путям. Своим питанием, размножением и жизнедеятельностью живое вещество организует все остальное вещество, приводит его в законообразное движение. Если представить себе, говорит Вернадский, жизнь не с биологической, феноменальной и организменной точек зрения, без отношения во всей остальной природе, а как своеобразное автономно-подвижное вещество, нетрудно увидеть, что именно здесь вещество и приводится в



движение. Еще в молодости Вернадского поразил факт, который он приводит в своих "Очерках геохимии": перелет гигантской тучи саранчи в Аравии. Вес этой тучи, приблизительно подсчитанной наблюдавшим перелет натуралистом, *превышал вес египетских пирамид*. Такова масса передвигающихся автономно кислорода, водорода, азота и т.д.

И это автономно-подвижное, как бы не поддающееся пониманию, но поддающееся изучению, а в своих проявлениях *живое* состояние вещества есть лишь участок большого круговорота — наиболее важная часть мирового движения. "В науке нет до сих пор ясного сознания, что явления жизни и явления мертвой природы, взятые с геологической, т.е. планетной точки зрения, являются проявлениями единого процесса" (2, с.12).

В природе нет великого и малого. Все то же чувство единства и целостности природы диктует человеку: если все процессы и явления объясняются неким сложным целым, в которое все входит, почему эта планета должна быть исключением? Что-то единое должно быть и в полете кометы или космической частицы сквозь даль мировых пространств, и в сложном движении бабочки. Если законы механики справедливы для здешнего мира, то они будут справедливы и для системы Стрельца. Точно так же, утверждает Вернадский, законы биосферы, законы функционирования живого вещества должны быть справедливы одинаково как для земного мира, так и для любого другого, где существует или существовала, или будет существовать, жизнь. "Упрочается идея,— писал он, комментируя данную натуралистическую тенденцию рассматривать живое и неживое в некоем единстве, — что жизнь есть определенная стадия эволюции планет" (2, с.35). Но подлинно устойчивой идея единства живого и неживого стала в системе взглядов Вернадского с приданием ей пространственно-временных характеристик.

### Реальное пространство — время

Как Ньютон и Эйнштейн, чьи имена связываются с основанием первых двух синтезов космоса, Вернадский не мог не обратиться к тем категориям, в рамках которых мир описывается наиболее экономно и компактно — к категориям пространства и времени. Только тогда принципы его геохимии, связывающей живое вещество и бытие атомов, превратились из пограничья нескольких наук — биологии, химии и геологии — в науку, диктующую принципы всего естествознания, в принципе — миростояния.

В результате своего поиска Вернадский пришел к нескольким заключениям:

1) Пространство и время — реальные свойства реальных природных объектов, а не философские категории, не априорные принципы познания, каковыми они представлялись в философии Канта и в многочисленных интерпретациях этих представлений. Иными словами, пространство и время являют собой *слова для обобщения природных феноменов*, так же как слово “наследственность” обозначает собой не абстрактное понятие, а слово для обозначения определенных свойств живых организмов. Так же как наследственность имеет носителей в организмах — определенные комплексы биохимических структур,— так и пространство и время имеют своих носителей. Например такие признаки, как необратимость времени, его однонаправленность (то есть незаменимость прошлого и будущего) должны иметь конкретных референтов, иначе говоря, каким-то образом, складываться в природе. То же можно сказать о дискретности времени, т.е. его мерной делимости на определенные части. Еще более ярко проявляются пространственные характеристики. На них основаны геометрические построения и, прежде всего, понятия симметрии и диссимметрии природных объектов.

2) В физическом мире, т.е. мире механического перемещения тел, будь то макромир больших величин и обычных скоростей или микромир малых тел и огромных скоростей, причина, референт времени не содержится. Время и пространство — не признаки физической реальности. Они не формируются в мире волн, колебаний, орбит и траекторий, не являются их признаком.

3) Все характеристики времени—пространства и жизни в ее биогеохимическом выражении не только соотносятся, но самым непосредственным образом совпадают.

И время, и жизнь — необратимы. Живое вещество никогда не возвращается в прежнее состояние (как возвращается в него, например, вращающееся на своей орбите тело). Не только клетка, как основная единица живого, но и орган многоклеточного тела, сообщество многоклеточных организмов как определенная целостность, биоцентов, биогеосистема, биосфера — в целом всегда *новые* и в каждый данный момент не похожи на себя прежних. Биосфера, как и любой организм в отдельности, *непрерывно меняется*. Поэтому необратимость времени отражает собой этот самый массовый природный процесс, к которому принадлежит и сам действующий и познающий реальность человек.

Ярко проявляется асимметрия времени, называемая иногда “стрелой времени”. Время течет явственно в одну сторону. Природной причиной однонаправленности из прошлого в будущее является обычное размножение. Любые клетки никогда не сливаются вместе, они только делятся. Прошлое и будущее в живой природе никогда не могут меняться местами. Это принципиально запрещено, тогда как для безжизненной реальности нет отчетливого различия между прошлым и будущим. Там можно говорить только о состоянии си-



стемы. Например, обращение тела по своей орбите сегодня ничем существенным не отличается от вчерашнего положения. Его возвращение в ту же точку этой орбиты не дает возможности как-то различить прошлое и будущее, и только относительно к чему-то внешнему, необратимому мы можем говорить о прошлом и будущем системы вращающихся или обращающихся небесных тел.

Четко видны в жизненном процессе количественные стороны времени, прежде всего, длительность. Согласно классической механике, длительность имеет всеобщий характер, время длится *сразу и везде* во всей Вселенной однообразно и ни от чего не зависимо. В новой механике есть местная длительность, то есть не вселенская, а длительность данной системы, зависящая от скорости ее по сравнению с другой системой. В представлениях Вернадского принята другая, бергсонианская точка зрения на реальную длительность. Согласно философии Бергсона, длительность есть дление живого организма, человека, неосознанная смена его внутренних состояний в процессе жизнедеятельности.

Человек интуитивно длит время, и только в сознании своем отмечает, маркирует моменты, останавливает длительность усилием ума. Длительность сама по себе неосозаемая, это движение внутренней жизни индивида. Понятие “реальное время” Бергсон употребил впервые в работе: “Непосредственные данные сознания” (1888 г.). Вернадский переводит интуиции Бергсона в действительный план: “Бренность жизни нами переживается как время, отличное от обычного времени физика. Это длительность — дление, — подчеркивает Вернадский, — В русском языке можно выделить эту “*duree*” Анри Бергсона как “д л е н и е”, связанное не только с умственным процессом (т.е. не только с интуицией как причиной времени — Г.А.), но общее и вернее с процессом жизни, отдельным словом для отличия от обычного времени физика, определяемого не реальным однозначным (жизненным, биосферным? — Г.А.), процессом, идущим в мире, а (механическим) движением. “Измерение этого движения в физике основано в конце концов на измерении периодичности — возвращении предмета к прежнему положению. Таково наше время астрономическое и время наших часов. Направление времени при таком подходе теряется из рассмотрения” (3, с.249).

Понятие длительности, таким образом, свойственно всему живому. Оно выражает, ход жизни в биосферы. Заменяя *длительность* более активным термином *дление*, выражающим силу давления, напора жизни на окружающую среду, Вернадский распространяет ее на все живое. Человек только часть живого вещества. Время в живом веществе неосознанно длится, человек может осознать свое течение.

Совершенно явственно наряду с *длением* проявляется и *деление*, то есть мерное прерывание длительности. Деление совпадает с делением клеток организма, разворачивающимся тоже в одну сто-



рону. Оно имеет твердо определенный мерный срок, точный для каждого вида живого. Наиболее отчетливо деление в одноклеточных организмах. Смену их поколений Вернадский призывает считать биологическим элементом времени, то есть его единицей. По большому количеству эмпирических фактов размножения можно сделать единицу возможно более точной.

В пространственном смысле живое вещество обладает самым несомненным и ярким свойством — диссимметрией. Оно обозначает неравенство левых и правых фигур в молекулах и более крупных образованиях живых тел. Исходя из всех законов природы, и прежде всего в соответствии со вторым началом термодинамики, при любых синтезах должно образовываться равное количество левых и правых фигур. Такое вещество или пространство называется *рацемическим*.

В живом организме нет рацемического вещества. Оно резко диссимметрично. И такое его состояние не может быть случайным. Согласно теоретическому обобщению — принципу Кюри — диссимметрия следствия должна иметь диссимметрическую причину того же характера. Таким образом, диссимметрия всегда и везде производится в бесчисленных организмах в течение неопределенного времени.

Диссимметрия не изучена. Но как феномен факт остается ясным. Пространство времени жизни неравновесно, диссимметрично. Это свойство живых систем считается загадочным, о происхождении его идут споры и строятся различные гипотезы (4). Но сама загадочность диссимметрии связана не с природным фактом, а с привычками нашего мышления, предвзятой идеей происхождения жизни. В рамках гипотезы о возникновении жизни на земле приходится решать нерешаемый вопрос: каким же образом от рацемических синтезов химических веществ и молекулярно-кристаллических структур, происходящих в безжизненном веществе, природа могла перейти к диссимметрическим синтезам? Поскольку этот переход запрещен законами природы, возникает вышеозначенная загадочность.

Однако если принять несотворенность жизни и ее вечность, никакой загадочности в диссимметрии нет. Она является *наследственным свойством* жизни, свойством ее внутреннего пространства. Таким образом, диссимметрия превращает логическое понятие вечности жизни в доказательное и измеримое. Диссимметрия не возникла. Она *всегда была*, есть и будет — как основной принцип пространства живого вещества — бесконечна или неопределенна во времени.

Исходя из этого, пересматривается общераспространенное представление о молодости жизни по сравнению с древностью планеты и Солнечной системы.

Кроме времени жизни, которое Вернадский называет также *биологическим временем*, других неких специфических времен нет. Это категории языка, привычки мышления. Биологическое время — единственно, и на его фоне идут все остальные события космической истории человечества.

“Мы говорим об историческом, геологическом, космическом и т.п. временах. Удобно отличать биологическое время, в пределах которого проявляются жизненные явления, — писал Вернадский в 1931 г. — Это биологическое время отвечает полутёра—двум миллиардам лет, на протяжении которых нам известно на Земле существование биологических процессов, начиная с археозоя. Очень возможно, что эти годы связаны только с существованием нашей планеты, а не с действительностью жизни в Космосе. Мы сейчас ясно подходим к заключению, что длительность существования космических сил предельна, т.е. и здесь мы имеем дело с необратимым процессом. Насколько предельна жизнь в ее проявлении в Космосе, мы не знаем, так как знания о жизни в Космосе ничтожны. Возможно, что миллиарды лет отвечают земному планетному времени и составляют лишь малую часть биологического времени.

В пределах этого времени мы имеем необратимый процесс для жизни на Земле, выражающийся в эволюции видов.

С точки зрения времени, по-видимому, основным явлением должно быть признано правление принципа Реди, т.е. смена поколений” (5, с.274—275). (Принцип Реди — эмпирическое умозаключение о невозможности самозарождения живого. Живое происходит от живого. Выражен в 1678 г. флорентийским врачом и естествоиспытателем Франческо Реди. Опытным путем доказан Луи Пастером).

Таким образом все привычные представления, входящие в первые два синтеза космоса, переворачиваются. Не жизнь идет на фоне космической истории, а космическая история (а также геологические явления и человеческая история) — на фоне биологического времени. Оно и есть единственное реальное, а все остальные — математические функции, с которыми мы в реальности не встречаемся. Они служат как, например, иррациональные числа, для удобства познания.

Представления о реальности времени — пока весьма непривычны. Мы не привыкли думать о времени как о следствии определенных природных процессов. Иногда используются кантовское понимание времени и пространства, они есть некоторые категории познания, придающиеся природным процессам познающим человечеством, но не содержащиеся в самой природе. Но, если вдуматься, то с точки зрения представления о реальности времени становится на место и кантовское понимание. Действительно, в природных безжизненных объектах *причины* времени и пространства не содержится. Она содержится, действительно, в *познающем существе*, как в



биологическом субъекте, имеющем свою длительность, которую это существо в процессе познания (а еще лучше — в процессе освоения действительности, ее переработки) переносит на все окружающее. Чаще всего однако, в философии считают время и пространство объективными признаками всеобщего движения природных процессов. Вернадский вводит уточнение — каких именно процессов — *биологических*. Объективность и реальность пространства—времени позволили Вернадскому уверенно заявить о *космическом характере* жизни и обосновать *третий синтез* Космоса, новое единство, в котором жизнь и живое вещество занимают не подчиненную, а равноценную позицию с другими природными сущностями.

### Пласти реальности

Вернадский избежал искушения, диктуемого чувством единства и цельности мира, придать естествознанию монистический характер. Он не стал обосновывать новый гилозоизм, который как бы напрашивался, если исходить из его представлений о вечности жизни и биологическом времени—пространстве. Он не свел многообразие мироздания к каким-то одним генеральным, центральным силам, как это делалось в мировоззрении, вытекающем из классической физики (где таким принципом служит тяготение) и из квантовой механики (где все строится на основе квантовой теории).

Если оставаться на почве фактов и не строить логических завершенных схем, надо выбирать *срединный* путь, исключаящий гипотезы, не нужно подразумевать открытые силы и сущности. Надо исходить из того, что *известно*, если непротиворечиво увязывать факты между собой. Суть вопроса заключается в правильном, непротиворечивом соединении разного. Соединиться могут только *разные* вещи, взаимно исключаящие друг друга и друг без друга не существующие. Уже с самого начала своего нового представления о реальности Вернадский искал те границы, через которые могли бы проходить и где могли бы соединяться непохожие части. В 1920 г. он писал: "Мир для нас является реальным объектом, как целое, свойства которого могут в известной степени познаваться геометрией, наукой, основанной на эмпирическом проникновении в реальную природу. Он представляет нечто единое, и свойства его не зависят от места, в нем изучаемого. Его проявлениями являются радиация, материя и энергия, разделение которых друг от друга так же мало возможно, как и разделение абсолютного пространства и времени друг от друга. Радиация, материя и энергия, и возможно, проявления жизни, если подтвердится ее космическое значение — заполняют все доступное нам окружающее Реальное — космическое пространство и связанное с ним время" (2, с.38).

Таким образом, он объединяет изученные и обобщенные в науке реальные черты всеобъемлющего Космоса. Материя, радиация, энергия, проявления жизни — кроме этих сущностей в мире *нет ничего*. Они, вероятно, не сводятся друг к другу, существуют вечно как качественно разнородные области. В то же время они генетически друг из друга не выводятся. Каждая эта часть Космоса существует всегда, одновременно вместе с другими, они не эволюционируют одна в другую. Всегда есть устойчивая материя в виде атомов, всегда есть радиация, всегда есть энергия. И всегда есть жизнь, космическое значение которой Вернадский доказал, когда обратился к пространственно-временному статусу.

Впоследствии поиск правильного, адекватного выражения сущностей продолжался. Вернадский исключает радиацию, объединяя ее с энергией. И называет эти области “разрезами мира” особенно, что касается его безжизненных частей. Макроскопический и микроскопический разрезы мира — два принципиально разных мира, в которых разнятся все коренные свойства. Но слова “аспект” или “разрез” не дают ощущения глубины или мощности. *Разрез* есть только раздел, граница, но не *объект* природы, не само естественное тело.

В 1938 г. Вернадский находит новый термин: *пласт реальности*. Им он обозначает слои окружающей нас природы, связанные между собой, но не сводимые друг к другу.

«Выяснилось **три отдельных пласта реальности**. Эти три пласта, по-видимому, резко отличны по свойствам пространства — времени, они проникают друг друга, но определенно замыкаются, резко отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучения в них явлений. Эти пласты: явления космических просторов, явления планеты, нашей близкой нам “природы” и явления микроскопические, в которых тяготение отходит на второй план. Научные явления жизни наблюдаются только в двух последних пластах мировой реальности» (6).

Мир тяготения, где вращаются массивные тела, мир видимой вокруг нас природы с ее небольшими телами и обычными скоростями, мир атомов, электронов, сверхмалых тел, световых и околосветовых скоростей, где вместо тяготения действуют внутриатомные электрические силы взаимодействия (иногда и теперь это деление сохраняется. Эти миры называют мега-, макро- и микромирами). Однако неопределенность в отношении живого вещества сохранилась. Если живое вещество функционирует *сразу в двух* пластах реальности — макро- и микроскопическом, то специфика его теряется.

Вернадский продолжал поиск, стараясь найти новую формулу членения мира на такие пласты, которые не содержали бы неопределенности.. Он снова выделяет живое вещество в самостоятельный пласт мира. Но теперь его тезисы становятся не положительными утверждениями, а принципами естествознания. Вернадский не



утверждает, что мир устроен так-то и так-то, а утверждает: в науке на основе его законов *лучше всего считать*, что мир устроен так-то и так-то. Достигнутый на сегодняшний день уровень познания позволяет нам описывать мир в строгих положениях, эмпирически проверенных и не допускающих толкований. Эти положения должны исчерпать реальность. Вернадский подводит итог своим изысканиям в этой области. В 1942 г. он пишет: "Пересматривая теперь, после ряда лет, непрерывно шедший ход моей мысли в этой области знания — геохимии и биогеохимии, я вижу, что в основе всего естествознания лежат три широких и глубоких эмпирических обобщения, значения которых и взаимных соотношений между которыми для меня только постепенно и медленно выяснились... Первым будет принцип, высказанный Ньютоном в 1678 г. — принцип сохранения массы вещества в окружающей нас реальности во всех изучаемых явлениях. Вторым будет принцип Гюйгенса, высказанный им в предсмертной работе в 1695 г. и ставший известным в начале XVIII века. Этот закон природы гласит, что жизнь есть не только земное, но и космическое явление. Это представление еще только входит в научную мысль... Третьим будет принцип сохранения энергии, аналогичный сохранению массы Ньютона, охвативший XIX век /.../. Удобно назвать его принципом Карно-Майера" (7, с.112—113). Материя, энергия, жизнь. Всеобщие, самые предельные пласты мира. Далее он не генерализуется. Наука зафиксировала принципы его состояния: атомно-молекулярное, элементарное текучее (мир элементарных частиц, представляющихся как энергия, поскольку распространяется порциями, квантами). И мир живого.

Материальный состав мира, как следует из первого принципа, выдвинутого Ньютоном, одинаков. Вселенная состоит из тех же атомов, которые нам близки на Земле. С открытием спектрального анализа выяснилось, что и отдельные звезды, и межзвездное вещество состоят из тех же химических элементов, которые нам известны на нашей планете. Поэтому принцип сохранения массы свидетельствует о единстве мира, которое и было зафиксировано в первом синтезе Космоса.

Носитель закона сохранения вещества — атомы, их соединения, то есть молекулы, минералы, горные породы, геосферы, планеты, звезды, галактики. Это, по терминологии Вернадского — естественные тела неживой части мира. Принцип Ньютона покоится на фундаменте первого научного понимания времени и пространства, заключающегося в его определении: время само по себе и по самой своей сущности без всякого отношения к чему-либо материальному, внешнему, как говорит Ньютон, протекает равномерно и иначе называется длительностью (8). Таким образом, в движении материи, выраженном в науке принципом сохранения массы вещества, нет причины времени. Оно движется безотносительно к процессам внутри вещества и нам дается, по мысли Ньютона, только относи-



тельное, отраженное неточное время или относительное к абсолютному, математически точному и божественно-совершенному. Никакие события в мире обычных механических перемещений не влияют на состояние пространства и ход времени.

Обратимся теперь к третьему принципу, исторически выдвинутому последним, но изученному лучше, чем принцип Гюйгенса. Носителем принципа сохранения энергии служит энергия. Так же, как материальный состав вселенной, одинаково и энергетическое состояние мира. В нем действуют одни и те же силы взаимодействия, одни и те же поля, независимо от места, в нем изучаемого. Хорошо известны положения Эйнштейна об искривлении пространства и растяжении времени для световых скоростей. Однако есть ли в реальности — а не в математике — это явление, вопрос остается открытым. Вернадский сомневался, что пространство и время вообще присущи данному миру, данному пласту реальности. “В науке прочно стал вопрос,— писал он в 1931 г.,— охватывает ли пространство—время всю научную реальность? Или могут быть научно охвачены и есть явления вне времени и пространства? В квантах мы имеем, мне кажется, дело с такого рода представлениями” (3, с.240).

Еще более определенно он высказался в той же работе, в которой выдвинул положение о Трех Больших Принципах Природы: “В пределах, с которыми сталкивается геолог в области пространства—времени, начиная от внутренности планеты — Земли и кончая галаксией (Галактикой — Г.А.) Млечного Пути, он может оставить в стороне охватывающее всю реальность пространство—время Эйнштейна” (7, с.118).

Таким образом, есть все основания предполагать, что в пластах мировой реальности, которые зафиксированы в принципе Ньютона и в принципе Карно-Майера, то есть в мире вещества и в мире энергии, причина времени не содержится. Они существуют во времени и пространстве, которые формируются не в этих мирах, а не со временем и не с пространством, то есть символы  $t$  и  $l$  для них являются артефактами — членами формул, взятыми со стороны. Время и пространство не признаки физической реальности. Совершенно ясно с этих позиций, что область, или пласт мировой реальности, где формируется время и пространство — это живое вещество, которое выражается принципом Гюйгенса.

Никогда не подчеркивая свое авторство, а всегда и во всем стараясь найти первого автора, высказывавшего данную мысль, Вернадский обнаружил, что первым, кто высказал чисто научное обобщение о единстве Космоса и жизни, был Христиан Гюйгенс. Натурфилософские представления такого рода бытовали в образованной среде всегда. Так, за десять лет до книги Гюйгенса вышла “Беседа о множестве миров” Б.Фонтенеля, в которой высказывалась мысль о населенности космических миров и о единстве разумной жизни в Космосе.

На фоне умозрительных рассуждений книга Гюйгенса, она называлась “Космотеорос”, отличалась строго научным характером. Вернадский отмечает, что книга Гюйгенса была издана в России по повелению Петра Великого. Она называлась “Книга Мирозрения, или Мнение о небесно-земных Глобусах и их украшениях”.

История издания этой совершенно забытой книги довольно любопытна. Достаточно сказать, что она издавалась при отчаянном сопротивлении клерикалов, поскольку излагавшаяся в ней система Коперника все еще была внове для тогдашнего русского общества. Первое издание было спрятано, но повторено в 1724 г. Автор сделал свой вывод или обобщение, которое Вернадский назвал *принципом космичности жизни*, на основании астрономических наблюдений за телами Солнечной системы. Венера, Марс, Юпитер и другие тела, говорит голландский ученый, представляют собой те же тела вращения, что Земля и Луна. Основные и главные черты строения их поверхностей без сомнения таковы же, как и на нашей планете. Это означало, говорит Гюйгенс, что они строятся из тех же материалов, из которых построены материки, горы, пустыни и океаны Земли. Но если на Земле все эти черты определяются и находятся в тесной связи с жизнью, с растительным и животным миром, то не может быть никакого сомнения, что жизнь существует и на других небесных телах. Земля — не исключение.

Конечно принцип космичности жизни был выражен Гюйгенсом на архаичном языке того времени и не мог быть сформулирован корректно. Только создание геохимии с ее атомными представлениями о жизни позволило Вернадскому более корректно сформулировать проблему на языке пространственно-временных закономерностей.

Итак, в данной модели второй принцип можно назвать по аналогии с первым и третьим — *принципом сохранения количества жизни*. Носители жизни — организмы. Вне организма — определенной целостности, — жизни нет. Она не возникает и не может быть уничтожена. Конечно, при определенных условиях она может быть ликвидирована на данном небесном теле, но точно так же при других условиях она столь же закономерно появляется из сохраняющихся неопределенно долгое время зародышей. (Мы не рассматриваем здесь этих условий).

Жизнь не эволюционирует из инертной материи, что запрещено принципом Гюйгенса. Она может передаваться от тела к телу только биогенезом (принцип Реди). С другой стороны, жизнь может существовать только в виде биосферы — большого космического тела. Вопрос о том, какая степень ее развитости необходима и достаточна для более или менее длительного существования в Космосе, будет реально решен, когда будут открыты другие биосферы (или расселены искусственно).



Пока же он решается теоретически. И прежде всего тем, что живое вещество, или носитель принципа сохранения жизни — организмы и биосферы — есть единственный слой мировой реальности, где формируется, проявляется или инициируется время и пространство. С понятием пласта мировой реальности время и пространство теряют свой загадочный ореол и становятся обычным свойством одного из них. Эти свойства — временные и пространственные, обычно и переносились на все другие пласты реальности, на другие — безжизненные слои мироздания. Сначала их связывали с Мега-Миром, затем с электромагнитными явлениями, стремились создать непротиворечивые модели мироздания. Все эти попытки исторически оправданны, но недостаточны, и только в свете учения о биосфере видна их необходимость. Нельзя не видеть, что модель Вернадского, включающая жизнь как вечное и несотворенное явление в строение мироздания, не отвергает предыдущих моделей. Она просто показывает их частичность и объединяет их. Они остаются точными в пределах своих ограничений. Синтез на основе представления о вечности жизни раскрывает подлинное содержание прежних достижений человеческой мысли.

Учение Вернадского открывает перед нашим взором новую мировую данность, начинает новую главу в познании человеком самого себя — как разумной части живого мира и одновременно наиболее сложного и закономерного явления мироздания. Древнее ощущение единства и осознание себя встроенным в космическую реальность получает теперь действительное обоснование, переводится в рациональный план.

## Литература

1. Вернадский В.И. Задача дня в области радия. — Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989.
2. Вернадский В.И. Живое вещество. М.: Наука, 1978.
3. Вернадский В.И. Проблема времени в современной науке // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
4. Кизель В.А. Физические причины диссимметрии живых систем. М.: Наука, 1985.
5. Вернадский В.И. Изучение явлений жизни и новая физика // Труды биохимической лаборатории, т. XVI. М.: Наука, 1980.
6. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991.
7. Вернадский В.И. О состояниях пространства в геологических явлениях // Труды биохимической лаборатории т. XVI. М.: Наука, 1980.
8. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., Т., 1915.

## **КОСМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.К. И Е.И.РЕРИХ**

Космический взгляд на мир, выраженный в лирико-поэтических формах или представленный философскими трактатами, был органически присущ отечественной духовной культуре и русской мысли. Космические идеи и мотивы можно проследить в самых разнообразных источниках, начиная от М.И.Ломоносова (“открылась бездна, звезд полна, звездам числа нет — бездне дна”), поэзии Г.Р.Державина, Ф.И.Тютчева, философских трактатов А.Н.Радищева — и кончая произведениями А.В.Сухова-Кобылина, Н.А.Умова, Н.Ф.Федорова, К.Э.Циолковского, В.И.Вернадского, А.Л.Чижевского. С особенной силой космическая направленность духовных исканий проявилась в художественной и философской литературе в первой половине XX в. Грандиозные, поистине вселенские перемены, великие исторические драмы и трагедии не могли не вызвать тенденцию осмыслить свершившееся в космическом измерении и масштабе.

Однако феномен космизма сегодня до конца не осмыслен, и все поэтические и метафизические прорывы в этой области не систематизированы. Иногда ставится под вопрос само существование подобного философского направления. Некоторые исследователи понятие русского космизма растворяют в более широком направлении отечественной религиозно-идеалистической философии. С другой стороны, многие деятели русской культуры, разрабатывавшие космические идеи и понятия, до сих пор рассматриваются вне данного движения. Между тем русский космизм — это реальное, крупное, достаточно многоплановое явление, включающее в себя оригинальных, ярких, непохожих друг на друга мыслителей. К таким мыслителям следует отнести супругов Рерихов, философское наследие которых можно определить как “восточное” направление русской мысли. Оно включает в себя книги Н.К.Рериха, письма и книги Е.И.Рерих, а также тринадцатитомную серию учения Живой Этики (Агни Йоги), представляющей собой синтез сокровенных знаний Востока с научно-философскими достижениями Запада.

Главные проблемы, стоящие перед русским космизмом, всегда касались таких тем, как онтологическая основа бытия, многомерность материи, связь человека и вселенной, целостность мирозда-



ния, эволюция, смерть и бессмертие. Попытаемся рассмотреть рериховские взгляды с точки зрения их пересечения с данной тематикой, чтобы понять, как соотносится доктрина Рерихов с философией русского космизма.

Всякий внимательно изучавший рериховские духовно-философские труды может видеть, что хотя эти работы не представляют собой специальных трактатов на темы космогонии, раздумья о космических тайнах, законах и месте человека во вселенной занимают в них весьма важное место. Более того, несмотря на эмоционально-поэтическую форму повествования, космические воззрения Рерихов представляют упорядоченно строгую и стройную систему. Строгость и внутренняя упорядоченность рериховских воззрений настолько глубоки, что позволяют определить их как космическую онтологию, или учение о вселенских основах бытия.

Истоки рериховского космизма разнообразны. Среди учений и направлений, оказавших на него влияние, можно обнаружить и древнерусскую святоотеческую традицию, и античную философию, где для Рерихов наиболее притягательными фигурами предстают Гераклит, Пифагор, Анаксагор и Платон, и зороастризм, и индотибетские эзотерические доктрины.

Стержнем космической философии, сосредоточенной в Живой Этике и во всем рериховском наследии, является учение об Абсолюте, восходящее к представлениям Упанишад и Бхагават-гиты. Абсолют в этом понимании, по словам Е.И.Рерих, есть “Единый Элемент, вечнораскрывающийся в видимую и невидимую проявленную Вселенную” (1, с.398). Он в непроявленном состоянии содержит в себе Все — и материю, и дух. Дух трактуется в письмах Е.И.Рерих как “Субъективный Элемент”, высшее Я всех существ, Абсолютный Зритель, присутствующий в “потенциальном состоянии в недрах Космической Природы” и наблюдающий через бесчисленные призмы сознаний и существ за движением материи. Пронизывая каждую точку материи, он по сути является чистой энергией. Таким образом, Абсолют “в проявленном виде ... есть Духо-Материя, ибо Материя в действительности есть лишь его дифференциация или КАЧЕСТВО” (1, с.398). Сам по себе, вне материи чистый дух с точки зрения рериховских представлений не существует, ибо “может проявляться или постигаться через покров Материи” (1, с.398).

Проявляясь или выходя из непроявленного состояния, Абсолют творит свои порождения. Ближайшая эманация Абсолюта — Первичная Материя, которая является основой для будущей вселенной. Создав в результате творческого акта первое порождение — Первичную Материю, Абсолют вступает с ней во взаимодействие, наделяя ее импульсом разумности. Продуктом этого взаимодействия становится Космический разум — сила, способная к организации космической материи, обузданию первозданного вселенского хаоса и приданию ему упорядоченных форм. Проявленная вселенная,

существующая в бесчисленных формах планет, Звезд, галактик и туманностей, есть порождение Космического Разума — Абсолют не занимается непосредственным творением мира. Абсолют наделяет каждое существо вселенной и, в частности, человека своей частицей или искрой (монадой), а Космический Разум творит вокруг этой искры формы или оболочки.

Носитель частицы Абсолюта — человек, по своему глубинному строению подобен вселенной и связан с космосом самыми сокровенными частями своего существования, хотя далеко не всегда это осознает. “Будучи частью Космоса,— писала Е.И.Рерих,— человек не видит своей солидарности, своего единства с Космосом. И наблюдения над явлениями природы не рожают в нем аналогий. Между тем, лишь в этих аналогиях и сопоставлениях с человеческой сущностью нужно искать ключи ко всем Тайнам Бытия, а следовательно, и разрешения многих проблем жизни” (I, с.17). Подобие человека вселенной с точки зрения рериховских представлений есть идея многих эзотерических философских систем прошлого. Е.И.Рерих утверждала, что “...во всех древнейших учениях Космос всегда рассматривался как единый организм, и существует сравнение Космоса с организмом человека. Так что, с этой точки зрения, все солнечные системы могут рассматриваться как единицы или группы тех или иных кровяных шариков в едином организме” (I, с.211).

Главная функция любого живого организма — дыхание. Дышит и космос, причем каждая фаза дыхания — это либо создание миров, либо их растворение. Вселенная сжимается и разжимается. В потенциальном состоянии, соответствующем этапу сжатия вселенной, “субъективный элемент” растворен в субстанции космической материи. При очередном эволюционном витке, знаменующем “разверты-вание” или “проявление” вселенной, материя и дух резко поляризуются, и единая в своей основе энергия творит разнообразие миров и галактик с беспредельными дифференциациями форм и свойств. На стадии вдоха материя и дух сливаются в единое нерасчлененное состояние, пребывающее за пределами проявлений. Рерихи были убеждены в недопустимости абсолютного противопоставления материального и духовного и утверждали их взаимодополняемость и взаимопроникновение. “Дух есть энергия, и мы знаем, что никакая энергия не может проявиться вне материи. Именно во всех действиях и мышлении мы не можем отделиться от материи” (I, с.393),— утверждала Е.И.Рерих, в то же время подчеркивая, что “материя мертва без жизни”. Материя — многомерна и состоит из множества постепенно утончающихся слоев и уровней. На высших планах бытия она практически неразличима с духом.

Идея целостности мироздания всегда присутствовала в русском космизме. Рериховская философия пронизана этой идеей. Единство или целостность рассматривается как закон мироздания,



проявляющийся на различных уровнях: целостность природы, целостность самого человека, целостность мира как единства природы и человека, единство всех вещей в Абсолюте. Человеческая эволюция — это восхождение по ступеням все большей целостности. Целостность бытия предполагает подобие (но не тождество!) человека и вселенной. В своем тонком психофизиологическом и духовном строении, а также во всей своей деятельности человек подобен вселенной и потенциально равен ей, поскольку он ее содержит. Правда, в случае разрушительной направленности человеческой деятельности это подобие неизбежно снижает уровень такой деятельности, и она становится, согласно Живой Этике, подобием “космического сора”.

Поскольку человек есть отражение вселенной, то и процесс человеческой эволюции имеет космический характер, в миниатюре повторяющий ритмы вселенского дыхания. Первый этап космического странствования как отдельного человека, так и всего человечества в целом, заключается в его погружении в толщу наиболее плотных слоев и форм материи. Это продиктовано внутренним импульсом развития человека, его протяжением к отдельным эгоистическим целям и грубоматериальным объектам. Но плотная оболочка с точки зрения рериховской философии — не единственная и не последняя “одежда” сознания. Скрытая в глубинах тончайших психических структур частица Абсолюта рождает в человеке импульс к более высоким целям и тонким светоносным мирам. Здесь рериховские воззрения смыкаются со взглядами Циолковского, мечтавшего о человеке, “состоящем из света”. Только в отличие от основоположника отечественной космонавтики, думавшего, что человек создает это тепло света искусственно, с помощью одних лишь средств науки и техники, Рерихи утверждали, что человек, как частица Абсолюта, уже обладает всеми его тонкими проявлениями в скрытом виде. Поэтому они отводили науке и технике вспомогательное место по сравнению с естественным раскрытием человеческих духовных и природных ресурсов.

Вторая поворотная половина эволюционного пути, на которую сейчас человечество выходит, заключается, по рериховским представлениям, во все большем освобождении от грубых и плотных форм материи и слиянии с тонкими формами. Люди должны научиться ощущать свои сформулированные в ходе эволюции тонкие и даже огненные структуры (“тела”), а затем и управлять ими. Подобная наука управления скрытыми силами и тонкими психическими структурами представляет собой духовную практику Агни Йоги. Эта наука ведет к так называемому открытию центров, или чакров. Под центрами, или чакрами, Рерихи в соответствии с восточной доктриной понимали особые сформированные эволюцией психофизиологические механизмы, пробуждение которых дает возможность человеку проникать сознанием в многомерное простран-

ство Космоса. За ступенью открытия центров идет ступень их огненного очищения или трансмутации, при которой человек начинает ощущать свое единство с мирозданием прочно, уже не теряя этой связи. Тогда он становится целостным, совершенным и полным человеком, реализует свое космическое назначение.

Беспредельный и “сияющий, словно многоцветный кристалл” Космос Рерихи видели как организованный по законам гармонии, целесообразности и красоты. Открытие и трансмутация центров человека дает возможность ему не просто познавать многочисленные космические законы и влияния, но и чувствовать их действия на самом себе. Один из важнейших законов, о котором не один раз заходит речь на страницах Живой Этики — закон Жертвы или Иерархического строения вселенной. Низшее подчиняется высшему, весь космос пронизан действием данного закона и держится на принципе обмена энергией. Е.И.Рерих так писала об этом: “Приходится утвердиться на великом законе, положенном в основании жизни всего Космоса, именно на законе Великой Жертвы. Именно, в Природе все живет за счет друг друга. Но по мере роста сознания жертва становится тоньше, возвышеннее, все же оставаясь жертвой. И лишь на высших мирах принцип даяния и отдачи преобладает в источник высшей радости” (I, с.425).

Другой закон космоса одинаково “обязательный”, по мысли Рерихов, и для вселенной и для человека — закон Космического Магнита. Его краткая формула — “подобное притягивается подобным”. Поэтому человеческий дух подвергается притяжению именно тех сфер, духовных пространств и тел, которым он близок. Человек, сознание которого всю жизнь вращалось в кругу ничтожных интересов и малых целей, к концу пути неизбежно сталкивается с построенной им самим темницей духа. Человек, устремленный к истине и совершенству и способный на жертву своими эгоистическими желаниями во имя Целого, с неизбежностью обретает свое Я в космической беспредельности и единстве с миром.

Важнейшей вехой на звездном пути человечества Рерихи считали синтез духа с интеллектом. В настоящий момент потенциал человеческого интеллекта в основном раскрылся, что выразилось в научно-технических достижениях современной цивилизации. Но эти достижения несут в себе зерна возможной гибели, ибо до сих пор не оплодотворены пониманием целостности мироздания и недопустимости вмешательства в естественные природные процессы. Рериховскую космическую философию пронизывает мысль, что выровнять гири весов планетного экологического равновесия невозможно без уравнивания интеллектуального и духовного начал.

Венец вселенской эволюции человека в его обозримой перспективе — достижение им сознания бессмертия и чувства причастности к нерушимой основе мироздания. Космическая философия Живой Этики — это и космическая психология, ведущая человека



через духовную работу к внутренней победе над беспредельной протяженностью пространства и бесконечной длительностью времени. В результате подобной духовной работы пробуждается глубинная память, озаряющая сознание видением и знанием всех предшествующих форм бытия, пройденных человеком, по мысли Рерихов, вместе с природой в ходе эволюции. Идея глубинной памяти как всеобщего свойства природы, даже в ее неорганических формах — излюбленная рериховская идея, неоднократно утверждаемая ими не только в философских, но даже в художественных произведениях. “Камни знают. Даже знают деревья. И помнят” (2, с.24), — писал Николай Константинович Рерих в сборнике стихов “Цветы Мории”, подчеркивая неразрушимую запечатленность всех человеческих действий на невидимых скрижалях бытия. Наиболее развита у человека, эта форма памяти при достижении самого высокого эволюционного состояния — озарения, соединяет разрозненные малые страницы Большой Книги Жизни воедино.

Отношение Живой Этики к проблеме смерти выражено в следующем высказывании: “Религия, учащая о смерти, умрет, как умрет все, желающее умереть, ибо будущее состояние наше заключено в нашем сознании” (3, с.124). Если смерть для человека, лишенного подлинных и сокровенных знаний о мироздании, является символом всего пугающего и ужасного, то для человека, этими знаниями обладающего, ее нет, ибо она есть лишь переход в иную форму бытия, иное измерение. Бессмертие представляет собой переход с сохранением сознания. Рериховский взгляд на проблему бессмертия занимает среднее место между доктриной Н.Ф.Федорова и некоторыми древне-восточными учениями. Как известно, Федоров говорил о бессмертии как об обязательном воскрешении неповторимой личности. Восточные учения, напротив, видели бессмертие как обретение сознания Целого в результате растворения человеческой личности в безбрежном океане Абсолюта. Рерихи, принимающие закон кармы (причинно-следственной связи) и реинкарнации (перевоплощения), считали, что добываемое в ходе эволюции и духовной работы бессмертное сознание есть как бы слияние лучших, тонких элементов и энергий личности с космическими энергиями и надличными эманациями духовных планов бытия.

Сам процесс накапливания лучших, эволюционно необходимых психологических энергий и качеств, составляющих бессмертное сознание, Рерихи связывали с реализацией законов этики. Одно из центральных понятий космической этики — свобода воли. Емкую характеристику этой стороны рериховского наследия дала Е.В.Трофимова: «Понимание человеком своего “космического” предназначения, своего места в Универсуме и приобщение к его ценностям будет “огненным” импульсом развертывания его эволюционных дарований. Общеизвестно, что космологизм в этике, как правило, оборачивается натурализмом и зачастую “субстанциализ-

мом" в трактовке душевно-духовного мира человека. Тем не менее, в книгах Живой Этики заключена идея человеческой свободы и ответственности, самостоятельности и житнетворчества: "Самая высокая свобода может быть осознана в Мире надземном, где законы понимаются как прекрасная непреложность. Свобода характеризуется как "щедрый дар" и прерогатива человека" (4, с.176).

Рерихи выводят на уровень космической онтологии понятие культуры, которое рассматривается ими как культ или почитание света. Внося в свою жизнь начала света, действуя с соблюдением законов этики и в мыслях, и в поступках, устремляясь к совершенству и расширяя сознание, человек становится космическим существом. Он преобразует природный хаос в космос, приумножая при этом мировой порядок и гармонию. Культура выступает как средство обуздания вселенского хаоса.

Понятие культуры Рерихи связывают также с культурой утонченного мышления. Сама мысль, по их мнению, связана с тончайшими энергиями материального характера. Совокупность всех человеческих мыслей составляет мысленную сферу планеты, в свою очередь, соединяющуюся со сферой мировой мысли. Поскольку мысли имеют тонкоматериальные компоненты, то человек ответственен не только за свои действия, но и за мысли, ибо последние влияют на общее ментальное поле Земли либо в положительную одухотворяющую сторону, либо в сторону разрушительную. Так, представления Рерихов о мысленной сфере являются своеобразным дополнением к идее В.И.Вернадского о ноосфере — сфере труда и мысли.

Как видно из изложенного, космическая философия Рерихов перекликается с системами других представителей русского космизма и в постановке многих проблем, и в их решении. В то же время она сохраняет глубокое своеобразие. Если пытаться определить, к какому из существующих философских направлений она ближе всего, то, вероятно, ее следует отнести к пантеизму особой духовно-космической краски. Космос в отражении этой философии несет на себе отпечатки и духовного космоса древнеиндийских философов.

### Литература

1. Письма Елены Рерих. Рига, 1940, Т.1.
2. Рерих Н.К. Стихотворения. Проза. Новосибирск, 1989.
3. Знаки Агни Йоги. Рига, 1929.
4. Трофимова Е.В. Учение Живой Этики: слова и образы. Матер Агни Йоги. (Материалы конф., посвящ. 110-летию Е.И.Рерих). Новосибирск, 1989.

*С.С.Неретина, А.П.Огурцов*

## **КОСМИЗМ ИЛИ ПЕРСОНАЛИЗМ: АНТИНОМИИ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ**

### **1. Натуралистическое мировоззрение и его варианты в философии истории**

Русская религиозная историософия, представленная прежде всего Н.А.Бердяевым и П.А.Флоренским, с самого начала выступала против натурализма в философии истории и социологии. Натурализм в XX в. принял различные обличья, которые обычно в отечественной литературе отождествляются с критикой позитивизма и материализма. Действительно, русская религиозная историософия — это яркая и острая критика позитивизма и материализма в историческом объяснении исторического процесса. Но было бы неверным отождествлять все формы “натуралистического соблазна” с этими формами сознания. В русской историософии дается критика натуралистического мировоззрения в его многообразных формах — от позитивизма до натуралистического антропоцентризма, от теософского эволюционизма до неоязычества. Н.А.Бердяев обратил внимание на различные формы “космического прельщения”, среди которых он особо выделяет дионисизм, натуралистический антропоцентризм, теософский эволюционизм, родственный натуралистическому эволюционизму, теллурическое сознание, стремящееся возвратиться к земле, почве и расе, языческий космоцентризм, коллективно-социальное сознание, представленное коммунистическим коллективизмом, телеологическое понимание природы (1). Для него все эти формы “космического соблазна” являются вариантами натуралистического мировоззрения, критика позитивистской концепции истории привела русскую историософию к осознанию того, что история — это творческий акт, духовный процесс, что существует духовный смысл в истории человечества, что оправдание человеческого бытия в истории можно дать лишь на пути религиозного осмысления. Поэтому в противовес натурализму Бердяев выдвигает и обосновывает идею абсолютного антропоцентризма, творчества “преображенной жизни, нового неба и новой земли”, “активно-творческого эсхатологизма”, т.е. философии истории, построенной на базе религиозной эсхатологии и осознания творческой природы человеческого бытия.



Натуралистическое мировоззрение и в XIX, и в XX вв. отличается ориентация на методы и понятия естественных наук, стремление использовать их в изучении общественных явлений и процессов, трактовка мира как системы естественных явлений и процессов, не зависящих ни от сознания, ни от воли человека. Для натуралистического мировоззрения эволюционизм Дарвина представлял и представляет основополагающую концепцию. Любой вариант натурализма — будь то натурализм в гносеологии, этике, в социологии или философии истории — исходит из законов жизни организма, трактует социальную жизнь как жизнь биологического организма, видит в естественных факторах (географической среде, хозяйственной жизни и т.д.) решающую, движущую силу человеческой истории.

Среди различных вариантов натурализма в философии истории особо следует отметить *географическое* и *организмистское* объяснение эволюции общества. Географическое направление представлено в русской мысли в концепции Л.И.Мечникова (1838—1888). Он развивал идею, согласно которой в биологической жизни действуют борьба и сотрудничество, а в социальной жизни — стремление к кооперации: “Биология изучает в области растительного и животного мира явления борьбы за существование, социология же интересуется только проявлениями солидарности и объединения сил, т.е. факторами кооперации в природе” (2, с.43). Обратив внимание, вслед за П.Кропоткиным, на громадную роль сотрудничества и альтруизма в эволюции живой природы, Мечников усматривал в борьбе за существование единственный фактор биологической эволюции. Теория эволюции Дарвина была для него фундаментом философии истории, в которой он проводил мысль о громадной роли географической среды для возникновения цивилизации. Настаивая на важности речных и морских коммуникаций для человеческой истории, он выделил в истории три эпохи — *речную*, *морскую* и *океанскую*. В истории, по словам Мечникова, очевиден прогресс. И показателем этого исторического прогресса является увеличение степени свободы при формировании кооперации, в переходе от солидарности по принуждению к солидарности добровольной, от подневольных союзов к свободному и добровольному союзу людей.

Адаптация человека к природной среде — основная характеристика исторического процесса. Приспособленность между человеком и средой, между способностью человека к кооперации, солидарности и сотрудничеству и географической средой — решающий критерий прогресса человеческого общества.

Идеи этой школы нашли свое выражение в исторической концепции, например, С.М.Соловьева, который посвятил русской природе и ее влиянию на историю России яркие страницы во введении в многотомную “Историю России”: “Перед нами обширная равнина... Однообразие природных форм исключает областные привязан-



ности, ведет народонаселение к однообразным занятиям; однообразие занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях; одинаковые потребности указывают одинаковые средства к их удовлетворению; и равнина, как бы ни была обширна, как бы ни было вначале разнообразно ее население, рано или поздно станет областью одного государства" (3, с.56). С.М.Соловьев выделил четыре речных системы русской земли (новгородскую, западно-двинскую, днепровскую и верхне-волжскую) и построил изложение истории России в соответствии со своеобразием жизни русских общин на этих исполинских системах рек.

Другой вариант натурализма в философии истории и социологии — органицизм, который заимствовал понятия, методы и подходы из биологии организма и проецировал их на познание общества и его истории. В русской философии истории органицистское направление представлено в работах А.И.Стронина (1826—1889), П.Ф.Лилиенфельда (1829—1903), Я.И.Новикова (1850—1912). Так, Стронин исходил не просто из аналогии между биологическим и социальным организмом, а из их полного тождества и по структуре, и по своим функциям. Общество — это организм, а социальные институты — его органы. Социология должна сделать своим предметом законы функционирования социального тела, "должна быть аналогичной с физиологией" (4, с.265). Социология должна выявить общий закон функционирования социального тела и должна стать социальной физиологией.

Лилиенфельд также исходил из того, что общество — организм, который "живет той же жизнью, как и все прочие организмы природы" (5, с.28). Подобно тому, как биологический организм состоит из клеток, общество состоит из индивидов, а социальная жизнь индивидов управляется монархом. В системе социальных наук он выделяет социальную физиологию, морфологию и социальную патологию.

Органицистская философия истории и социология основывались не только на биологии организма, но и на эволюционной теории Дарвина. Социальный дарвинизм, экстраполировавший принцип естественного отбора на общественную жизнь, был весьма распространен в конце XIX в. (6, 7, 8).

Для русской религиозной философии эволюционизм в социологии и в историческом объяснении — это вариант натурализма, принципы которого не приемлемы именно в силу того, что они не позволяют постичь своеобразия социальной и исторической жизни. Так, С.Л.Франк писал, что социология, поставившая своей целью познание законов общественной жизни, аналогичных законам природы, строится по образу и подобию естествознания, подводит под категории натуралистического мировоззрения то, что ему не подвластно. "И по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть

мировоззрение ложное — об этом нам нет надобности здесь распространяться... Вообще говоря, если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то во всяком случае очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения". Органическая теория общества и органицистская философия истории, делая акцент на единстве биологического и социального организма, упускают из виду существенное различие между ними, а именно то, что общество имеет "духовный характер", что связь между членами общества — это духовная связь. Основания общественной жизни — не в природных или хозяйственных факторах, они духовны по своему существу. (9, с.20).

Русские философы истории обратили внимание и на то, что в русской мысли существовала тенденция соединить религиозно-православную ориентацию с натурализмом. Так, Бердяев отметил "дуализм" между личным православием Н.Я.Данилевского и его натуралистическими взглядами на историю. Данилевский "устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливают типы в животном царстве". Типологическая морфология культурно-исторических целостностей, а именно ей отдавал предпочтение Данилевский, чужда эволюционизму (он был ярким критиком дарвинизма), представляет собой экстраполяцию типологических методов биологической морфологии на многообразие и единство культур. Этот же дуализм между религиозным мировоззрением и натурализмом Бердяев выявляет и в учении К.Леонтьева о биологических основах философии истории и социологии, в его учении о различных формах человеческой истории, совпадающих с фазами человеческой жизни — рождение, расцвет и умирание. Сильны элементы натурализма и в учении Н.Ф.Федорова, особенно в его учении о воскрешении как преобразении энергии и о регуляции всех природных процессов, о преодолении смерти в "общем деле" воскрешения, мыслящемся сугубо натуралистически (10, с.99).

Большое место в критике натуралистического мировоззрения занимает критика эвдемонизма и утилитаризма в этике, которые пытаются объяснить различные виды поведения человека исходя из законов жизни организма, из принципов натуралистического эволюционизма (борьба за существование, отбор и др.).

Еще одним, весьма распространенным в начале XX в., вариантом натуралистического подхода в философии истории был экономический материализм, который придавал решающее значение в историческом процессе хозяйству и технике, сводил объяснение исторических фактов к экономическим причинам. Конечно, экономические отношения — важная часть социальной истории. Однако, для экономистов — хозяйство было решающим фактором всей социальной жизни. Помимо известных в то время марксистов (Г.В.Плеханов и др.), к экономическим материалистам



принадлежали и так наз. “легальные марксисты” (С.Булгаков, С.Л.Франк, Н.Бердяев), а также ряд русских историков (П.Николаев, И.Давыдов и др.). Для всех них было характерно стремление отказаться от “идеологического” объяснения истории, сведение всех духовных форм к экономике, а экономики — к хозяйственному быту и в конце концов к технике. “Легальные марксисты” позднее перешли от экономического материализма к идеализму. Поэтому их критика экономического материализма была одновременно и самокритикой, а не просто критикой концепции, заимствованной из западной мысли. Критика экономического материализма как варианта натурализма характерна для всех представителей русской религиозной мысли — и для Бердяева, и для Франка, и для Булгакова. Каждый из них обратил внимание на то, что остается не объясненным в общественной жизни учением экономического материализма — на духовные основы общества (С.Л.Франк), на бытие личности (Н.А.Бердяев), на переосмысление хозяйства (С.Булгаков). Так, С.Л.Франк отметил, что экономический материализм в качестве материализма “несостоятелен уже потому, что строй хозяйства совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т.п.” (9, с.65).

Переход “легальных марксистов” от материализма к идеализму поставил перед ними целый ряд новых задач и прежде всего задачу философского осмысления хозяйства, его духовных истоков и смысла. Уже в 1912 г. С.Булгаков издает книгу “Философия хозяйства”, в которой он дает эстетически-религиозную интерпретацию хозяйства, связывает его с творчеством человека и подчеркивает софийность хозяйства: “Демииург в хозяйственном процессе организует природу... и тем превращает мир в художественное произведение” (11, с.101). Хозяйство, будучи одной из форм человеческого творчества, софийно, по определению Булгакова, поскольку оно “метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как к продукту, имеющей значение *natura naturans*”. Внутри философии космизма можно выделить два направления, две философско-мировоззренческие ориентации. Одна из них, оцениваемая Бердяевым, как “теософский эволюционизм”, стремилась возвратиться к античному пониманию художественной ценности и замкнутости Космоса, пыталась построить эстетическую теодицею, Софиологию и философию Всеединства. Это направление наиболее ярко представлено в философии В.С.Соловьева. И оно может быть рассмотрено как антинатуралистический вариант космизма, как некая теософия Космоса, утверждающая софийность мироздания. Бердяев, говоря об учении В.С.Соловьева, заметил: “У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения

частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося..., за этой устремленностью к всеединству скрыт момент эротический и экстатический, скрыта влюбленность в красоту божественного космоса, которому он дает имя Софии" (10, с.191—192).

Космическая софиология Соловьева включает в себя эволюционизм, но эволюционизм, идущий не от естествознания и дарвинизма, а от немецкой идеалистической метафизики, прежде всего от учения Гегеля о метаморфозах абсолютного духа. Учение о метаморфозах отнюдь не совпадает с теорией эволюции Дарвина.

Эта эстетически-мироустроительная установка нашла свое дальнейшее развитие в софиологии С.Н.Булгакова и П.А.Флоренского. Мироустроительная софийность бытия, Логос мира и человеческий Логос связаны друг с другом творческим присутствием человека. Он — воскрешение красоты мудрой организации Космоса, а онтологическая эстетика Космоса как Божьего Домостроительства является воплощением религиозно-эстетического смысла, божественных идей. Мотивы неоплатонизма, которые еще были сильны в учении о софийности Космоса В.С.Соловьева, постепенно в софиологии С.Н.Булгакова и П.А.Флоренского замещаются православно-религиозными, а эстетическая теодицея — религиозной теодицеей.

Вторая ориентация и второе направление можно назвать, следуя Бердяеву, "языческим космоцентризмом". Оно расширяет физические факторы исторического процесса, включая в них воздействие космоса. Это направление внутри философии космизма является вариантом натуралистического мировоззрения. Наиболее ярким примером такого мировоззрения может служить книга А.Л.Чижевского "Физические факторы исторического процесса". В ней он, выступая против веры в метафизический догмат о свободе воли, тормозившей, по его словам, объективное исследование истории, развивает идею "о влиянии мощного космического фактора — периодической пятнообразовательной деятельности Солнца на поведение организованных масс и на течение всемирно-исторического процесса" (12, с.4).

Это направление, выражая идеи "творческого преображения" всего Космоса, находит свою реализацию и в культуре техники, в пафосе титанизма и преобразования природы, в создании новой научной парадигмы, новых научных дисциплин — космической физики, космической биологии и медицины, гелиобиологии и т.д. Этот ряд наук существенно возрос за последние 50 лет и имеет неуклонную тенденцию к расширению.

И первое, и второе направления внутри философии космизма неприемлемы для религиозной историософии. Это объясняется прежде всего тем, что в космической установке русская историософия видела выражение титанизма техники и гордыни человека,



стремление его к самовозвеличиванию. Философию космизма Бердяев связывает с техницизмом современной цивилизации. С технической истории и начинается новый период — период создания Космоса. “Техника на известной стадии своего развития отрывает человека от земли, от материнского лона и переносит в пространства. Мировоззрение человека и его чувство жизни было очень тесно связано с землей. Человеку была свойственна особенная теллурическая мистика... Но вот техника на вершине своей ставит человека перед совсем иной космической действительностью, совсем уже не связанной с землей... Это и значит, что техника, машина имеет космическое значение... Техника на вершине своей может привести к уничтожению большей части человечества и даже к космической катастрофе... Техника имеет свою эсхатологию, обратную христианской,— завоевывание мира и организацию жизни без Бога и без духовного перерождения человека” (13, с.198—199).

С техникой Бердяев связывает отчуждение человека от космоса, утерю человечеством рая; “Обретение рая есть возврат космоса к человеку, а человека к космосу. Оно возможно лишь в подлинной духовной жизни, в царстве Божьем” (14, с.77).

Критика теософского и натуралистического вариантов философии космизма привела представителей нового религиозного сознания, прежде всего Н.А.Бердяева и П.А.Флоренского, к построению эсхатологической историософии, к персонализму и философско-исторической концепции, к “активно-творческому эсхатологизму”, антропокосмизму — подлинному космизму, объединяющему в себе понимание взаимодействия “исторического”, “космического” и “Божественного” начал в историософии.

## 2. Проблема исторического: Н.А.Бердяев и П.А.Флоренский

Творчество Бердяева и Флоренского — крупнейших философов русского “серебряного века” — пришлось на тот момент, когда в европейской мысли исследовались в основном социологические, статистические законы “массовых событий”, когда возникла теория идеальных объектов и типов, сквозь которые анализировались исторические события. Следствием было вырождение философии истории в методологию истории. По словам Бердяева “в эпоху господства масс, количеств, техники, политики” внимание к “жизни духа” казалось “несовременным” (15, с.10). Но именно размышления над этой проблемой сообщили мощную энергию всей философской мысли.

Тому было несколько причин. Одна из них та, что Россия в начале XX в. стояла перед выбором пути. Три революции и Первая мировая война придали осмыслению его особую напряженность.

Была и еще одна характерная черта российской философско-исторической мысли: ее родство с художественной литературой, художественным образом, что порождало картинность, фигуративность, эстетизм и чуткость к описанию события в его конкретности, уникальности, в его субъективном преломлении. Главное же, однако, в том, что русская философия была преимущественно религиозной, где сам разум был верующим. Религия была тем началом, у которого в изумлении собрались тео-, историко- и философии не только для того, чтобы возрадоваться своей сообщаемостью, но и чтобы определить сферы действия каждой из них — сферу теософии, сферу историософии и область философии. Мистический духовный опыт вошел в средоточие философствования. В каких бы формах ни происходило философствование, оно всегда находится перед лицом истории философии, перед лицом исторической драмы идей. Вопрос о смысле того, что есть история, потому и неизбежен, что без его разрешения драма идей автоматически превращается в блеклое описание, ни к философии, ни к истории, как правило, отношения не имеющее. Потому столкновение на почве исторического двух философских умов, принципы которых активно сопротивляются друг другу, делает более выпуклым и сами эти принципы, и их необходимость, дополнительность друг для друга.

## 2.1. Точки сообщаемости — точки расхождения

Казалось бы, и сравнивать их невозможно: персонализм Бердяева несовместим с “родовизмом” Флоренского, экзистирующий субъект Бердяева отталкивает объективность, “вещизм” отца Павла, гуманитарность первого не сопрягается с естественнонаучностью, организмичностью второго, у которого даже лики Троицы объективны друг относительно друга. Один считает, что философ всегда еретик, т.е. свободно избирающий, а другой тогда клеймит философа еретиком, когда тот уклоняется от пути абсолютной предначертанной истины. И все же...

При целенаправленном (цель — смысл истории) их чтении обнаруживается массив идей, рассуждений, проблем, тем, массив необычайно плотный в силу того, что на острие человеческого ума оказывается универсум, который настолько поражает сходством формулировок, что разногласия кажутся разнесенными по периферийным участкам мышления, с той, однако, оговоркой, что периферия — та глубина, на которой только и обнаруживаются те самые философские начала, которые расшатывают и упраздняют всякое сходство.

В чем все-таки оно?



В попытках понять сущее оба мыслителя исходят из постулата свободы. Именно свободорожденностью объясняет Флоренский существование самовольного земного мира с его множественностью вещей. В противном случае он был бы простой калькой с небесного, что означало бы несвободу самого Бога. “Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя *творческою субстанциею* своих состояний, а не только их *гносеологическим субъектом*, т.е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться н а д условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирической его природы” (16, с.217). “...Первоначальная, рационально непостижимая, в своем первоисточнике совершенно иррациональная, ни на что не сводимая свобода и есть разгадка трагедии мировой истории”, — это уже Бердяев (17, с.72). “Свобода есть метафизическая первооснова истории”. В мистерии свободы в человеке рождается (Флоренский сказал бы “творчески обнаруживается”) Бог, а в Боге — человек, происходит откровение Бога человеку и человека Богу. Признаком такой взаимности является любовь. “Только мифологема, которая понимает Божественную небесну жизнь как небесную историю, как драму любви и драму свободы, разыгрывающуюся между Богом и его Другим, которого Бог любит и жаждет взаимности... указывает внутренний путь к разгадке мировой и человеческой судьбы. Лишь такая свобода Бога и свобода человека, любовь Божья и любовь человеческая в их глубочайшем внутреннем трагическом соотношении, является опытным путем к постижению истоков всякой исторической судьбы, лишь в ней дается ее завязка” (17, с.65—66). “Л ю б о в ь — вот та δύναμις, посредством которой каждый обогащает и растит себя, впитывая в себя другого”. “Познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью” (16, с.215,83).

Христианско-религиозное мышление любое свое понятие рассматривает через призму этики. Из признания онтологичности свободы неизменно вытекает и свобода зла. “Иррациональное начало, — пишет Бердяев, — и есть начало свободы... В христианском сознании... раскрывается та свобода зла, без которой нельзя ни воспринять, ни постигнуть исторического процесса, потому что, поистине, если бы не было свободы зла, связанного с основными началами человеческой жизни, если бы не было этого темного начала, то не было бы и истории” (17, с.39). С этим согласен и Флоренский «Если свобода человека есть *подлинная* свобода самоопределения, то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божья к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реального само-ограничения Божества при творении,

нет "истощания", и, следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения» (16, с.205).

Казалось бы, признание двух свобод ведет к возрождению древнего манихейства. И Флоренский, на первый взгляд, дает к тому основания, упоминая о границах Бога: "Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто" (16, с.205), — признавая тем самым как бы двуначалие мира. Однако так, по-видимому, кажется только на первый взгляд. Именно двуначалие принципиально отвергается философами. Более того, и для одного, и для другого Бог только благо, свет, любовь. Душа, по Флоренскому, как скорлупу сбрасывает с себя оболочку вещного мира; все злое, все беззаконное соскальзывает в черноту Ничто, и, освободившись, совершает прорыв к Богу. Да и у Бердяева "Бог не действует повсюду в этом объективированном мире. Он не был Творцом этого падшего мира (творцом, напомним, была свобода — *Авт.*). Он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийстве, в войнах и насилиях, в попрании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму" (15, с.135). Очевидно, дело здесь в том, каким способом встраивается этот земной, вещный чрезвычайно подвижный мир в неизменно благое. Если у мира только одно основание, и оно иррационально, то есть находится в пространстве веры, то в этом же пространстве веры и должны корениться те антиномии, тот дуализм (у Бердяева эти термины перемежаются), которые верой же и снимаются. "Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но еще не разрешенными, когда я в своем гордом безумии утверждал логический *монизм* религии" (16, с.163). В чем предполагал Флоренский разрешить эти антиномии? Да в истинах разума. Именно это и оказалось невозможным. "Антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается" (18, с.556).

Эти слова Бердяева — одни из немногих, где выражено его согласие со своим постоянным оппонентом. И действительно, оба согласны в том, что противоположности (антиномии) снимаются в высшем озарении, в мистическом опыте. Потому для них (особенно для Бердяева) столь важна идея конца. "Монизм, всеединство (одно из важнейших понятий Флоренского Бердяев здесь употребляет в полнейшем согласии с ним. — *Авт.*) возможны лишь как конец этого мира, конец объективации. Для этого же мира остается в силе дуализм" (15, с.133). Идею конца философы разрабатывают по-разному. У Бердяева эсхатология — краеугольный камень философии истории. Здесь о ней важно упомянуть в связи с проблемой онтологичности антиномий.



Сила, способствующая преодолению антиномий, заключена в личности. У обоих философов это — фундаментальная онтологическая категория. Ее исток — не в плоти, а в духе. «В лице, в руках ее нет,— писал Флоренский,— она зрится там, где “за глазом ... действует другой глаз» (19, с.66). Именно личности уготовано совершить прорыв духа в вещественную оболочку мира и обратно. “Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно” (1, с.20).

Но именно в силу того, что личность неисчерпаема, о ней можно говорить как о регулятивной идее: она всегда “задание, идеал человека” (1, с.21), “предел его стремлений и само-построения” (16, с.79). И как у всякой бесконечности, у нее — своя орбита. Ее орбитальные персональные владения подтверждаются, по Флоренскому, и математическими функциями, и братской диалогичностью, и единственностью и неповторимостью судьбы. Дух “все один над той же бездной, / Упасть в соседнюю нельзя”, — едва ли не любимое его выражение из Брюсова. Но уникальности личности осталась бы лишь предпосылкой, если бы не наполнялась внутренним ноуменальным содержанием, невозможным без ее волевого усилия. Это двуединство феноменальности и ноуменальности личности, по-разному раскрываемое философами, подчеркнуто обоими столь энергично, что С.С.Хоружий счел необходимым далекого от персонализма Флоренского сблизить в этом вопросе с Бердяевым. “Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облекаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо срастается с этой личностью, делается ее *персональной мифологемой*. Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой культуры вовсе не безгранично: но в то же время они оказываются способом и орудием утверждения уникальной неповторимости человеческой судьбы” (20, с.181—182). (В качестве персональной мифологемы у Флоренского выступает мифологема Эдема — утраченного и вновь обретенного, а у Бердяева — нового Адама: сопряжение этого персонажа и земного рая очевидно).

Но очевидно и то, что этим замыкается как бы исторический круг, или просто история, субъектом которой и предметом страстного интереса является личность. Сам факт замыкания истории на библейский миф с его трагедийностью, с его представлением истории как мистерии духа свидетельствует о том, что история есть в некотором роде вечная действительность и, даже пройдя кругооборот времен, не есть умершая действительность. В некотором роде она предвечна, и каждый к ней приобщен постольку, поскольку осознает себя существующим в истории. Эта метафизика истории признает ее прочность, закрепленную в предании, вместилищем которого является память. “Вне категории исторического предания

невозможно историческое мышление. Признание придания есть некоторое а priori — некоторая абсолютная категория для всякого исторического познания” (17, с.20). “История — непрерывность предания” (20, с.34). Почему? Потому что она конкретна в прямом смысле слова — как сращенность бытия. Поскольку история — реальность особого рода, то есть “не данная нам эмпирия, голый фактический материал”, то и память лишена психологических определений типа прирожденной способности к представлениям, а опознается как “духовная активность, как некоторое определенное отношение к “историческому” в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным... В известном смысле историческая память,— пишет Бердяев,— “объявляет жесточайшую борьбу вечности с временем, и философия истории всегда свидетельствует о величайших победах вечности над временем. Она говорит о победе нетленности... Историческое познание и философия направлены в сущности не на эмпирическое,— они имеют своим объектом загробное существование” (17, с.26—27). И для Флоренского “память есть *деятельность мыслительного усвоения, т.е. творческое воссоздание из представлений того, что открывается мистическим опытом в Вечности*” (16, с.201). Поэтому память есть вечное онтологическое начало истории. Но потому же конкретность, сращенная форма бытия “так или иначе просвечивает” Божественным. Такая имманентно-трансцендирующая история могла быть, по рассуждениям Флоренского и Бердяева, только детищем христианства, ибо только в христианстве стал возможен особенный внутренний драматизм истории, выраженный в идее Богочеловечества. Без этого двуединого начала не было бы трагедии, взаимодействия и борьбы Божественного и человеческого, как не было бы творческого (личностного, божественного) и консервативного (внутреннего) предания, “отстоянного во времени”, что в действительности выступает как процесс символизации мира иного. Мир Флоренского, у которого все внешнее просвечивает общим и одновременно не может быть с ним отождествлено, насквозь символичен, но есть кодирование феномена в номене, внутреннем зраке вещи”. Но у субъективиста Бердяева “творческий субъект символически выражает себя в объекте” (15, с.67). “Тот порыв,— пишет он,— который влек человечество в мир иной, в этом мире воплощался в единственно возможной, высшей для нас красоте, которая всегда имеет природу символическую, а не реалистическую. Если окончательное реалистическое осуществление возможно лишь в какой-то высшей

---

\* Фраза С.С.Хоружего: “Феномен и номен доставляют точное выражение друг друга” и что это двуединство есть символ — кажется мне не совсем корректной. Символ всегда указывает на иное, высшее, следовательно, большее и соответственно не точное выражение номена в феномене.



действительности, за пределами времени, за пределами истории, то символическое осуществление возможно здесь, в этой земной действительности, как знак высшей действительности" (17, с.242), который целесообразен и конкретен.

Поскольку история, историческое событие конкретно и однократно ("На эту землю в такой-то день вступил Иоанн Безземельный..." (17, с.21)), то оба мыслителя естественно ставят вопрос о возможности существования закономерностей в истории, вопрос весьма актуальный для России начала века, да и наших дней. "В истории философии есть ли законы?— спрашивает Флоренский.— Если в методологии других наук существует генерализация, то в истории философии, наоборот, есть индивидуализация (тезис этот многократно усилен персоналистом Бердяевым. — *Авт.*). "История" начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... Нечто новое, а не то, что составляет предмет истории философии, а в таком случае здесь нет речи о "законах"... История гласит нам, о том что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественнонаучное познание экстенсивное, то историческое познание есть интенсивное... (Оно) идет вглубь, а не вширь, говорит не об общих фактах, а единичных... Что общего у социологии с историей? Закономерность в социологии. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории составляет нечто новое, имеет дело с творчеством. Лицо — предмет истории" (22).

Цель же историка — понять смысл истории. Бердяев так и назвал свою книгу. Не дело истории философии, подчеркивал Флоренский, заниматься опровержением каких-либо теорий. Надо выявлять их смысл (19, с.22). Но для того, чтобы понять смысл, надо знать, что имеется в виду под самим понятием "история". Как особый объект мышления (а, повторим, не простая череда фактов, голая эмпирия), она должна была появиться в момент расщепления человеческого сознания, свидетельствующего о появлении рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в которое он был помещен, то есть в момент появления субъект-объектного отношения, в момент появления историка. А как особый смысл, как судьба человека, она появилась в том особом духовном состоянии, когда субъект познания возвратился во внутреннюю глубину прежде оторванного от него объекта, чтобы вновь соединиться с внутренними святынями и преданиями, то есть в акте мистического переживания (23, с.17). Эту глубину действительности человек раскрывает путем внутреннего духовного самопознания. Не случайно оба философа написали глубокие книги, названные ими "Самопознание (опыт философской автобиографии)" (Бердяев) и "Вопросы религиозного самопознания" (Флоренский).

Собственно, здесь мы обозначили перекресток, где расходятся пути Флоренского и Бердяева. Прежде чем перейти к их существенным разногласиям, нам хотелось бы показать, по полюсам какого целого образовались философии, в известном смысле озадачившие мышление XX века.

## 2.2. Бердяев: история как способ определения человека

Из этого общего массива идей во все стороны, однако, торчат недоуменные вопросы. И потому посмотрим, какое содержание вкладывал Бердяев (а затем и Флоренский) в предложенную выше схему: онтологическая свобода сущего — самоограничение Бога в “истощающей” его и восполняемой любви — укоренение антиномий в религиозном опыте — идея конца (эсхатология) как момента снятия антиномий — регулятивная идея личности как силы, способствующей преодолению антиномий, — двуединство (феноменальность и ноуменальность) личности — история как сфера действия личности — предание и память как способы существования истории — история как символ — история как субъект-объективное отношение — смысл истории как судьба человека.

Свою философию Бердяев назвал “философией свободы”, понятой как “философия свободных”, и означает она “состояние философствующего субъекта” (24, с.12). Ответ предполагается, зависит от того, что подразумевает Бердяев под понятием *свобода*, из которого исходит его мышление. “Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать” (24, с.12), — сказал он и тут же обнаружил недостаточность объяснения, так как есть еще нечто, о чем можно сказать то же самое: “И божественную истину нельзя вывести... она целостно дана в откровении. Эта незыблемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердыни божественного...” (24, с.12). Свобода здесь очевидно определяется через откровенную истину, данную в мистическом опыте, самое подвижное оказывается основанием, “твердью” всякого размышления, Это означает, что на деле между понятиями “философия свободы” и “теософия” стоит знак равенства, а разум и откровенная истина суть взаимообоснования\*. Так понятый разум, то есть разум, пребывающий в истине, динамично (в силу свободы) развертывающийся в мистическом опыте, в замысле своем должен всячески противиться любой объективности (необходимости, закреплению

---

\* Эта специфика содержится и в форме представления философии Бердяева: поскольку истина и разум взаимообосновываются, то истине нет надобности раскрываться в разуме, она сквозь него обнаруживается, делается явной; этим, кажется, объясняется афористичность высказывания философа, отсутствие внешней последовательности мыслей и тем более техники логического вывода.



общего при отсутствии единства, он рационализован, но лишен смысла. Это мир, где сохраняется власть рода, что противно — своей связанностью — идее свободы, где может действовать только ни на кого не похожая и ничем не детерминированная личность.

Историческое в противовес историзму с его эволюцией объектов, делением на этапы и т.д. имеет место лишь тогда, когда появляется история, т.е. субъект, находящийся в средоточии расщепления на субъект и объект: он пребывает в истории и вместе с тем отделен от нее, когда возникают глубинные субъект-объективные отношения. Все, что охватывается понятием “историзм” — феноменально, но историческое — ноуменально. «Я думаю,— пишет Бердяев,— что “историческое” нельзя, как это пытаются делать различные направления в истории философии, рассматривать только как феномен, только как явление воспринимаемого мира, данного нашему опыту, и противопоставлять его в том смысле, в каком противопоставляет Кант, действительности ноуменальной, самой сущности бытия, внутренней действительности... Я думаю,— это и есть самая радикальная предпосылка философии истории, что “историческое” есть ноумен». “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально”. “В “историческом” раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность человека” (17, с.23—24). Историзм и историческое, таким образом, образуют историю как феноменально-ноуменальное целое. И она, в свою очередь, является одним из способов того, что есть человек. «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю (заметим, как исчезает у него из употребления понятие историзма, как скопище объектов.— *Авт.*), как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину. Все исторические эпохи (подчеркнем это. — *Авт.*), начиная с самых первоначальных эпох и кончая вершиной истории, эпохой нынешней,— все есть моя историческая судьба, все есть мое... Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Поэтому я и назвал свои чтения: — судьба человека (метафизика истории)» (17, с.24—25).

Прокомментируем это место: “моя история”. Что это значит? Мало того, что речь идет о сращенности и взаимоопределенности человека (субъекта, вот этого человека) и истории, речь идет, по-видимому, и о том, что у истории всегда есть автор, который и творец, и соучастник, поэтому она не может быть диахронной (это удел “историзма”), она всегда синхронна: я живу сейчас, в таком-то году XX в. и участвую в Крестовых походах, например; иначе, по Бердяеву, я не могу постигнуть историю, как до глубины мою. Время, таким образом, здесь является содержанием истории, но данным

особым образом: в едином миге настоящего. Поэтому я всегда бытийствую, или: всегда экзистую в акте творения. В этом, наверняка,— корень высказывания, что все историческое вначале совершается в глубинах небесной истории, в качестве “духовной реальности”. Как духовная реальность история лишена вещности. Потому Бердяев и “забыл” в определенный момент об историзме-объективности. Вещность остается в природе, в эмпирии. Можно даже сказать, что история у Бердяева — не просто судьба, но развещественная судьба человека, в его качественности личности, ибо и человек оставляет в эмпирии свое биологическое и индивидуальное (признак рода) и экзистует как личность, которая *“не есть часть и не может быть частью* (на манер индивидуальности, которая всегда часть рода.— Авт.) *в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру”* (I, с.20). Личность, поскольку она единственна и неповторима и в связи с этим ничему не уподобляема, может быть познана только “как субъект в бесконечной субъективности, в которой скрыта тайна существования” (I, с.21). Личность — даже не субстанция, ибо в самом понятии субстанции присутствует некая натурализованность, то есть связанность с чем-то большим, это разрыв миропорядка.

При интерпретации этой мысли Бердяева легко допустить, что у так понятой личности нет и общего, одинаково понятого Бога. Есть только “мой Бог”, который свет для нее одной, или, если речь идет о Христе, образец только для нее, то есть постоянно меняющийся образец. Отсюда удивительный динамизм персоналистской философии Бердяева. Поскольку Бог объективируется во внутренних глубинах Я, он есть лучшее этого Я и потому может быть выражен только через категорию прекрасного. Доктрины, признающие зло среди креационных возможностей Бога, Бердяев полагает “наивным рационализмом”, “нечувствительностью к тайне” и “невольной безнравственностью”. Напротив, теологизм его философии заключается в том, чтобы проследить авантюры духа в мире объективации. В этом мире дух не реализуется, а символизируется. Он оставляет в нем по себе знаки, а не реальности. Реально творческий субъект может себя выразить только транссубъективно — этим словом Бердяев означает движение субъекта внутрь себя и нахождение в собственных глубинах универсума. Так что в понятии символа ноуменальное не столько раскрывается, сколько закрывается, и символ не приближается к Богу, а отдаляет от него, как любая вещь (I5, с.135,69—67).

Но содержательное раскрытие духовного авантюризма, собственно и есть последовательный перебор возможностей излечения бытия. Означает ли, однако, утверждение Бердяева о разрешении истории в Духе, что прорыв осуществляется к некоему единому



ности, вечности) и может действовать только через собственного субъекта, через постоянно (опять же в силу свободы) экзистирующего меня, в моем собственном опыте.

При условии существования свободно-разумной истины у Бердяева сознательно онтологизируется любое философское знание. Но онтологизируется особенным образом: в форме вопрошания, проблемы. При внутренне-проблематическом мышлении отношения между Богом и человеком не могут развиваться с помощью чего-то внешнего (например, через посредство священника). Они могут быть только имманентно-трансцендирующими. Причастие “трансцендирующие” здесь очень важно, как выражение незаконченности, постоянной наполняемости и глубинного поиска. “Трансцендентность” исключается как предположенность разрыва, отделенности от Бога.

Эти экзистенциальные установки Бердяева важно себе уяснить, чтобы точнее попасть в существо вопроса относительно “исторического”, которое непременно связано с понятием объекта, но весьма специфическим образом.

По замыслу своему философия свободного духа исключает из своего рассмотрения все природные состояния человека (биологические, психические, физические — словом, все, что составляет предмет науки), равно как и сотворенные вещи, выпадающие в осадок из сферы духа. Она лишь должна их учитывать, поскольку волею судьбы, одной из трех действующих в мире сил: Бог, рок, свобода, человек оказывается выброшенным в этот мир и привязанным к нему. Но что значит эта выброшенность?

Постигнуть ее смысл возможно при допущении иррационального-го волевого начала в первооснове бытия, во мрак которого “извечно вносится Божественный свет” и где извечно совершается акт Богорождения. “Эта первоначальная драма или мистерия христианства есть мистерия рождения Бога в Человеке и Человека в Боге” (17, с.69,70). То есть человек и бог одновременны в недрах вечности — в средние века такое парадоксальное сочленение времени и вечности называлось “вечными временами”. Это значит, что время внедрено в глубину вечности, что оно есть “внутренняя эпоха самой вечности” (17, с.79). Изначально, от века Божеское и человеческое существовали (конфликтовали, изменялись) имманентно друг другу. Природа времени оказывается распространенной и на самую божественную жизнь — не только на жизнь человеческую. Это и есть тайна тео- и антропогонического процесса, когда порыв одного мгновенно рождает ответ другого. “В большей или меньшей степени, в разные периоды христианства раскрывается та или другая сторона этой тайны. В судьбе исторической более раскрывается тайна рождения Бога в человеке”. Но не менее глубокая тайна та, “которая в то же время совершается и в самих недрах Божественной жизни,— тайна рождения человека в Боге. Потому что если есть

тоска человеческая по Богу... то есть и тоска Божья по человеку и рождение в Боге человека, тоска по любимому и любящему в свободе, и, ответом на эту тоску — рождение человека в Боге... Это и есть первоначальная мистерия духа, первоначальная мистерия бытия, которая есть... центральная мистерия христианства. Потому что в центральной точке христианства, в лике Христа — Сына Божьего соединяются две тайны. Поистине, в образе Христа совершилось рождение Бога в Человеке и рождение человека в Боге, в этой тайне осуществилась свободная любовь между Богом и человеком" (17, с.70—71). То, что можно назвать выброшенностью, на деле есть болезнь бытия, развившаяся в один из моментов этой мистерии. Во время болезни и появилась история как диагноз болезни.

Но диагностика заболевания свидетельствует, что историю никоим образом нельзя оторвать от самого бытия. Она, следовательно, изначально онтологична. Можно сказать: в какой-то — испорченный, подурневший, озлившийся — момент вечности бытие бытует историей, а история исторична, динамична, трагедийна потому, что она бытие, которое силится выздороветь, и потому насущнейшим вопросом становится вопрос, как избавиться от истории болезни духа и войти в истинно параклестическое состояние. Это одновременно означает, что исторические феномены ноуменальны, и антиномизм индивидуального и общего является сущностной, смысловой онтологической характеристикой истории. При так понятом антиномизме понятна тавтологичность Бердяева при употреблении терминов "антиномии" и "дуализм" в пределах его собственной философии, строго им же различаемых при характеристике философии Флоренского.

Как возможно излечение истории? Из рассуждений Бердяева со всей очевидностью следует, что "болезнь бытия" сопровождается не только "впадением" человека в природный мир, но и "забвением" своего метафизического существования. И потому история для него должна начаться как бы заново — тогда, когда он обратил мысль на познание самого себя, на глубины собственного существования, выделившись при этом из круговорота природы. В этот момент происходит расщепление единого мира на субъект и объект, положившее начало истории. Но чтобы научиться ее преодолению, человек прежде должен научиться опознанию многих исторических вещей, используя для всяческого такого опознания полноту своего разумения. Для выяснения существа истории Бердяев предлагает прежде провести различие между понятиями "историзм" и "историческое", которыми часто пользуются как синонимами. Историзм, полагает он, относится к области науки, имеющей дело не с миром духовных сущностей, а с миром объектов. Но что значит "мир объектов"? Это, по Бердяеву, застывший, оформленный, частичный эмпирический мир. Он множествен, но в нем потеряна личность, он бесконечен, но в нем нет места вечности, он — *вместилище*



смыслу, к единой истине? Конечно же, нет. Сами приключения и есть смысл.

Книга "Смысл истории" построена таким образом, чтобы представить читателю смену разных способов исторических разумений, их предельного развития и обнаружение на границе замирания нового решения. Все эти разумения он полагает неудачами, вкладывая в термин "неудача" не отрицательный, а положительный смысл: неудача — это исключение еще одной возможности пребывать в историческом зле. "Христианство в истории так же не удалось, как не удалось все в истории". Задачи, им поставленные, могут осуществиться лишь в преодолении истории "через переход в сверхисторический процесс... Неудача истории вовсе не означает того, что история не имеет смысла и что совершается она в пустоте, так же как неудача христианства не означает того, что христианство не есть высшая истина... потому что попытка сделать удачу и историческую реализацию, имманентное осуществление (напомним, что это всего лишь символизация.— *Авт.*), критерием истинности и осмысленности сама по себе несостоятельна" (17, с.240).

На этом пассаже необходимо остановиться, ибо сказанное чрезвычайно важно для современной философской мысли, которая, будучи потрясенной в самых своих основаниях, пытается отнести собственный кризис на счет непомерного чванства человеческого разума. Но в размышлениях Бердяева признание исторических неудач разума не означает их порицания. Для него "природа и история суть этапы самораскрытия духа", когда дух прорывается в феноменальный мир и прерывает его процесс (15, с.34). Такие прорывы и означают завершение действия определенных, из разных оснований исходящих, исторических разумений. Что это за этапы?

Первый — античный. Он характерен статичностью мысли, когда историческое познание еще не зарождается, ибо человек погружен в недра природной необходимости. Второй этап связан с судьбой еврейского народа, которому человечество обязано началом исторического. Третий этап — явление Христа, христианство, мистерия освобождения человека от власти природной стихии. Человек этого времени (средневековья) открывает дверь в Божье царство, наглухо при этом затворив внутреннюю жизнь природы, как бы умертвив ее. Смысл этого "духовного приключения" — в прекращении рабства людей у природы, а результат — механизация природы, с одной стороны, и появление всемирной истории, с другой, ибо христианство раскрылось как момент встречи еврейской, греческой и римской культур с идеей эсхатологии. Эпоха Возрождения — четвертый этап, который характеризуется отпадением человеческого разума от Божественного, что развязало природные силы человека и породило его самонадеянность; впоследствии такая "самость", по мнению Бердяева, привела к иссяканию творческих сил, не связанных высшей целью. В отличие от средневековья, Реформация

(пятый этап) утверждает одно Божественное начало, отрицая самостоятельность человеческой природы. Просвещение с его культом критического разума превратило мир в объект исследования, объединив человека от космической жизни; взгляд на человека как на атомарную единицу привел к порождению правовых начал и идей свободы, равенства, братства. Социализм (шестой этап), явившийся реакцией на неудачу Французской революции в деле претворения этих идей в жизнь, соединил мессианскую идею построения Царства Божия на земле с утверждением, что такая идея единственна. Тотальная идеологизация привела к обездушиванию истории, когда в действие вступил метод историзма, и поставила перед человечеством дилемму: “Погрузиться в бездну небытия — или вернуться к внутренней тайне человеческой судьбы, пройдя все стадии этой разрушительной критической, отрицающей эпохи” (17, с.19).

Но все эти этапы, все это зло истории — не только разные ее разумы, без которых она в принципе не могла бы состояться: это есть разные способы держать ответ за все свершающееся в ней. Собственно, такая предельная нравственная ответственность каждого человека за свой поступок и есть обоснование эсхатологии истории: моя жизнь была бы бессмысленной, если бы она была бесконечной в объективированном мире — моя жизнь была бы бессмысленной, если бы восторжествовала смерть и не было бы прорыва в новую жизнь, в новый поступок. В этом смысле “эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир” (15, с.219).

### 2.3. Флоренский: история как путь к пониманию внеисторического

Теперь подробнее о том, как отец Пафел осмысливает содержание вышеприведенной исторической схемы.

При сплошном чтении его работ бросается в глаза следующее противоречие: историей как таковой их автор вроде бы и не интересуется, но она тем не менее постоянно присутствует в каждой анализируемой им вещи. Пожалуй, высказывания, приведенные им об однократности истории, отсутствии в ней законов, — единственные, посвященные именно этому вопросу. Оно и понятно: его, естествоиспытателя, рассматривающего мир как организм со своими структурами, составом, силами (лексика, абсолютно невозможная для Бердяева), интересовали вещи и способы их включенности в различные структуры земного и горнего мира. Эта его ученость тесно, по его словам, сопрягается с магической религиозностью, хотя “единственно законным способом” приобщения к Божественному



бытию он считает живой религиозный опыт. В чем разница между магическим и мистическим опытами? Мистика — трансцендентный прорыв из естественной необходимости в свободу духа. Магия же пребывает в сфере необходимости, в сфере природных вещей — именно они и являются для Флоренского тем орешком, который надо расколоть для обнаружения в нем “зрака Бога”. Вещь была отправным пунктом на его пути к мистическому опыту — ситуация, невозможная для Бердяева. Это значит, что он искал путь вверх, к единению субъекта и объекта. Познание вещей “есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого” (16, с.73).

Естественно, что функции разума становились предметом его особого внимания. Исследуя его способности к предельно-скептическому сомнению, Флоренский обнаруживает “внутренний разлом” разума, его “неустойчивое равновесие как границу абсолютно-го безумия”, понимаемого как “без-умие”, без-субстанциальность, без-опорность. При свойстве абсолютного сомнения с его “полной невозможностью утверждать что бы то ни было, даже свое неутверждение”, разум доходит до собственного отрицания, хотя и не может перескочить через “бесконечно-мучительное *то м л е н и е*”, “а г о н и ю духа”, или, как иначе называет подобное состояние Флоренский, “философский в о п л ь”. Но припертый к стене собственного безумия и понуждаемый жаждой абсолютного рассудок сам понуждает не к выходу за его пределы — в область опыта, фактического восприятия абсолютной истины, которая есть безусловная реальность, безусловная разумность и конечная интуиция, ибо доказана как факт, но имеет строение бесконечного дискурса (16, с.36—37,42).

Иными словами, в вере в абсолютную истину разум обрел свои собственные начала. Это обретение мучительно. Флоренский постоянно подчеркивает “волевою победу” веры над разумом, постоянное накидывание на него узды: “Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении... Верю вопреки столам разума, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего” (16, с.61). Разум этот остается философским, ибо прилагает мощные, изумления достойные, усилия собрать воедино сам себя и собою же обосновывает сверх-разумное. Но поскольку истина укоренена в разуме, привязана к нему не менее, чем разум к ней, она требует опор для своего раскрытия, обосновывающих ее систем, столь же рациональных, сколь и “плотных”, ритуально-вещественных, которые должны наполнить разлом, неизменно образующийся между ним и верой вследствие враждебности разума вере. Эти опоры должны последовательно, иерархически переводить отношения между субъектом разума и объектом в субъект-субъектные отношения в акте позна-

ния до полного освобождения духа. Опоры, вводящие человека в истинное бытие, Флоренский назвал формами культа.

Укорененность разума в вере ("начало новой стадии философствования — начало живой веры", — писал Флоренский (16, с.321)) признает истинно бытующим Единый разум ("единый и целостный объект религиозного восприятия" (16, с.325)), единую истину, единого Бога. Однако в актах творения единство разума «распадается "на множество аспектов"». "Чисто субъективное, отъединенное и слепое Я монады для Ты другой монады истощает себя и, через это Ты, Я делается чисто объективным, т.е. доказанным. Воспринимаемое же третьей монадой, как доказывающее себя через вторую, Я первой монады в Он третьей обретает себя как доказанное, т.е. завершает процесс самодоказательства и делается "для себя", получая вместе с тем свое "о себе", ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое "для другого" этого "о себе". Из голого и пустого само-тождества — "Я!" — монада становится полным содержанием актом, синтетически связывающим Я с Я (Я=Я), т.е. органом единого Существа".

Поэтому и стала возможной идея Флоренского о двухслойном строении реальности, при котором ноумен просвечивает сквозь феномен. Возможность такого просвечивания и образуют те самые опоры, назначение которых провести субъектно-объектные отношения до полного освобождения духа. Флоренский назвал их формами культа, которые способствуют символизации ноуменов в феноменах, а "исторически" проявляет себя в вещах на пути к внеисторическому и вечному.

Вопрос в том, где и при каких условиях проявляется сама необходимость понятия исторического, выраженного в вещи. У Флоренского оно не вполне разработано, но открыто для реконструкции.

Вступая в область философии, человек одновременно вступает в область ее истории, так как он должен в общих чертах изучить некоторое явление мысли в его законченности. Но для этого ему необходимо "понять взаимное расположение и природу различных слоев и различных геологических систем всей толщи мысли". Философ и историк здесь суть едино, *ибо сама история представляется как мысль в динамике ее развития*. Бесконечные этимологии, к которым то и дело обращается Флоренский, взрезают древнейшие культурные пласты и приводят к сообщаемости разных культурных регионов. Но это и значит, что *о вещи нельзя говорить иначе, как об истории вещи*. Однако это — лишь первая задача историка мысли. Вторая: усвоив конфигурацию мысли в ее истории, сделать предметом внимания изучение ее отдельных слоев, провести "микроскопический и химический анализ отдельных пород каждого слоя": от такой "микрологии" мысли надо ждать ответа на вопрос о факторах, обусловивших появление того или иного мирозерцания



в его индивидуальной особенности, а вместе с тем историк вступает в конкретное общение с ушедшим. Таким образом, историзм и историческое здесь, в отличие от Бердяева суть одно, они лишь — разные слои, разные кольцевые структуры на пути к Всеединому. Что позволяет нам сделать такое утверждение?

Оно основывается на том, что, по Флоренскому, дух только тогда дух, когда он воплощен, что мысли Бога — это вещи. И, может быть, прав Бердяев, утверждавший, что Флоренскому “чужд пафос свободы” (25, с.548). Действительно, поскольку Бог и свобода в некотором роде синонимы (“в некотором роде” потому, что у Флоренского, как и у Бердяева, Бог не есть зло, предполагаемое идеей свободы), а источником всего живого является Бог, то только Он и может быть полностью свободным. При такой — средневеково-реалистической — постановке вопроса утверждение онтологической свободы истории непременно должно было бы прочитываться “со щепотью соли”, ибо оказалось бы, что производная от Бога свобода — лишь “частный случай” более общей свободы, т.е. не-свобода. Такой ход мысли обернулся бы ее лукавством для любого философа, кроме того, для которого само философствование есть способ помещения человеческого, телесного, вещественного в мысль Бога, в Истину, внутрь абсолютного помышления. При точном выборе со-чувствия, со-мыслия человеческого Божественному все организменное, телесно выраженное свободно движется в нем. Только при такой со-бытийности можно сказать, что Бог имманентно-трансцендентен истории.

Именно эта система выбора срабатывает при условии допущения двух вечностей: Бога и “ограничивающего его Ничто” (16, с.217), куда соскальзывает все грешное, беззаконное, освобождая от бытования идеи блага и закона. “Грешным” и “беззаконным” оказывается сопротивление разума постулатам веры, его желание опереться на самого себя. История в таком случае оказывается способом избавления от “еретических”, с точки зрения Флоренского, поползновений разума на власть предположенной абсолютной Истины.

Как это происходит? — попробуем реконструировать мысль Флоренского.

Когда усилием мысли, направленной на поиски новых начал, историческое прорывается сквозь вещественное, одновременно производится несколько операций. Одна из них носит “методологический” характер. Флоренский полагает, что каждая историческая эпоха имеет свои циклы с собственной первобытностью, античностью, средневековьем, новым временем. Соответственно в каждую эпоху человеческий разум находится либо в состоянии причащения Истине (Истина в этом случае причастна ему), либо в состоянии разлада с нею. В таком случае “душа *теряет* свое субстанциальное единство, *теряет* сознание своей творче-

ской природы, *теряется* в хаотическом вихре своих же состояний” (16, с.174). Состояние причащения можно назвать “дневным” сознанием, ситуацию распада — “ночным”. Целное жизнепонимание культурного Эона примыкает не к веку предыдущей ночи, а к пред-предыдущему веку дня, и смыкает все дни одною, по возможности непрерывною чредою” (21, с.34). И потому начала дневной философии следует искать, минуя, выбрасывая в Абсолютное Ничто (?), начала “ночной”, тем самым очищая идею вещи от скорлупы вещи и одновременно скапливая в самом этом Ничто-зле все инокультурные, ино-бытийные возможности. Не исключено, что именно эта способность истории к очищению от вещного зла породила у Флоренского вопрос: “Не есть ли история мира... одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века”\* (20, с.195).

Вторая операция заключается в следующем: мысль освобождает идею вещи благодаря тому, что при “общении с ушедшим” формируется память, та самая “деятельность мыслительного усвоения... того, что открывается мистическим опытом в Вечности”. В таким образом понятой памяти вещь живет благодаря своему имени, или слову, которое есть субстанция вещи: оно живет в вещи, вещь творится ею “Имя— материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень. которым человек связан с иными мирами”. Что касается человека, то его “имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект” (26, с.416). Именно в имени происходит глубинное внутреннее сращение субъекта с объектом, которое образует сферу познания, сферу особого мистико-магического познания, где могут быть сняты антиномии, которые, как мы помним, составляют сущностную характеристику бытия.

Очевидно, что без дуализма нет подлинного христианства, и столь же очевидно, что антиномичность имманентного и трансцендентного изживается в религиозном опыте, ибо логически прийти к монизму нельзя. О том же было и у Бердяева. Но у Бердяева антиномии могли быть сняты только по окончании истории, которая была не-объектной, не-вещественной и которая определялась как самораскрытие Духа, что и создавало напряженный эсхатологизм.

У Флоренского, напротив, реально (идеально) существует именно объект, вещь, даже предмет. Объект включал в себя историю, которая онтологична именно в силу своей включенности. Объектом же познания может быть сама Истина, поскольку она открыта в Слове, следовательно, допускает свое уразумение. Той самой мистико-магической реальностью оказалось имя объекта, которое вместе с тем есть сам объект. “В м а г и ч е с к о м миросо-

---

\* На такое понимание истории наталкивает и высказывание: “В погоне за греховным рационализмом знание лишается присущей всему бытию рациональности” (16, с.179).



зерцании... двойственностью обладают имена. Они — орудия магического проникновения в действительность: зная имя, можно познавать вещь; но они же — сама познаваемая мистическая реальность” (26, с.421). Антиномии, следовательно, снимаются внутри истории постольку, поскольку она вкладывается в сферу познания. То, что оказалось невозможно для Бердяева, магически — мистически — интуитивно преодолел Флоренский.

Возможно, именно потому, что история оказалась внутри более широкой сферы мистического, даже магического, выраженного в форме догматов, канонов, ритуалов, не только допускающих, но началом своим полагающих святость как выход за пределы эмпирии, Флоренский не столь, как Бердяев, болен идеей конца истории. Скорее, он переживает ее как умирание, умерщвляя в ней смерть и готовя свой дух для выучки смерти, для “восхищения или... похищения его трансцендентными существами”. Вероятно также, что причиной “неисторичности” его была и возможность, которую представляла история для отступничества разума от твердого Божественного основания и для “самоупора человеческого “знаю”” (16, с.174) — для него это была ересь, долженствующая исчезнуть в Вечном Ничто.

Можно сказать, что потому он и переносит свое внимание с истории на ее предмет — Личность, где сама субъективность объективна (полный противовес Бердяеву), ибо великая, свободная личность, распростершаяся над собственной бездной, это не что иное, как “реальность высшей плотности”, то есть идея, глаз рода, глядящегося сквозь неповторимый глаз личности. Род, понимаемый не как совокупность механических единств, а как единый объект знания, этот “насущнейший термин при рассмотрении жизни” — оказался исходным в философии Флоренского. “Лик человека тем и интересен, что в нем сквозит идея его”, — эта формула средневекового реализма вполне может быть соотнесена с философией отца Павла. Ибо что такое конкретное общее, конкретная универсалия, как не сгущенная проблема жизни, в свою очередь сгущенная в проблему тела, а затем и лица. Род, таким образом, понимается не как свойство естества, а как свойство ипостаси, Божества (как единого начала), ибо если бы она была свойством естества, то в ней “не созерцалось бы рожденное и нерожденное” (19, с.67). Лик привязан не только к человеку, но к любому телу, вещи (“лик природы”), поскольку они — мысли Бога. Лик получает личность, то есть в лице происходящую родовую жизнь. Выше уже говорилось о трех грамматических лицах Я — Ты — Он, которые, только объективируясь и завершаясь друг в друге, образуют и бесконечное содержание, и субстанциальную глубину. Личность, таким образом, всегда направлена на общение. “Личность в общении” — онтологическая характеристика личности, данная в церковной жизни разом, как факт. Разбросанные по поверхности земли лики тел тоже даны в

сращенности, в непосредственной сообщаемости с идеями этих тел, то есть в сращенности ноуменального и феноменального. Эти "монограммы божества" и есть символы, чувственно оформленные видения, открывающие в вещах потусторонний мир. Разбросанные в историческом мире, они как раз и определяют собою смысл истории: как путь к пониманию вне-исторического. Поэтому слова Флоренского, столь сходные с мыслями Бердяева, о том, что история не генерализует, а индивидуализирует, на деле сходна с ними лишь внешне: индивидуализация, обнаруженная им как сущность исторического, есть порок, грех, который вполне достоин Вечного Ничто.

Все общее, совпадающее у Бердяева и Флоренского, рассыпалось при ближайшем рассмотрении, при включенности в самый способ их философствования, при озадаченности их теми вопросами, которые они сами для себя ставили и при решении которых сталкивались лбами. Но такое их противостояние затрагивает и наши собственные глубинные проблемы бытия, обнаруживает нервные сбои при одном лишь усилии поднять их. Уникальность философствования Бердяева и Флоренского очевидна, как очевидна и несводимость их друг к другу. Однако помня, что история и абсолютная их уникальность вывели на новую ступень анализа старые философские линии реализма (платонизма), выраженного Флоренским, и концептуализма (особенно идея Параклета у Абеляра), сникшие знамена которого подхвачены Бердяевым. Подхваченной им оказалась и историческая идея Иоахима Флорского о смене трех эр во всемирной истории, соответствующих трем лицам Троицы. Грядущая эра — время Святого Духа. Общая установка неприятия натурализма завершилась построением различных вариантов историсофии.

## Литература

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж. 1972.
2. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924.
3. Соловьев С.М. История России. Т.1, М., 1988.
4. Стронин А.И. История и метод. Спб., 1869.
5. Лилиенфельд П.Ф. Мысли о социальной науке будущего. Т.1, Спб. 1872.
6. Гальперин С.И. Органическая теория строения и развития общества. Екатеринбург. 1900.
7. Лурье С. Принципы эволюционизма и пределы их применения в науке об обществе // Вопросы философии и психологии, М., 1904, кн.72.
8. Вагнер В. Из истории дарвинизма в социологии // "Русская мысль", 1904, № 8.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
10. Бердяев Н.А. Русская идея // "О России и русской философской культуре". М., 1990.
11. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.
12. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга. 1924.



13. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
14. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Париж. 1927. Т.1.
15. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж. 1942.
16. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теологии в двенадцати письмах. М., 1914.
17. Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1974.
18. Бердяев Н.А. Стилизованное православие. (Отец Павел Флоренский) // Бердяев Н.А. Собр.соч. Т.3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.
19. Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
20. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник, 88. М., 1988.
21. Флоренский П.А. Напластования эгейской культуры // Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.
22. Флоренский П.А. Содержание лекций по истории философии. Рукопись.
23. Флоренский П.А. "Не восхищение непщева". (К суждению о мистике). Сергиев Посад, 1915.
24. Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989.
25. Бердяев Н.А. Собр.соч. Т.3.
26. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. // Богосл.вестник, 1909, №2.

## II. КОНЦЕПЦИИ: ТРУДНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

А.П. Огурцов

### ЗНАНИЕ И КОСМОС: ГНОСЕОЛОГИЯ КОСМИЗМА

*Эта статья — часть труда по истории отечественной философии науки, подготовляемого в Институте Философии РАН при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (рук. Е.Мамчур).*

Внутри философии космизма разработаны учение о познании и философия науки, которые, к сожалению, до сих пор не нашли освещения в нашей литературе. Причем следует особо подчеркнуть, что здесь были развиты разнообразные варианты гносеологии, зачастую альтернативные друг другу. Задача данной статьи — осмыслить многообразие гносеологических концепций внутри философии космизма, раскрыть их общность и своеобразие каждой из них.

#### 1. Гносеологические идеи К.Э. Циолковского

Гносеологические взгляды Циолковского представляют собой важную часть его философского мировоззрения, его научного творчества. Сам мыслитель считал гносеологию наряду с онтологией и этикой одним из разделов философии космизма. Правда, гносеологические проблемы разрабатывались им в меньшей степени, чем этические или натурфилософские, которым он, как известно, посвятил ряд специальных работ. Но уже сделанные в отечественной литературе (1), (2) попытки осмысления гносеологическо-философских идей Циолковского можно понять полнее и яснее, если рассмотреть их на фоне ведущих гносеологических концепций, выдвинутых в западноевропейской философии начала XX в. Основная линия интерпретации теоретико-познавательных проблем в западноевропейской философии этого времени заключалась в феноменализме, в феноменалистической интерпретации знания. Феноменализм, нашедший свое выражение в махизме, эмпириокритицизме и вообще в неопозитивизме, был связан с крайне узким пониманием задач теории познания. Во-первых, он стремился ограничить гносеологию изучением лишь феноменов сознания, причем последнее сводилось к чувственным данным, к ощущениям, выдававшимся за последнюю реальность и основание знания. Во-вторых, феноменализм отказывался анализировать отношение знания к реальности; сам этот во-



прос объявлялся метафизическим и ненаучным. Тем самым, в третьих, отбрасывались все онтологические проблемы, проводилась линия на деонтологизацию философии, на обособление теории познания в замкнутую область. При таком подходе гносеология толковалась как критика эмпирического опыта, удаление из него метафизических или онтологических рудиментов и поиск правил оперирования исключительно с феноменами сознания. Одним из подобных "правил" явился принцип "экономии мышления", выдвинутый Э.Махом.

Феноменалистская линия в интерпретации гносеологии была встречена в штыки многими русскими естествоиспытателями, в том числе и Циолковским. Развивавшаяся им космическая точка зрения (которую можно назвать философским космизмом) принципиально противостояла феноменализму в теории познания, ибо, кроме всего остального, означала тенденцию к онтологизации философии. Следует отметить, что и в самой западноевропейской философии того времени начинала осознаваться ограниченность феноменализма и предпринимались попытки построить некие онтологические схемы. Это выразилось, например, в формулировке Э.Гуссерлем феноменологического принципа "к самим вещам", в стремлениях создать гносеологию на базе по-новому понятой онтологии. Однако принципиальное отличие от космизма всех подобных вариантов укоренения знания в действительности заключалось в "чисто" социоморфистской трактовке последней. Согласно такой трактовке, иного бытия, кроме социального — не существует. Гипертрофируя и абсолютизируя значение социальной реальности, социоморфизм отвергает самодостаточность и суверенность природы, знания, ценностей, культуры, сводит их к социально-историческим ситуациям и тем самым скатывается к релятивизму. Столь ограниченное понимание действительности, весьма далекое от космической точки зрения, оказалось свойственно и позднему Гуссерлю, увидевшему в "жизненном мире" (т.е. в целостности практических и теоретических установок, не ставших объектом рефлексивного анализа) последнее основание всей человеческой жизни и знания, и экзистенциализму, нашедшему в человеческом существовании последнее бытие, определяющее способы постановки и решения философских проблем. Короче говоря, в интересующий нас период истории западноевропейской философии с критикой феноменалистского солипсизма и деонтологизации философии все больше сопрягался поиск онтологии на путях социального солипсизма.

Внутреннее неприятие такой позиции и полемика с ней пронизывали все творчество Циолковского. Он полагал, что знание не есть нечто сугубо субъективное и не имеющее отношения к реальности. Циолковский всегда подчеркивал онтологическое значение знания, его этическую и космическую ценность, его связь с космической, а не только земной, действительностью. По мнению учено-

го, анализ гносеологических проблем должен быть подчинен космической точке зрения, должен иметь в виду то влияние, которое деятельность человека (вообще общественных разумных существ) оказывает на Космос. "До сих пор,— писал Циолковский,— самые величайшие философы и гуманисты были на земной точке зрения и не заикались даже об интересах космоса... никто не подумал беспокоиться о жителях вселенной вообще" (3, л.33).

Исходная позиция мыслителя принципиально иная: "Счастье, совершенство и могущество космоса — вот цель всякого существа, вот предмет наших стремлений, деятельности и осуществлений" (4, л.2). Космическая ценность знания обусловлена, по Циолковскому, тем, что знание всегда сопряжено с человеческой волей, с активной деятельностью человека. "Один разум без воли — ничто, и одна воля без разума тоже ничто" (5, с.1). В этих словах, по сути, подчеркивается взаимосвязь теоретического знания и практического деяния, науки и практики. И не случайно ученый уделял большое внимание воплощению разума человека в технике, роли техники в освоении природы. Вместе с тем мысль о единстве разума и воли постоянно komponуется у Циолковского с идеей о влиянии общественных разумных существ на Космос, о космическом характере и масштабах их воздействия на окружающий мир. Развивающееся знание, взятое в совокупности с прогрессирующей деятельностью и техникой, выступает как космическая сила, которая все больше преобразует Вселенную в интересах человека. Именно в технической мощи общественных разумных существ, в практическом овладении ими космической природой видит ученый (если говорить на философском языке) онтологический статус знания. В то же время само оно (а равно и человеческая воля) укоренено в природе Космоса, в том, что Циолковский образно называет "волей Вселенной". "Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения — есть только голос вселенной. Все от нее" (5, с.14). В приведенной цитате отчетливо выражена существенная сторона космической точки зрения мыслителя, не противопоставляющей знание и реальность, но, наоборот, оценивающей человеческое знание и деятельность в качестве продолжения "воли Вселенной".

Изложенная позиция Циолковского, особенно — в отношении онтологического статуса знания, отразилась в интерпретации ученым вопроса о возникновении науки и ее взаимосвязях с техникой, материальным производством и т.д. В ряде работ, в частности, в рукописи "Философия знания" (1918), Циолковский проводил мысль о зарождении науки из практических нужд. Научное знание, по его мнению, появляется в более или менее развитом виде с переходом от ремесленно-рутинных форм деятельности к деятельности, оснащенной сложными техническими средствами и требующей обобщенных принципов и методов. Ремесла, писал Циолковский, "...служат основанием или началом технологии, технология же по-



лучает начало от чистого знания или науки" (6, л.15—16). Последняя, таким образом, определяясь состоянием практики, одновременно играет роль важного средства технического прогресса. Нельзя не отметить близости этой концепции марксистскому пониманию вопроса.

В противовес феноменистским конструкциям, Циолковский настаивает и на этическом значении знания, на необходимости взаимопроникновения знания и нравственности, на служении знания добру и счастью. Примечательно, что "Этика" открывается критикой идеализма, который утверждает, будто "...наше представление о мире вполне субъективно и имеет мало общего с истинным строением космоса..." (7, л.5). Опровергая этот тезис, ученый особо останавливается на проблеме этического смысла знания. Взятое в его космической ценности, оно оказывается наполненным нравственным содержанием, поскольку лишь такое знание может не нарушить совершенство Космоса и способствовать преобразованию Вселенной. "Знание сделает нас счастливыми... Только знание может открыть нам глаза, правильно оценить вселенную и указать ее прошедшее и будущее" (8, с.54). Конечно, в нынешних условиях угрозы экологического кризиса и антигуманных тенденций в использовании достижений научно-технического прогресса подобные высказывания представляются чрезмерно оптимистическими. Но этот оптимизм вполне оправдан, тем более, с космической точки зрения. Знание, рассматриваемое с позиций Циолковского, есть не просто инструментально-техницистское средство освоения Космоса, а сам "голос Вселенной", выражение ее совершенства и то, что должно быть направлено на дальнейшее ее совершенствование.

В плане укоренения знания в действительности Циолковский строит также своеобразную онтологию, называемую им атомистическим панпсихизмом. Некоторые философские аспекты атомистики мыслителя уже освещались в литературе (9, с.36—50). Здесь мы хотим подчеркнуть лишь одну сторону дела, а именно связь атомистического панпсихизма с гносеологией, стремление Циолковского увязать таким образом гносеологические и онтологические проблемы.

Как известно, ученый допускал существование неуничтожимого, вечного элемента материи — атома, который обладает способностью к ощущению. Комбинация и взаимодействие этих атомов и есть материя. Атомы могут мигрировать, "блуждать" из одного материального образования в другое, причем не только на Земле, но и во всей Вселенной (поскольку атомам, по Циолковскому, свойственны и бессмертие, и чувствительность, ученый неоднократно именовал их духами). Для мыслителя такой "атом-дух" являлся своего рода базой онтологии и гносеологии, ибо выступал в некоем двуединстве. Будучи материалистом, он вместе с тем нес в себе зачатки духовности. Следовательно, пытаясь решать философскую проблему отношения знания к действительности на путях панпсихи-

ческого атомизма, Циолковский солидаризировался с идеями, например, Дидро о способности ощущения как всеобщем свойстве материи. Вместе с тем ученый подходил к сформулированному В.И. Лениным положению, что в фундаменте самого здания материи можно предполагать наличие способности, сходной с ощущением (15, с.40). Иными словами, основная линия гносеологических взглядов Циолковского при всей их непоследовательности, ограниченности, порой даже наивности, совпадала с основной линией материализма в теории познания. У мыслителя были определенные основания заявлять: "Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи" (10, с.7); "в сущности моя философия — чистейший материализм" (7, л.3).

Против позитивистского феноменализма было направлено и учение Циолковского о значении теоретического знания в науке, о формах истинного знания, о структуре научного знания. Он прямо говорил об узости позитивизма, который придает "...преувеличенное значение опыту и ограниченным человеческим чувствам... (7, л.11). Не соглашаясь с этим, Циолковский подчеркивал громадную важность отвлеченных наук, несводимость научного знания лишь к эмпирическому и прикладному знанию. Ученый понимал пагубную роль позитивистских установок в развитии науки, их ориентированность на упразднение научной теории. Вот почему он решительно критиковал, например, суждения О.Конта о том, будто невозможно и незачем изучать звезды, связывая такой взгляд с общей феноменалистской доктриной. Столь же неприемлемым для Циолковского было отрицательное отношение Л.Н.Толстого к астрономии, биологии и политэкономии "Мы бы не защищали отвлеченных наук,— писал ученый,— если бы не нашлись талантливые, но ограниченные мыслители, отрицающие их пользу для людей" (11, л.10).

Возможности научного познания, согласно К.Э.Циолковскому, принципиально безграничны. "Самое большое умственное могущество возможно для человечества" (28, л.2). "Нет пределов искусству, знанию и могуществу разума. Сейчас эти пределы, конечно, есть, но вообще, в бесконечном течении будущих времен их нет. Точнее — они непрерывно расширяются" (7, л.50). Относительно развития науки он прямо писал: "Ничего не закончено. Все только начато, конца же никогда не будет" (29, с.19). "Мысль о бесконечности знаний, уверенность в будущих открытиях, подавление научного фанатизма необходимо ради дальнейшего развития позитивной науки" (29, с.18—19). "Каждое существо должно жить и думать так, как будто оно всего может добиться рано или поздно" (5, с.1).

Исследуя вопрос о развитии истинного знания, Циолковский выработал довольно верное представление о соотношении относительной и абсолютной истины. Ученый исходил из того, что прогресс науки протекает через смену одних условных, временных, относительных истин другими, более полными, точными и т.д.



"Настоящей (абсолютной) истины нет, потому что она основывается на полном познании космоса. Но такого полного познания нет и никогда не будет. Наука, которая дает знание, непрерывно идет вперед, отвергает или утверждает старое и находит новое. Каждое столетие меняет науку. Не отвергает, а именно изменяет более или менее ее содержание, вычеркивая одно и прибавляя другое. Конца этому не будет..." (12, л.2). Несмотря на нечеткость формулировок, из этого высказывания (как и ряда других, аналогичных ему) видно, что Циолковский отнюдь не склонялся к абсолютному релятивизму и признавал существование абсолютной истины, выраженной прежде всего в религии — в христианстве.

Весьма интересны попытки мыслителя классифицировать знание (в том числе — научное знание). Сам подход Циолковского к решению этой задачи (не говоря уже о результатах) являлся антипозитивистским.

Так, в одной из рукописей (13) учёный вычленяет следующие 10 подразделений знания:

- 1) знание непосредственное;
- 2) знание теоретическое, поддающееся прямой или косвенной проверке;
- 3) знание теоретическое, которое проверить пока нельзя;
- 4) "знания несомненные и точные, но проверить их непосредственно наши чувства не приспособлены" (13, л.5). (В качестве примера Циолковский приводит знания о массе атомов и их расположении в молекулах);
- 5) знания вероятные или приблизительные, поддающиеся проверке (таковы, по мнению ученого, статистические данные);
- 6) знания вероятные или приблизительные, которые пока проверить невозможно;
- 7) "знание несомненное, но проверить и утвердить его совсем невозможно" (13, л.5). К нему Циолковский относит, например, мысль о бесконечности Вселенной;
- 8) знание фактическое, но противоречащее другому фактическому знанию (отличая этот вид знания от обмана чувств, ученый усматривает в нем доказательство неполноты существующих научных сведений и один из путей дальнейшего развития науки);
- 9) предположения или гипотезы, которые "...с развитием знаний или отвергаются, заменяясь другими гипотезами, или становятся более вероятными, даже утверждаются, как несомненные научные истины" (13, л.6);
- 10) народные предания, суеверия, предрассудки, мифы, большинство исторических сведений.

Из этого перечня явствует, что Циолковский не сводил все знание только к научному знанию (сам ученый считал входящими в последнее лишь первые восемь подразделений). Вместе с тем он не ограничивал науку сугубо эмпирическими данными, которые, ко-

нечно, нужны и важны, но не являются единственным звеном в научном целом: Циолковский понимал, что имеются разные уровни и формы научного знания, что само оно различно по степени достоверности и истинности и что было бы принципиально неверным исключать из науки все это многообразие ради узко понятых гносеологических принципов, как делали позитивисты.

Ученый предполагал и иные классификации научного знания, скажем, вычленив фундаментальные и прикладные науки. К фундаментальным он причислял математику, геометрию, механику, физику, радиологию, биологию и психологию. Все остальные науки рассматривались им как прикладные, поскольку они "...рождаются от приложения нескольких наук к изучению какого-нибудь предмета" (6, л.19—19об.). В этой связи ученый развертывал классификацию прикладных наук, подчеркивал их связь с технологией. К таким наукам он относил: 1) технические науки, 2) науки о Земле, 3) науки о небесах, или астрономию, 4) науки о человеке, 5) науки об устройстве общества (14, л.6). Разумеется, приведенные классификационные схемы несовершенны; в частности, здесь во многом неясны основания классификационных делений. Но важно отметить, что и в данном случае Циолковский так или иначе учитывает сложность структуры научного знания, фиксирует различные его уровни и формы, исходит из несводимости научного знания к чисто эмпирическому знанию. Подобная позиция в общем несовместима с позициями феноменализма.

К.Э.Циолковский разделяет внутренние и внешние условия научного творчества. К первым он относит состояние восторженности, вдохновения, увлеченности и сосредоточенности. «Говорят еще про "муки творчества"». Что же это за муки и каково их происхождение? Творчество требует сосредоточения на определенной группе идей. Остальные должны быть забыты. Поэтому чем уже пределы нашего творчества, чем они отвлеченнее, чем дальше от обыденной жизни — тем сильнее муки этого процесса, хотя, с другой стороны, они вознаграждаются отчасти усиленной деятельностью частной группы мыслей. Наоборот, чем ближе к Земле, чем большую сумму обыденных мыслей захватывает, тем "муки" слабее и даже, во многих случаях, превращаются в радостное чувство» (17, с.10). Он указывает на позитивную силу страданий, которые могут инспирировать, побудить человека к творчеству.

В рукописи "В каком порядке происходит открытие или изобретение" К.Э.Циолковский вычленил ряд этапов научного открытия, распределенных между различными типами ученых. "В открытии нередко участвует несколько человек. Прежде чем получить окончательную форму, оно питается такими предшественниками:

1. Фантазер, возбуждающий мысль и желание осуществить ее. Таковы талантливые сказочники без всякого образования и с образованием.



2. То же, но с более умеренной фантазией. Примеры: Жюль Верн, Уэльс, Эдгар По, Фламмарин.

3. Даровитый мыслитель, независимо от своего образования.

4. Составитель планов и рисунков.

5. Моделисты.

6. Первые неудачные исполнители.

7. Осуществление" (18, л.2).

К.Э.Циолковский приходит к мысли о возможности объединения всех этих этапов в творческом труде одной личности, но отдает предпочтение он коллективному творчеству. "Иногда одно лицо проходит несколько этапов и даже — все. Но такое явление не часто. Все эти выдающиеся люди не соединены ни временем, ни местом. Для успешного хода изобретений и открытий хорошо бы их соединить для коллективной работы. Ведь все таланты, необходимые для открытия, так редко соединяются в одном человеке!" (18, л.2).

В работе "Двигатели прогресса" К.Э.Циолковский дает несколько иную типологию выдающихся лиц. "Двигатели прогресса— это люди, ведущие все человечество и все живое к счастью, радости и познанию" (20, с.12). На первое место он ставит общественных деятелей, ведущих "все человечество к счастью", "организующих человечество в одно целое" (20, с.12). Далее по типологии К.Э.Циолковского следуют:

"2) Изобретатели машин, которые улучшают производимые продукты, сокращают работу и делают ее более легкой...

3) Изобретатели машин, которые улучшают силы природы, например, механическую силу, химическую и т.п. Эти силы могут увеличить механическое могущество человека в тысячи раз.

4) ...люди, указывающие на способы усиленного размножения и улучшения человеческой природы.

5) ...люди, открывающие законы природы, раскрывающие тайны вселенной, свойства материи. Объясняющие космос, как сложный автомат, производящий свое совершенство.

6) ...люди, восприимчивые к великим открытиям, сделанным другими, усваивающие их и распространяющие их в массе" (20, с.12).

Учеными К.Э.Циолковский называет лишь последнюю категорию, отличающуюся и от изобретателей, и от мудрецов. В первых пяти категориях выдающихся лиц есть ученые "с небольшим образованием или вовсе без него (Гершель, Уатт, Морзе, Грам, Фарадей). Они были часто плохими учениками..., но отличались самодеятельностью, огромной активностью, творческими способностями, которые и помешали им быть хорошими учениками... Помимо этого, их восприимчивость (т.е. подражательность, память) вообще нужно признать более слабой, чем ученых" (20, с.13).

К.Э.Циолковский уделял много внимания психологическим особенностям гения, отношению к нему со стороны других ученых. Этой проблеме посвящены такие его рукописи как "Гений среди лю-

дей", "Горе и гений", "Судьба мыслителей" и др. Его интересуют в гениальной личности и биологические, и социально-психологические аспекты. "Хотя закон наследственности и существует, хотя он и неопровержим, но есть и другие законы, пренебрегать которыми нельзя. По первому закону только даровитая, необыкновенная семья может дать необычное. И это верно относительно рода, хотя могут быть и исключения (мутации). Т.е. я хочу сказать, что род, дававший изредка знаменитых людей, продолжает их давать порою, хотя часто иссякает, благодаря неразумным или неудачным бракам. Например, предок Чарльза Дарвина (Эразм) и сын его (Джон) были людьми выдающимися" (19, л.37—38).

Кроме наследственных факторов "гений развивается и под давлением жизненных условий, часто непонятных и как бы отрицательных. Так сиротство, нищета, презрение людей за какой-нибудь физический недостаток и т.д. возбуждают силы, мысль и деятельность" (19, л.38).

К.Э.Циолковского интересуют психологические аспекты творчества. Он отмечает нередкую односторонность развития гения: "Таланты и гении большей частью бывают односторонними: одни их способности развиваются за счет умаления других. В жизни они иногда слабее и ограниченнее других... Кроме обыденных недостатков, свойственных всем людям, гении в силу своего сосредоточения и своего таланта, имеют еще специальные недостатки" (19, л.58—59).

Выделяя различные уровни социального окружения ученого — семью, земляков и специалистов, близких ему, К.Э.Циолковский считает, что все они не понимают и не могут понять таланта мыслителя. Дело в том, что они судят по внешним успехам, которые "сначала бывают очень сомнительны и даже отрицательны", поэтому, по его словам, "семья тормозит истинного гения" (19, л.39). Непонимание со стороны окружающих позволяет ученому сосредоточиться на интересующих его проблемах: "Отрицательное отношение со стороны окружающих заставляет новатора замыкаться в самом себе. Следующая его гениальная идея уже не высказывается никому. Он размышляет уединенно. Мир необычных идей в нем растет, усиливается, приводит его в восторг, дает ему жизнь, утешение, радость, поддержку в житейских печалях. Чем больше проходит времени, тем обширнее воображаемый мир гения, тем больше растет его отчуждение от человечества... Отчуждение это причиняет ему страдание, он счастлив наедине и печален среди людей. Он напрягает мысль, чтобы снова приблизиться к людям, сойтись с ними. Он придумывает что-нибудь легкое, доступное им, он спускается к их уровню развития" (19, л.43—44).

По словам К.Э.Циолковского, гений чаще всего не принадлежит к корпорации специалистов: "Нет большего заблуждения, как думать, что гении и мыслители, двигающие науку и прогресс, выходят из дипломированных ученых и специалистов своего дела" (19,



он приводит имена Леонардо да Винчи, др. Для ученых специалистов в какой-то характерны косность и авторитарность мышления, враждебной, убивающей беспощадно все новое. Ньютона лежала много лет в архиве Королевского общества... Дарвин — отвергнут... Мысль судьбой великих, осуждаем наших предков, казнивших Лавуазье, сжегших Д.Бруно, Галилея и т.д." (20, с.15—16).

Исторической судьбы гения нетрудно увидеть от К.Э. Циолковского, долгое время не признаваемого учеными. "Отсылать рукописи на суд не соглашусь. Мне нужен суд народа. Трудности и будут отвергнуты или просто проигнорированы, хотя бы и ученые, как показывает история творческих работ. Только по издательству, спустя немало времени, отыщутся в архивы, которые и сделают им справедливую оценку. И на это уходят века и даже тысячелетия во многих областях знания, между прочим, астрономия: кто может во всем свете быть тут судьей? Мы опередили современников. Спасите же нас. Зачем повторять жестокие заблуждения, предрассудки и изобретений" (21, с.V-VI). По словам Циолковского, "чуть ли не все шло вследствие этого черепашьим шагом со стороны, "гений опережает все науки и все техники, как мы, простые смертные и теперь не успеваем за ним" (л.105), а, с другой, гений не встречает поддержки со стороны населения, дело его жизни нередко становится жертвой народного творческого провала. Это страшное бедствие..." (20, с.14). Циолковский ставит перед собой цель — "разобрать причины явления, устранить их и быть самим на страже от исторических ошибок" (20, с.16). "Зачем повторять жестокие заблуждения, предрассудки и изобретений, описанные в истории открытий и изобретений, пользоваться этими уроками и не распинаться о них" (л.106). Важнейшее условие устранения помех — это поддержка. Циолковский видит в создании такого общества, при котором не могли бы скрываться и развиваться таланты (с.20). В ряде своих опубликованных работ Циолковский характеризует систему оценки и поддержки творчества. По его мнению, "современные формы организации науки не позволяют адекватно и притом своевременно оценивать научные достижения. Необходимы академии, комиссии, которые бы поддерживали и поддержи-

вают знание. Но они не могут быть ступню им и современности. Властно суду корпорации, а не суду человечества, а не суду науки, а не суду оригинальности" (23, л.6). В связи с этим Циолковский предлагает институт публикации: "Если мы не будем поддерживать науку, не будем идти вперед, то К.Э. Циолковского и его идеи, изменения в жизни человечества, концепцию, философию, "Социология. Общественная жизнь человечества" (24, л.1).

Оптимистическое объяснение развития техники. При этом Циолковский рассуждает о совершенствовании человеческого процесса, о том, что в ракетной технике, в космическом предположении, которые он рассматривает в проекте "посещение планет"

К.Э. Циолковский рассуждает о возможности полезности его исходной позиции. Его исходная позиция — только потому, что он обосновывает подход к изобретениям, прохождение технических средств, и затраты больших денег. В начале это как будто упрямство, для будущего, для следующих поколений, для смертных источников энергии" (20, с.15). Он предлагает выгоду от некоторых изобретений (цена мысли), на экономия от внедрения лишнего миллиарда от использования патентов. При этом он пытается оценить технические нововведения всех выгоды, для теории и т.д. Он верит, что можно измерять не умеренность, а стоимость мыслей, по

вают знание. Но они могут судить только о том, что ниже их, доступно им и современной науке" (23, л.6). Творчество гения не подвластно суду корпорации профессиональных ученых. "Тут нужен суд человечества, а чтобы он мог осуществиться, совершиться, нужно дать голос оригинальному мыслителю. Надо печатать его труды" (23, л.6). В связи с этим он набрасывает проект перестройки института публикаций, обеспечения большей свободы слова и мысли: "Если мы не будем свободно высказывать новые мысли, то и наука не будет идти вперед" (23, л.4). Иными словами, учение К.Э.Циолковского о познании и науке предполагает существенные изменения в жизни общества, в отношении к ученым, социологическую концепцию, которую он развертывает в ряде рукописей "Социология. Общественный строй" (1918), "Общественная организация человечества" (1928), "Идеальный строй жизни" (1917) и др.

Оптимистический взгляд К.Э.Циолковского на будущее человечества объяснялся уверенностью во все возрастающих возможностях техники. При этом необходимо отметить, что прогресс техники и совершенствование человека рассматривались им как два параллельных процесса, предполагающие друг друга. Следует отметить, что в ракетной технике Циолковский видел средство осуществления космического предназначения человека и путь реализации тех идеалов, которые он развил в "космической философии" и социологическом проекте "поселений будущего".

К.Э.Циолковский ставит вопрос о количественном измерении возможностей полезности тех или иных открытий и изобретений. Его исходная позиция состоит в том, что "нельзя отрицать знание только потому, что оно сейчас бесполезно людям" (7, л.14). Он обосновывает подход, согласно которому реализация открытий и изобретений проходит ряд этапов, требует времени и затраты экономических средств. "Всякое изобретение требует громадных усилий и затраты больших денежных средств для своего исполнения. Сначала это как будто убыточно, но потом изобретение окупается, и в будущем, для следующих поколений, становится неувядаемым бессмертным источником блага (например, книгопечатание, двигатели)" (20, с.15). Он пытается определить суммарную экономическую выгоду от некоторых технических изобретений. В статье "Воображение (цена мысли)", написанной в 1920 г., он считает, что ежегодная экономия от внедрения Гутенбергом печатного станка достигает 200 с лишним миллиардов рублей — золотом, а ежегодный чистый доход от использования паровой машины — 1125 миллиардов (11, л.6). При этом он пытается определить и "нематериальные последствия" технических нововведений, ставя вопрос о необходимости определения всех выгод, даваемых новой научной идеей, гипотезой, теорией и т.д. Он верно замечает, что "и сейчас еще множество величин измерять не умеют. Например, — полезные качества человека, стоимость мыслей, поступков. В этом великое несчастье для об-



щества" (17, с.3). "Один человек, даже при грубой и далеко не полной оценке, может дать в биллионы раз больше другого, тоже очень полезного и почтенного труженика. Изобретатели паровой машины, ветряной и водяной мельницы заставили работать природу на пользу человека, результатом чего явились неисчислимы и неоспоримые выгоды, в виде, например, целых гор жизненных продуктов" (24, с.1—2). Говоря о критериях экономической оценки, К.Э.Циолковский не противопоставляет чистое и прикладное знание по их практической значимости. "Деятельность людей чистой науки также сводится, в конце концов, к получению человечеством материальных выгод — если не сейчас, то через тысячу, через миллионы лет" (11, л.9). Проблема количественного определения и оценки изобретений опять-таки связывается К.Э.Циолковским с его критикой существовавших ранее форм организации науки, с его проектами перестройки форм социального функционирования науки и общественной жизни в целом. Прогресс науки и техники К.Э.Циолковский связывает с прогрессивными формами социальной организации человечества. Имея в виду высокоразвитые цивилизации, он писал: "Их техническое могущество, в связи с их общественной организацией, сделало их владыками мира" (5, с.16).

К.Э.Циолковский подчеркивал, что в процессе развития науки "постоянно отвергаются старые гипотезы и совершенствуется наука" (20, с.18). Развитие науки бесконечно — такова его позиция, которую он отстаивает на протяжении всей своей жизни. "Изучение вселенной начато, но, конечно, никогда не будет закончено. Наше знание капля, а познание — океан" (30, с.3).

После Октябрьской революции труды К.Э.Циолковского получают всенародное признание и дальнейшее развитие специалистами ракетно-космической техники. Уже в 1924 г. в Москве при Военно-научном обществе Академии Воздушного флота была организована Секция межпланетных сообщений, вскоре реорганизованная в Общество изучения межпланетных сообщений. К.Э.Циолковский был избран его почетным членом. В 1927 г. создается первая государственная организация в области ракетной техники — Газодинамическая лаборатория (ГДЛ), к 30-м годам — Московская и Ленинградская группы по изучению ракетного движения (ГИРД), объединенные в конце 1953 г. в первый в мире Реактивный научно-исследовательский институт (РНИИ). К.Э.Циолковский принимал участие в составлении программ работ РНИИ. В архиве АН СССР сохранилась эта программа, датированная 15 февраля 1934 г. Основатель космонавтики был избран почетным членом технического совета института.

12 мая 1935 г. ученый прислал письмо в стратосферный комитет Авиавнито, которое хорошо передает чувства, охватившие К.Э.Циолковского: "Всею душою приветствую это великое начинание — первый практический камень моей Родины по овладению

межпланетных пространств реактивными приборами. Сильно поднялось мое самочувствие, когда я увидел, как мои продолжатели скромно и незаметно ведут крупную и вместе с тем очень сложную техническую работу. Нет более новой и трудной техники в мире, чем дело реактивного движения!.. Только моя пролетарская великая страна, только моя Родина может поддерживать и воспитывать людей, которые так смело ведут новое человечество к счастью и радости!"

13 сентября 1935 г. — за шесть дней до своей смерти — К.Э.Циолковский посылает письмо в ЦК КПСС: "Все свои труды по авиации, ракетоплаванию и межпланетным сообщениям передаю партии большевиков и Советской власти — подлинным руководителям прогресса человеческой культуры. Уверен, что они успешно закончат эти труды" (26). Правда, неизвестно, писал ли это письмо сам Циолковский, или писал его кто-то другой. Но одно несомненно: в конце своей жизни он получил признание, отнюдь не всенародное, отнюдь не полное (ведь до сих пор не изданы его философские, религиозные, социологические труды).

## **2. Философия науки как проективный компонент философии действия: В.Муравьев**

Валерьян Николаевич Муравьев (1885—1932) — один из авторов запрещенного цензурой и рассыпанного сборника "Из глубины" (1918), изданного в конце концов за границей, ставшего первым исследованием трагических уроков социалистической революции, первым предупреждением о кровавых последствиях утопического мышления для культуры России. Сам В.Н. Муравьев был арестован по делу так называемого тактического московского центра, приговорен к расстрелу. К счастью, эта высшая мера классовой защиты была заменена, и в 1922 г. он вышел из тюрьмы, позднее работал в советских учреждениях, в частности, в Центральном Институте труда, созданном А.Гастевым. В 1924 г. он выпускает книгу "Овладение временем как основная задача организации труда", в которой стремится соединить установки Н.Ф.Федорова на "общее дело" перестройки всего космоса и преобразования мира с идеями реорганизации труда, с социально-организационной практикой, широко разворачивавшейся в послереволюционной России. "...В предлагаемом исследовании красной нитью проходит стремление сочетать индивидуально-кабинетный опыт исследователя с опытом коллективно-организационным, как в смысле образования человеческих групп и управления ими, так и в смысле рационализации приемов работы таких групп" (31, с.7). Он исходит из того, что время — характеристика движения или изменения. Движение или изменение являются выражением множественности. "Все изменения



в мире, изучаемые наукой, являются функцией той или иной множественности элементов. Изменения группировок элементов влекут за собой, в виде следствий, изменения мира, воспринимаемые нами как стихии движения и жизни и в последнем итоге как время" (31, с.13). Культура рассматривается им как овладение временем. Культурное творчество является одним из вариантов творчества самой природы. Культурное творчество — это "космическая категория, приложимая ко всякого рода деятельности во всей вселенной", коль скоро в мир вносятся изменения. Поэтому Муравьев считает возможным говорить о творческом труде электрона, клетки, небесных светил и, наконец, человека. Творчество человека — это творчество культуры. Оно находит свое выражение в создании ценностей, длительность которых превышает локальность исторического времени и смысл которых в сопротивлении разъедающей силе времени. Тем самым культурное творчество связано с овладением временем, представляет собой времяобразующую деятельность.

В культуре он выделяет две формы — реальную и символическую. Творчество реальной культуры — это творчество реальных достижений, сопротивляющихся времени, осуществление в жизни существующих культурных образцов. Этот вид культурного творчества находит свое воплощение в трех областях:

1) в созидании жизни или сотворении новых живых существ, или воскрешении старых — это область генетики;

2) в изменении отношений между людьми и соответствующих изменений личности — это область политики и этики;

3) изменении мира в виде преобразования материальных вещей — это область производства и общественной организации в экономике (31, с.19). Символическая культура — это творчество проективное, создание различного рода проектов, рождающихся в сознании людей и служащих необходимым условием преодоления времени. Символическая культура представлена прежде всего в знании — в философии и науке, которые определяются Муравьевым как живые, развивающиеся своды формул и символов, объединяемых в системы в виде законов или в виде проектов, а также в искусстве, которое играет первостепенную роль в направлении и оформлении реальных образований культуры.

В любом действии сочетаются эти два вида культурного творчества, символическая и реальная деятельность. Так, материальное производство, будучи производством вещей по определенному символическому образцу, является, с одной стороны, воплощением формы этой модели в вещах, а с другой стороны, осуществляясь благодаря технике, реализуется в соответствии с определенными правилами приложения проектов в действительности, т.е. в соответствии с технологией.

В наши дни существует разрыв между реальной и символической формами культуры, разобщенность между ними. Это приво-

дит к тому, что символические формы культурного творчества все более и более замыкаются внутри себя, остаются только проектами и утрачивают какое-либо реальное значение: "Философия превращается в исключительно чистое знание, наука — в чистую науку, искусство — в чистое искусство" (31, с.22). Наука замыкается либо в чистом теоретизировании, либо в экспериментировании. "В современной науке торжествует дух определения способа действия, но не самого действия. Наука создает великолепные экспериментальные опыты, совершает множество поучительных испытаний. При этом, однако, забывается, что все это лишь подготовка к делу, а не самое дело... Вследствие этого наука не может реально преобразовать мир, прежде всего, потому, что ученые не ставят ей этой цели, не ставят ей вообще никакой деятельной цели" (31, с.23). Творчество в современном обществе хаотично и иррационально. Нарушена иерархия систем, ответственных за творчество, в обществе отсутствуют согласованность и единство тех групп, которые осуществляют творчество как реальной, так и символической культуры. Необходимо достичь систематического объединения, организованного расширения и согласования многообразия тех групп, которые осуществляют творчество и преобразование мира. Это и позволит каждому ученому и группе ученых осмыслить тот единый живой смысл, который выступает в качестве цели научно-познавательной деятельности вообще и каждого акта познания. "...Для устранения таких губительных явлений надо приступить к такому культурному деланию, в котором сочетались бы символическая и реальная деятельность отдельных людей и человеческих групп. Только этим путем возможно созидание таких ценностей, которые будут иметь действительную осмысленную жизнь и тем самым будут утверждать свою длительность против случайного времени, ныне торжествующего в мире" (31, с.28).

Связывая время с выражением изменения и движения, а изменение и движение — с функцией множественности, Муравьев развертывает философскую концепцию времени, основанную на понятиях "множественность", "элементы", "отношения между элементами". Для него неприемлемы ни гераклитовская абсолютизация изменчивости мира, ни парменидовская абсолютизация устойчивости. Указывая на парадоксы теории множеств Г.Кантора и Дедекинда, Муравьев развертывает то, что он сам называет диалектическим учением о единстве многообразия и многообразия в единстве. Согласно его взгляду, "каждая вещь связана со всем миром и постольку является как бы особым выражением или именем совокупности всех других вещей. Каждая вещь все время творит все вещи и вместе с тем творима ими" (31, с.39). Этот подход позволяет преодолеть парадоксы теории множеств, коль скоро "каждый элемент есть все элементы или множество всех вещей. Любая вещь есть множество всех вещей" (31, с.40). С этой позиции необходимо диалектиче-



ское построение учения о множественности, которое избежит как плюралистического утверждения множественности, не обладающего каким-либо единством, так и односторонней фиксации единства, не допускающего множественности элементов и их взаимоотношений.

Тем самым теория множественности оказывается теорией систем разного уровня. Среди действующих систем он особо выделяет сознательные системы. Основная задача познания заключается в том, чтобы постичь комбинации элементов. "Если знать ряд прошлых комбинаций и настоящую комбинацию, т.е. как находились и как находятся элементы множества по отношению друг к другу, и иметь возможность видоизменять эти отношения — можно создать любую новую комбинацию или возобновить любую из бывших" (31, с.44). Научное знание отнюдь не предполагает полного знания всех ее элементов и их взаимоотношений, а лишь "некоторых ее внутренних законов, объединяющих деятельность тех или других подчиненных внутренних систем" (31, с.45): Муравьев анализирует процесс расширения действующих систем, множественность в субъекте и объекте действия и процесс согласования деятельности всех элементов действующей системы. Причем этот анализ осуществляется им с четко фиксированной позиции: "Нам нужно постоянство в изменении, не единое только, но единое во множестве. Нам нужно пребывание ради изменения, единство ради множества, объединение ради особенности" (41, с.49).

Обращая внимание на особенности сознательных систем, Муравьев подчеркивает, что сознательность выступает здесь как характеристика автономных элементов. Тем самым он видит в сознательности действующей системы важнейшую характеристику обособления систем, их автономизации. Сознание оказывается тем элементом, который существенно трансформирует действующие системы, превращает их в автономные субъекты действия: "Значение мысли в том, что она создает момент осознания себя отдельным актом и тем самым создает субъектность обособленного действия" (31, с.54).

Любая действующая система, включаясь в общий мировой поток природных процессов, осуществляет как бы каталитическое действие на направленность природных сил. Муравьев сравнивает деятельность такого рода катализаторов природных процессов с действием ферментов или энзим, совершающих ничтожным движением громадные превращения (31, с.45). Сознательные действующие системы выполняют не только роль катализаторов природных процессов, но и трансформаторов, в которых происходит и накопление энергии, и превращение ее в новые формы энергии, действующей по новым и все более дифференцирующимся направлениям.

Муравьев предлагает построить некую лестницу субъектности действия, на каждой из ступеней которой субъект будет обладать своим горизонтом и масштабом разума. Эта лестница субъектности и горизонтов разумности должна строиться не только на основе

обособляющей функции сознания, его индивидуализирующей роли, но и с учетом его интегративной функции. Сознание, создавая единство, объединяя элементы множества, "собирает энергию отдельных элементов, соборует их вместе" (31, с.55), вбирает в себя доступные ему объекты и претворяет эти объекты в субъекты действия. Тем самым вещи из чуждых сознанию превращаются в элементы сознательной действующей системы. Строя проект такого рода объединения, разум служит орудием взаимных превращений и указывает путь теоретического синтеза.

Функция сознания состоит прежде всего в установлении согласия внутри системы. Конечно, "каждый член системы есть для другого члена системы объект его действия, оставаясь при этом самостоятельным деятелем. Согласие превращает все такие объекты отдельных действий в субъектов нового, единого действия" (31, с.59). Именно коллективное действие, не исключающее, а предполагающее как множественность, так и единство действия, оказывается наиболее могущественным действием и обеспечивает овладение временем. Поэтому лестница разумности действующих систем тождественна, согласно Муравьеву, лестнице тех коллективов или социальных групп, которые осуществляют познание. Эти коллективности основаны на добровольном участии в общем действии, на свободном союзе людей, превращающим их в единого субъекта действия. "...Действительная победа над временем и рознью может быть достигнута только всеобщностью усилий, общим делом" (31, с.61).

Завершением этой лестницы сознательности и разумности действующих систем, лестницы овладения временем является полное и совершенное творение человеком и времени, и прошлого. "Можно представить себе систему, переживающую такой внутренний переворот в результате овладения ею своим внутренним временем. Во времени происходит преодоление времени. В каждой связи событий наступает перелом в виде внезапной возможности обращения такой связи. Все события перестают быть навязываемы извне для каждого члена системы, волею других членов, но превращаются в его собственное создание. Будущее оказывается во власти всех участников системы, поскольку они действуют совместно и в согласии. Прошрое воскрешается путем повторения прошлых комбинаций... Элементы системы доходят до состояния наибольшего объединения и согласия в общем деле и тогда оказывается, что жизнь их есть не что иное, как самотворение или произведение собственного их действия, совместно с действием других существ, участвующих в системе" (31, с.65).

Процесс овладения временем начинается с овладения внутренним временем каждой системы. Затем он все более и более расширяется, захватывая другие системы и предполагая построение большей или высшей системы. Если домыслить эту цепь или лестницу до конца, то можно предположить существование суперсистемы —



мира: "В мировом масштабе это означало бы овладение всем временем мира, такая космическая революция, при которой союз всех живых существ стал бы всемогущим" (31, с.67). Муравьев по сути дела выдвигает проект общего дела, объединения усилий всех живых существ ради овладения миром и тем самым ради овладения временем — прошлым, настоящим и будущим. "Можно мыслить себе свершение времени как задачу, в виде всеобщего воскресительного дела или мировой реформы, совершаемой волею живых существ и имеющей целью преобразование мира и взаимотворение" (31, с.67). Человек становится Творцом всего Космоса, творцом времени. Он может победить прошлое, воскресить всех умерших и подчинить своей воле будущее. Для этого человек должен быть объединен в социальные группы. Если современная философия и наука предпочитают говорить об индивидуальном действии человека и не считаются с деятельностью конкретных социальных групп, то философия космизма, развиваемая Муравьевым, исходит из того, что "нет ни одного поступка человеческого и ни одного опыта, который не был бы связан преемственно и причинно с деятельностью" социально-исторических групп (31, с.69). По словам Муравьева, "каждый времяобразующий акт сознательных существ есть всегда вместе с тем акт социальный и культурно-исторический" (31, с.70). Каждый индивидуальный акт мыслится Муравьевым как акт, расширяющийся в двух направлениях — в сторону прошлого и в сторону будущего. Это означает, что каждый индивидуальный акт обосновывается или своей преемственной, причинной связью с прошлыми действиями, или проектами будущего. Тем самым каждый индивидуальный акт по своей сути является коллективным и космическим, поскольку в его реторту вовлекаются все многообразные связи с прошлыми действиями людей и вся причинная связь мировых явлений: "каждое действие, каков ни есть его субъект, связывается с всеобщим действием мира через действие субъектов посредствующих актов" (31, с.72).

Внутри каждой культуры Муравьев выделяет основополагающий акт. Этот основополагающий акт всегда целостен, выражает всю целостность культуры и не представлен в каком-то одностороннем акте творчества культуры. "Он всегда есть одновременно и мысль, и действие, охватывая все стороны человеческой и космической жизни. Отличительная черта такого исторического акта есть не только его проникновение в прошлое и его предвидение будущего, но стремление охватить все стороны жизни" (31, с.73). Такова, по мнению Муравьева, деятельность любых реформаторов в истории. Структура исторического, основополагающего акта характеризуется им в трех чертах: 1) "необходимая субъективность или единственность такого акта, вкорененность его в деятельность индивида", 2) "всемирность такого акта", 3) "коллективность такого акта,

т.е. постоянное реальное участие индивида во все расширяющемся круге действия различных включающих его коллективов" (31, с.74).

Между личностью и космосом существует многообразие социально исторических групп, опосредствующих их деятельность. Эти социально-исторические коллективы оказываются субъектами тех или иных культурных актов. "История есть цепь коллективных действий" (31, с.76). Для Муравьева неприемлемы ни позиция, сводящая все культурное творчество к деятельности творческих личностей, ни точка зрения, которая исходит из существования лишь коллективного сознания, не имеющего индивидуации. Он критикует и ту, и другую позиции, подчеркивая, что в первом случае происходит обособление личности, а во втором случае — ее поглощение целым. Необходимо понять единство личности и коллектива, понять каждого индивидуального творца как выразителя целого, а все целое, или коллектив, как единство многообразия.

Именно коллективность общего дела позволит, по словам Муравьева, осуществить преобразование мира. Муравьев рисует картину нарастающего освоения человеком всей природы и всего космоса. "С развитием метеорологии можно ожидать со временем полного овладения погодой и регуляцию ее по желанию... Можно предвидеть наступление момента, когда земля со всеми ее стихиями будет в самом деле принадлежать людям и видоизменяться ими согласно их рациональным планам. Идя дальше, можно мечтать... о полном овладении силами мирового тяготения, о таком регулировании движения земли, которое превратит ее в послушный космический корабль. Тогда люди будут пилотами не только пароходов и аэропланов, но лоцманами земли — землеводами... Люди овладеют не только землею, но всею солнечной системою, станут факторами космического преобразования" (31, с.79).

В этих словах Муравьева нетрудно увидеть созвучие, а порою и просто повторение идей Н.Ф.Федорова о регуляции человеком космических сил, о превращении им земли — обиталища человечества — в управляемый разумом и волей человека космический корабль во Вселенной. Муравьев продолжает ту линию оптимистической веры в преобразующую, космическую миссию науки и человеческого разума, которая была начата Н.Ф.Федоровым. Он связывает с космическим преображением не только возможное биологическое, физиологическое и даже физическое изменение природы обитателей планеты Земля, но и возможный переход от истории земной к истории солнечной и затем и космической, где достигается полное овладение временем.

Каждый основополагающий акт культурного творчества, не распадающийся на символическое и реальное действие, а воплощающий в себе всю целостность творчества, выполняет в истории культуры аксиологическую роль — он является критерием оценки любого акта, анализа смысла любого исторического акта твор-



чества культуры. Такого рода оценка предполагает прежде всего построение иерархии целей и ценностей так, чтобы цели и средства той или иной деятельности были осмыслены с позиции более широкой системы действия. Например, инженер строит проект моста. Для него важно построить мост с определенной провозоспособностью, и для расчета его он использует все доступные для него средства. Однако для него несущественны целый ряд аспектов, важных, например, для экономиста — развитие хозяйства этой области, государственная поддержка этого развития и т.д. Иными словами он отвлекается от целого ряда важных социальных характеристик. Более глубокий и максимально объективный смысл его проективная деятельность получит тогда, когда она будет вплетена в более широкий контекст, если будет рассмотрена в масштабе и с точки зрения более объемлющего и системного акта действия. Он должен понять смысл своей проективной деятельности, исходя из смысла всей цепи культурных актов и их значения для всей культуры. Ведь "тот акт сильнее и действительнее, который имеет наиболее широкий базис и наиболее широкий контекст" (31, с.84). И лишь в том случае, если деятель начинает видеть связь своего исторически культурного акта со всей историей данной культурной эпохи и даже с существованием космоса, если он осознает культурный смысл своего частичного действия, он может понять и одновременно понять и направить его космическое предназначение.

Важнейший путь постижения целостного смысла частичной деятельности, на которую распалось культурное творчество в эпоху разделения труда, Муравьев видит в организации символической культуры, в согласовании ее культурных форм. Эта организация осуществляется тремя путями: 1) благодаря признанию единой цели всего общего дела, которую Муравьев усматривает в овладении временем, 2) в признании метода этого преобразования — организация множественности, 3) в переходе от творчества символов и формул, оторванных от реальной культуры, к творчеству реальному, к реальному воплощению символической культуры в жизни человека.

Подчеркивая опасность рационализации, насилующей естественные процессы и разрушающей органический характер всякого развития, он проводит мысль о том, что расширение системности действия, вовлечение в деятельность по преобразованию мира все больших и больших социальных групп приводит к тому, что это движение охватывает все человечество, становится организованным общим делом, движущим мир в сторону совершенства и могущества и преобразующим окружающее силою человеческого сознания и разума (31, с.87). Тем самым деятельность обретает космический характер; она подчинена единой цели — целостному преобразованию и обновлению мира — и осуществляется единым человечеством.

Философия действия мыслится Муравьевым как фундаментальная для современной культуры. В ее составе важнейшим компонентом оказывается философия знания, рассматривающая способы рационализации и организации знания вообще и научного, в частности. "Философия действия исходит из основного положения, что всякая теория есть прежде всего теория того акта, из которого она возникает" (31, с.89). Тем самым теория рассматривается не как самодовлеющая деятельность, оторванная от целостного действия, а как акт, вплетенный в целостное, смыслополагающее действие, в систему живых актов культуры. Поэтому Муравьев, исходя из тесной связи сознания с актом действия, подчеркивает, что не может существовать одной-единственной философии, "а есть множество философий, столько же, сколько и актов" (31, с.89). Такой вывод чреват опасностью релятивизма, которую Муравьев прекрасно видит. И в противовес релятивизму он выдвигает идею о том, что "мы должны в действии, рядом с его субъективно индивидуальной природой, уловить его свойство выводить деятеля в более широкую, уже сверхличную сферу" (31, с.90). Иными словами, он вполне справедливо выявляет в каждом акте действия наряду с индивидуальной формой некоторые надличностные параметры — его социально-коллективистскую нагруженность, его космическую цель и пр. Философия действия мыслится и строится Муравьевым как общая философия целостного акта, в которой охватывается все разнообразие других актов, их единое содержание, их общая структура, выявляемая благодаря оценке с помощью основополагающих актов культурного творчества, и вместе с тем и как философия различных актов — творческих актов реальной культуры, творческих актов символической культуры (науки, философии, искусства). Поэтому для Муравьева философия действия не ограничивается лишь применением общей философии действия, а расширяется до своего реально-го осуществления и воплощения в целостном творчестве культуры.

Различие внутри философии действия он связывает с различной временной направленностью действия — с его направленностью на прошлое, настоящее и будущее: "основное расчленение философии действия есть мое настоящее, мое прошлое, мое будущее. Но вместе с тем, так как мое прошлое, настоящее и будущее связано с будущим, настоящим и прошлым всего мира, определяется ими — я одновременно мыслю о своей судьбе и о судьбе мира" (31, с.92). Более того, Муравьев устанавливает связь трех моментов времени (прошлого, настоящего и будущего) с тремя видами психических переживаний — познанием, ощущением, волей: "Прошлое есть только познание, и познание есть только уразумение прошлого. Настоящее есть только ощущение, и ощущение живет только в настоящем. Будущее есть только воля, и содержание воли есть только будущее" (32, с.112). При всей схематичности этого расчленение, которое связывает познание и его формы лишь с постижением



прошлого, сама мысль об укорененности феноменов сознания и воли в актах переживания времени весьма перспективна и позднее займет большое место в феноменологии Э.Гуссерля и фундаментальной онтологии М.Хайдеггера (их работы конца 20-х годов Муравьев, естественно, не мог знать). Именно потому, что существует единый субъект, возможен "единый философский охват вселенной" (31, с.93), преодоление частичности, обособленности и индивидуальности действий, их включение в общее дело овладения временем — и прошлым, и настоящим, и будущим.

Наука по своей сути, согласно Муравьеву, — это проективный акт, или акт постижения причинных связей. В соответствии с этим различием он различает два рода истин — истины объективные и истины проективные. Философия науки призвана осуществить организацию знания, т.е. придание ему единого содержания и единой цели. В философии науки достигается внутренняя систематизация знания и объединение разрозненных целей науки. Философия науки рассматривается Муравьевым как важнейший компонент философии действия, как его проективный компонент, обеспечивающий приближение человечества к единому проекту будущего своего действия (31, с.94). Выдвигая перед расщепленным на дисциплины и специальности научным знанием единую цель и единый проект — достижение овладения временем и победы над смертью, преображения прошлого, настоящего и будущего, философия научного действия, будучи компонентом философии действия, играет важнейшую роль в культуре — прежде всего, интегративную и смыслопорождающую роль во всем многообразии форм культурного творчества.

Знание существует, по Муравьеву, в трех формах — в интуитивных прозрениях, логических рассуждениях и опыте. Все эти формы знания могут иметь и индивидуальный, и коллективный характер. "Интуитивные течения суть течения, общие для целой эпохи и для той или иной социальной группы, рассуждения имеют дело с накопленными веками в результате коллективной работы элементами, опыт развивается преемственно в ряде поколений, продолжающих одну и ту же работу" (31, с.95). Тем самым знание вообще и научное, в частности, рассматривается им как социокультурный феномен. Оно сопряжено с той или иной эпохой: "всякое знание есть воплощенное знание или выражение истины известной эпохи. Это отнюдь не равнозначит признанию полной относительности истины. Являясь нам в обличии эпохи как часть истории и следовательно подвластная изменению и временности, истина вместе с тем обладает способностью воплощаться в действие и создавать сама историю, т.е. побеждать поток изменения и временности" (31, с.95).

Организация знания рассматривается им как применение методов, сокращающих непроизводительные усилия и способствующих выполнению поставленной задачи в кратчайший срок. В современной культуре существуют различные механизмы и формы орга-

низации знания. К ним Муравьев относит единство педагогических приемов и принципов создания и функционирования образовательных школ, международные формы организации научной жизни и общения между учеными, различного рода меры, принимаемые в разных странах для поощрения науки и просвещения. В философии науки предложены различные варианты систематизации знания, однако все эти варианты носят отвлеченный характер, не связаны с процессом воплощения науки и коллективным действием научных групп. По оценке Муравьева «наука остается без определенной, ясной, общей цели, рядом случайных опытов или "проб", без перехода от пробы к реальному осуществлению». Благодаря усвоению единой цели — овладению временем и выдвиганию единого проекта — победы над множественностью и временем наука обретает не просто единое направление, но и общую функцию и одно предназначение — пути, на котором человечество достигает всеохватывающего и преобразующего постижения всего космоса. При этом она становится "сводом действенных знаний всего человечества, теорией и техникой общего его дела" (31, с.96). Муравьев выдвигает ряд методологических норм, в соответствии с которыми осуществляется оценка любого акта на его соразмерность основополагающему культурному акту. "Общий метод оценки любого акта заключается в следующем: 1) Акт оценивается имманентно, т.е. с точки зрения внутренней его цели и средств, 2) но самая эта цель и средства должны в свою очередь быть оценены с точки зрения общего исторического основополагающего акта, создающего данную историческую культуру и включающего, как свое порождение, рассматриваемый акт. 3) Общий этот основополагающий акт должен быть судом имманентно, т.е. относительно внутренней его цели, смысла, средств и результатов. 4) Основополагающий акт этот должен быть сравним с такими же культурно-историческими актами, ему предшествующими и следующими за ним, либо с актами параллельными ему, развивающимися с ним рядом в других группах или борющимися с ним в его собственной группе" (31, с.82).

Если рассмотреть под этим углом зрения, под углом зрения фундаментального для культуры творческого акта всю совокупность культурного творчества, то следует отметить, что для современной культуры таким основополагающим актом является познавательное действие, причем познавательное действие, осуществляющееся благодаря науке и представляющее прежде всего в форме проекта. Проект — в этом существо современной научной деятельности. Деятельность в рамках современной науки определяется Муравьевым как проективная, как ориентирующаяся на овладение как прошлым, так и будущим. Именно этот проект общего дела формирует единый смысл всего культурного творчества, объединяет разрозненные научные коллективы, интегрирует дисциплинарное знание. Организация науки означает, по его словам, организацию еди-



ной и общей истины, формирование общей программы действий и выдвижение проекта общего дела исторической эпохи (31, с.97). Истина тем самым обретает деятельный и деловой смысл.

Отстаивая существование единой и общей истины, Муравьев развивает идею, созвучную той революционной эпохе,— создать Верховный Научный Совет, который должен сформулировать положения и догматы знания. Критерием истинности этих общих для культурно-исторической эпохи положений является признание всем человечеством этого Совета, как органа выражения и организации истины (31, с.91). Нетрудно увидеть в этом едином Верховном Научном Совете, управляющем всей наукой, выражение общих настроений того времени — тоталитарных тенденций, приведших в конечном итоге к деспотии коммунистов. Но столь же правомерно видеть в этих идеях Муравьева и выражение тех настроений, которые существовали в среде ученых,— тяготения к созданию Всемирного правительства, включающего в себя не только управленцев-профессионалов, но и научную и культурную элиту. Сам Муравьев связывает формирование этого органа управления с деятельностью международных научных конгрессов и с объединением всех усилий людей, направленных на познание. Во всяком случае создание такого органа управления — дело будущего и станет возможным лишь тогда, когда будет достигнуто полное освоение всего Космоса и господство космократии, или времявластия. Верховный Научный Совет, официально принимая те или иные положения в качестве единых догматов, не может ставить препятствий для осуществления свободных научных исканий и свободного научного творчества. Он призван осуществить оценку познавательного проекта, связать его с деятельным осуществлением и обеспечить социальную поддержку научному творчеству. Создание такого космократического строя — дело будущего. И по сути дела Муравьев строит утопический проект единого органа управления, призванного обеспечить единую организацию научной работы, не погашая свободы научных исканий и не удушая свободы творчества. То, что это вряд ли соединимо в условиях современной ему России, он прекрасно понимал. Но он выдвигал лишь проект будущего, проект будущей организации символической культуры, ориентируя современную науку и культуру на движение к осуществлению этого проекта.

Следует отметить, что ряд идей, выдвинутых Муравьевым, не просто созвучны тем идеям, которые отстаивались в это время целым рядом естественников, они включены в общую атмосферу эпохи, выражают ее общий дух, дух преобразования всего мира, подвластности природы целям человечества. Среди такого рода идей следует отметить крайне завышенную оценку Муравьевым возможностей и перспектив евгеники, которая-де приведет к тому времени, когда "процесс рождения будет рационализирован и перенесен в лабораторию", когда, постигнув формулы каждого существа, чело-

"космическая философия" предлагает проект полной победы разума над временем, достижения нового, совершенного, разумного времени. Это состояние достигается лишь тогда, когда органы целого организма будут тождественны всему целому, когда каждый элемент или орган становится всем целым.

В ходе космизации науки на первый план все более выдвигается то, что Муравьев назвал "всеобщей производительной математикой", а именно наука, выражающая свои проекты и выводы в математической числовой форме (33, с.192). В процессе осознания всеобъемлющего синтеза культурных достижений, выдвижения культурного идеала эпохи, реконструкции всех достижений науки с единой позиции создается единый проект и предлагается общая цель для всей культуры. Этот проект, будучи выражен математически, представляет собой систему формул и чисел, относящихся ко всем вообще возможным действиям. Это и есть всеобщая производительная математика. В качестве первой его формы Муравьев называет *mathesis universalis* Лейбница. Наиболее фундаментальная для современной науки задача — построение формулы, позволяющей произвести сознательное и целесообразное изменение природы, воссоздать или создать реальность как прошлого, так и настоящего, и будущего, построить формулу овладения временем.

Следует обратить внимание на то, что идеи овладения прошлым и воскрешения умерших, развиваемые в русском космизме, не учитывают необратимый характер эволюции и эволюционного времени. Продолжая традиции классической физики, основывавшейся на принципе обратимости времени (симметрии его моментов), русский космизм вообще и Муравьев в особенности, полагают, что постижение элементов множества и их сочетаний, существовавших в прошлом, позволяет воссоздать их в будущем и тем самым воскресить их. Этим объясняется обращение Муравьева к "универсальной математике", которая имеет дело с замкнутыми, закрытыми системами, поддающимися исчислению. Но эти философские установки, отражающие парадигму классической научной рациональности, преодолены в неклассической науке, которая исходит из необратимости времени, необратимости эволюционных изменений, из случайных флуктуаций и процессов самоорганизации открытых, а не замкнутых систем. Человек становится властелином вселенной, человеком-творцом, достигающим лабораторного творчества жизни, овладевает пространством, управляет погодой, преобразует весь мир. "Преобразование космоса и актуальная космократия и пантократия, обеспечивающая для человека возможность жить во всем мире, во всех средах, оживотворяя и оживляя всю природу и превращая ее из современного стихийно-хаотического неразумного мира всяческих противоборств в мир как совершенное целое, пронизанное разумом и вполне подчиненное ему, — такова основная задача для всего человечества, освобожденного от угнетающих его



внутренних противоборств" (33, с.210). В этих заключительных словах статьи Муравьева ярко выражены все основные моменты его философии творчества — ее вселенский, космический пафос, утверждение проективной мощи человеческого разума, достигающего овладения природой и победы над временем, провозглашение единства и всемирно-исторического предназначения человечества. И вместе с тем в них выражены и иллюзии Муравьева — его утопия, утверждающая господство космократии в обществе будущего, его оптимистические ожидания нового общества, преодолевающего всякую рознь и противоборство и достигающего братского отношения человека к другому человеку, его сциентистские чаяния "общего дела" овладения человеческим временем. В философии космизма Муравьева переплетены удивительные прозрения и иллюзии, утопические построения и реальный анализ форм культурного творчества и особенностей современной культуры, осмысление путей преодоления противоречий и антиномий современной культуры и фантастические проекты антропоургии и космостроительства.

### **3. Антропокосмизм Н.Г.Холодного и эволюционная эпистемология**

Иной вариант "космической философии" строит Н.Г.Холодный (1882—1953) — выдающийся украинский биолог, тесно связанный и с русской наукой, в частности, с В.И.Вернадским, и с русской философией. Если Циолковский и Муравьев, признавая ценность эволюционного учения, все же основывали свое мировоззрение на эволюционизме, то для Н.Г.Холодного эволюционизм составляет исток "философии космизма". В 1944 г. он издал в Ереване книгу "Мысли дарвиниста о природе и человеке", где развивает свою философию антропокосмизма и теорию познания, основанную на идеях эволюционизма. В противовес антропоцентризму, превращавшему человека в центр всего мироздания, Холодный разворачивает учение антропокосмизма, которое подчеркивает громадное значение человеческой деятельности в процессах эволюции природы, во взаимоотношениях человека и природы. В первой части своей книги Холодный анализирует взаимоотношения человека и природы, показывает процесс создания человеком своеобразной среды, отличной от естественной, которую он называет антропосферой. Антропосфера, будучи частью биосферы, создана человеком, его трудом. "Человек, несмотря на существенные особенности созданной им жизненной среды, продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, полностью подчиненной действующим в нем законам. Человек находится не над природой, а внутри природы" (34, с.142). Деятельность человека выступает как эндогенный, внутренний по отношению к самой природе фактор, поскольку он бла-



"космическая философия" предлагает проект полной победы разума над временем, достижения нового, совершенного, разумного времени. Это состояние достигается лишь тогда, когда органы целого организма будут тождественны всему целому, когда каждый элемент или орган становится всем целым.

В ходе космизации науки на первый план все более выдвигается то, что Муравьев назвал "всеобщей производительной математикой", а именно наука, выражающая свои проекты и выводы в математической числовой форме (33, с.192). В процессе осознания всеобъемлющего синтеза культурных достижений, выдвижения культурного идеала эпохи, реконструкции всех достижений науки с единой позиции создается единый проект и предлагается общая цель для всей культуры. Этот проект, будучи выражен математически, представляет собой систему формул и чисел, относящихся ко всем вообще возможным действиям. Это и есть всеобщая производительная математика. В качестве первой его формы Муравьев называет *mathesis universalis* Лейбница. Наиболее фундаментальная для современной науки задача — построение формулы, позволяющей произвести сознательное и целесообразное изменение природы, воссоздать или создать реальность как прошлого, так и настоящего, и будущего, построить формулу овладения временем.

Следует обратить внимание на то, что идеи овладения прошлым и воскрешения умерших, развиваемые в русском космизме, не учитывают необратимый характер эволюции и эволюционного времени. Продолжая традиции классической физики, основывавшейся на принципе обратимости времени (симметрии его моментов), русский космизм вообще и Муравьев в особенности, полагают, что постижение элементов множества и их сочетаний, существовавших в прошлом, позволяет воссоздать их в будущем и тем самым воскресить их. Этим объясняется обращение Муравьева к "универсальной математике", которая имеет дело с замкнутыми, закрытыми системами, поддающимися исчислению. Но эти философские установки, отражающие парадигму классической научной рациональности, преодолены в неклассической науке, которая исходит из необратимости времени, необратимости эволюционных изменений, из случайных флуктуаций и процессов самоорганизации открытых, а не замкнутых систем. Человек становится властелином вселенной, человеком-творцом, достигающим лабораторного творчества жизни, овладевает пространством, управляет погодой, преобразует весь мир. "Преобразование космоса и актуальная космократия и пантократия, обеспечивающая для человека возможность жить во всем мире, во всех средах, оживотворяя и оживляя всю природу и превращая ее из современного стихийно-хаотического неразумного мира всяческих противоборств в мир как совершенное целое, пронизанное разумом и вполне подчиненное ему, — такова основная задача для всего человечества, освобожденного от угнетающих его

годаря и с помощью своего разума имеет возможность вмешиваться в тончайшие внутренние механизмы природных явлений, внося в них изменения и направляя природные процессы в нужную ему сторону. Во второй части книги Холодный развертывает свое представление о космическом предназначении человека, о месте человека в космосе.

По сути дела, Холодный начинает свою книгу с эволюционного объяснения механизмов и этапов познания человеком природы. Для него как эволюциониста исходной является мысль о том, что существует "прогрессирующее приспособление психофизиологической организации человека, и в особенности его интеллекта, к разнообразным явлениям внешнего мира" (34, с.143). Отличие способов приспособления к среде человека от животных заключается в том, что пассивное приспособление организма к меняющимся условиям окружающей среды, характерное для животных, заменяется активностью человека, стремящегося изменить окружающую среду в соответствии со своими целями. "Труд остается основным условием роста умственных способностей человека и в процессе онтогенетического развития" (34, с.145). Холодный говорит о врожденном соответствии между интеллектуальными способностями человека и его космическим окружением. Конечно, это врожденное соответствие является результатом эволюции и естественного отбора, в ходе которых осуществлялось усложнение и совершенствование психофизиологического аппарата человека.

В ходе эволюции возникли естественные рецепторы и анализаторы действительности, достигнув той степени совершенства, которая позволяет живым существам сохранять жизнь, действовать в мире, познавать его. Человек в отличие от животных расширил свое поле восприятия, вооружив органы чувств вспомогательными искусственными анализаторами. На первых порах человек ограничивался теми данными, которые обеспечивались естественными органами чувств. Более того, даже исходные понятия науки непосредственно связаны с восприятием картины мира, данной нам органами чувств, не вооруженных никакими приборами. "Почти все основные понятия, которыми пользуется современная наука при описании и объяснении явлений окружающей нас природы (масса, тело, скорость, работа и т.д.), созданы на основе непосредственного восприятия той картины мира, которую открывают нам наши органы чувств, не вооруженные никакими приборами... Углубление и расширение наших знаний, достигнутое путем применения современных мощных орудий исследования природы и овладения ее силами, в значительной мере изменили эту первоначальную картину мира и человеческой деятельности в нем" (34, с.148). Современная наука преодолевает антропоцентристскую установку и создает условия для возникновения объективного знания. Науку Холодный определяет как знание упорядоченное, приведенное в систему, орга-



низованное и способное к дальнейшему развитию (33, с.153). Подчеркивая автономность науки, он вместе с тем проводит мысль о том, что наука самым тесным образом связана с деятельностью и с производством.

Закономерность в развитии науки Холодный видит в том, что наука подчиняется общим законам органической и социальной эволюции. Это и предполагает, что в развитии науки решающую роль играют внутренние факторы, прежде всего условия прогрессирующей психофизиологической организации и в последнюю очередь внешние относительно науки факторы (такие как религия и философия). Автономность процессов эволюции Холодный связывает с тем, что каждая предыдущая стадия его определяет последующую, что посторонние (экзогенные) факторы могут лишь ускорять или замедлять процесс развития, но не определять его.

В противовес антропоцентризму, который находит свое выражение в антропоморфизме и социоморфизме, Холодный развивает концепцию, называемую им антропокосмизмом. Каковы основные характеристики антропокосмизма?

"Человек раз и навсегда перестает быть центром мироздания", — такова исходная позиция антропокосмизма. Это означает, что человек является одной из органических составных частей природы. Необходимо восстановить разрушенные естественные связи человека с природой.

"В отношении человека к природе все в большей мере проникают новые начала — стремление не только подчинить ее силы своей воле, но и как можно глубже проникнуть в тайны структуры и эволюции космоса, материи, безотносительно к возможности использования приобретенных знаний для практических целей" (34, с.178). Человек понимается уже как участник космических процессов. Тем самым на него возложена ответственность за то, что происходит в его "космическом доме". Теперь уже весь мир становится его домом, его садом, в котором он может отдаваться свободной творческой работе наравне с другими такими же свободными людьми и в тесном содружестве с ними" (34, с.180).

Антропокосмизм, по замыслу Холодного, влечет за собой принципиальное изменение отношений человека к природе. Прежде всего он приводит к ощущению человеком своей органической, неразрывной и действенной связи со всем космосом. И сам космос оказывает воздействие на человека, влияет на его жизнь. Антропокосмизм предполагает кардинальное переосмысление места человека в космосе: человек уже становится (благодаря успехам науки и техники) космическим фактором, преобразующим природу в том участке Вселенной, где он обитает. Если до возникновения антропокосмизма новые принципы отношения человека к миру находили свое воплощение лишь в космическом чувстве, в живом и глубоком ощущении полноты, многообразия и красоты космической жизни и



нашей связи с этой жизнью, то в XX в. можно говорить уже о необходимости нового "космического мировоззрения", новой "космической философии" Антропокосмизм учит нас подходить к истории человечества с масштабами космической жизни" (34, с.205).

Антропокосмизм — вариант философии космизма, подчеркнувший своеобразное место человека в космосе, неразрывную связь между человеком и космосом, взаимодействия и взаимовлияния, существующие между ними. Причем антропокосмизм базируется на эволюционном учении и усматривает в деятельности человечества ведущую силу преобразования космоса и вместе с тем укореняет все способности человека, в том числе и его познавательные способности, в эволюции, где решающую роль играют естественный отбор и адаптация к среде. Эволюционная теория познания, намечаемая Холодным, обращается к процессам возникновения познавательных способностей, к прогрессирующей адаптации психо-физиологической организации человека к окружающей среде. Конечно, для такого подхода к эволюции познания, когда акцент делается на познавательных способностях и их адаптации к среде. (Этот подход развит в т.н. эволюционной эпистемологии (К.Лоренц и др.)), вне поля исследования остается ряд важных вопросов, имеющих самое непосредственное отношение к эволюции познавательных способностей человека. Так, остается нерешенным вопрос о том, каков характер эволюции человека; действует или нет в эволюции человека естественный отбор; существует ли вообще эволюция, описываемая Ч.Дарвином, в рамках человечества как вида и т.д. Иными словами, в концепции антропокосмизма, делающей акцент на эволюционных процессах, причем интерпретированных в духе классического дарвинизма, остается много неясностей, необоснованных допущений и гипотез. Этим, очевидно, и можно объяснить, что в рамках антропокосмизма вообще не рассматривается развитие науки, а весь процесс познания сводится, по существу дела, к эволюции психофизиологической организации и познавательных способностей. Кроме того, остается неясным и то, что же является движущим фактором развития познания вообще и научного знания, в частности? Ведь если адаптационный механизм прекращает свое действие в эволюции человека, который преобразует окружающую среду и создает новую среду, тогда какие же механизмы обеспечивают приспособление человека к этой новой, преобразованной среде? Исходная установка антропокосмизма — осмыслить человека как часть космоса и влияние космических процессов на жизнь человека, установка вполне оправданная и, более того, весьма перспективная, осталась нераскрытой, неразвитой, поскольку Холодный даже не подходит к идее "коэволюции человека и природы". Между тем идея "коэволюции" человека и природы, выдвинутая в середине 60-х годов, становится парадигмой всего естествознания конца XX в.

Если подвести итоги нашему анализу гносеологии космизма, то следует отметить, что теория познания мыслится здесь как часть философии науки, которая, в свою очередь, включена в более широкий эволюционный или социокультурный контекст. Благодаря этому теория познания рассматривается либо как часть философии (К.Э.Циолковский), либо как проективно-организационный компонент философии действия (В.Н.Муравьев), либо как механизм эволюционной адаптации познавательных способностей к окружающей среде (Н.Г.Холодный). Иными словами, исследования по теории познания, развитые в рамках философии космизма, весьма разноплановы. В наиболее полной и развитой форме гносеология представлена в творчестве В.И.Вернадского. Не раскрывая содержания гносеологии и философии науки, развитой В.И.Вернадским (они требуют детального и обстоятельного изучения), отметим лишь те ее моменты, которые продолжают основную линию "космической философии": 1) Наука рассматривается как планетарное явление, т.е. как планетарное по масштабам своего воздействия на лик Земли и биосферу и как сила, направленная на постижение и овладение Космосом. 2) Философия науки должна основываться на постижении процессов эволюции живого вещества в биосферу и эволюции биосферы в ноосферу. 3) Развитие ноосферы — важнейшая задача науки и ее технического и социального приложения. 4) В структуре научного знания Вернадский вычленяет различные уровни, обладающие разным временем существования: эмпирические факты, эмпирические обобщения, гипотезы и теории, дисциплинарное знание. В составе научного знания громадную роль играют методы научной работы и общеметодологические принципы науки (например, принцип Реди — "все живое от живого"; принцип Геттона — "в геологии мы не видим ни начала, ни конца"). Функционируя в науке как регулятивы, они входят в состав научного мировоззрения, которое включает в себя наряду с ними и определенные элементы, заимствованные из философии, религии, социальной жизни, искусства. "Научное мировоззрение не есть научно истинное представление о Вселенной — его мы не имеем. Оно состоит из отдельных известных нам научных истин, из воззрений, выведенных логическим путем, путем исследования материала исторически усвоенного научной мыслью, извне вошедших в науку концепций религии, философии, жизни, искусства, концепций, обработанных научным методом; с другой стороны в него входят различные чисто фиктивные создания человеческой мысли — леса научного искания" (35, с.34). Главное в научном мировоззрении — метод научной работы, научно-рациональное отношение к миру, тип рациональности, присущий науке определенного времени. Все вненаучные элементы научного мировоззрения проходят через горнило научного отношения к предмету, подвергаются оценке и критике с позиций научной рациональности. Наряду с дисциплинарной структурой научного зна-



ния Вернадский предлагает и новый — проблемный способ организации науки. В основании проблемной организации научного знания лежит научная проблема. Научное познание рассматривается как деятельность по решению проблем, как система эвристических правил и регуляторов, включая в качестве своих компонентов эмпирические обобщения, процедуры выдвижения и проверки гипотез и методы построения теорий. Этот проблемно-деятельностный подход к структуре научного знания, принципиально отличающийся от дисциплинарного, направлен на поиск междисциплинарных связей, на выявление иных — эвристически-деятельностных — размерностей научного знания. В философии науки, развитой В.И.Вернадским, подчеркивается социокультурная детерминация тех проблем, которые ставятся и решаются наукой определенного времени, анализируются основные черты и науки XVII, и науки XX вв., связанные и с научными революциями, и с социальными формами существования науки. Можно сказать, что в философии науки В.И.Вернадского не только обобщены ведущие тенденции "философии космизма", но и осуществлен грандиозный теоретический синтез и построен новый вариант теории науки в рамках "философии космизма".

## Литература

1. *Фадеев Е. Т.* К.Э. Циолковский и некоторые проблемы науковедения // Труды VII Чтений К.Э. Циолковского. Секция "Исследование научного творчества К.Э. Циолковского". М., 1973.
2. *Урсул А. Д.* К.Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса // Там же.
3. *Циолковский К. Э.* Фрагменты философских работ. Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, д. 539.
4. *Циолковский К. Э.* Абсолютная истина // Там же, д. 486.
5. *Циолковский К. Э.* Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928.
6. *Циолковский К. Э.* Философия знания. Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, д. 381.
7. *Циолковский К. Э.* Этика или естественные основы нравственности // Там же, д. 372.
8. *Циолковский К. Э.* Монизм Вселенной. Калуга, 1931.
9. *Гаврюшин Н. К.* Циолковский и атомистика // Труды УП Чтений К.Э. Циолковского. Секция "Исследование научного творчества К.Э. Циолковского". М., 1973.
10. *Циолковский К. Э.* Монизм Вселенной. Калуга, 1925.
11. *Циолковский К. Э.* Воображение (или цена мысли). Архив АН СССР, ф. 555, д. 418.
12. *Циолковский К. Э.* Условная истина // Там же, д. 484, лл. 1-6.
13. *Циолковский К. Э.* Род или характеристика познания // Там же, д. 492.
14. *Циолковский К. Э.* Философия знания. Программа лекции. — Там же, д. 410.
15. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, М., 1968.
16. *Циолковский К. Э.* О душе, о духе и о причине. 1923. Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, д. 429.



17. Циолковский К.Э. Нирвана. Калуга. 1914.
18. Циолковский К.Э. В каком порядке происходит открытие или изобретение. Архив АН СССР, ф.555, оп.1, ед.хр.521.
19. Циолковский К.Э. Гений среди людей. Архив АН СССР, ф.555, оп.1, ед.хр.395.
20. Циолковский К.Э. Моя пищащая машина. Двигатели прогресса. Калуга. 1928.
21. Циолковский К.Э. Судьба мыслителей, или двадцать лет под спудом. Предисловие к работе "Ракета в космическое пространство", Калуга. 1924.
22. Циолковский К.Э. Христианство (1919). Архив АН СССР, ф.555, оп.1, ед.хр.383.
23. Циолковский К.Э. Судьба мыслителей. Архив АН СССР, ф.555, оп.1, ед.хр.426.
24. Циолковский К.Э. Горе и гений. Калуга. 1916.
25. Архив Государственного музея истории космонавтики им. К.Э.Циолковского, д.79.
26. "Правда", от 17 сентября 1935 г. № 257.
27. Королев С.П. О практическом значении научных и технических предложений К.Э.Циолковского в области ракетной техники // Из истории авиации и космонавтики. М., 1966, Вып.4.
28. Циолковский К.Э. Жизнь (письма). 1929. Архив АН СССР, ед.хр.464.
29. Циолковский К.Э. Причина космоса. Калуга. 1925.
30. Циолковский К.Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга. 1928.
31. Муравьев Валериан. Овладение временем как основная задача организации труда. Издание автора. М., 1924.
32. Муравьев В.Н. Философские заметки, афоризмы // Вopr. философии, 1992, № 1, с.112.
33. Муравьев В.Н. Всеобщая производительная математика // Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
34. Холодный Н.Г. Изб. труды. Киев, Наукова думка, 1982.
35. Вернадский В.И. Очерки и речи, т.п, Пг., 1922.

Ф.И.Гиренок

## ИНТУИЦИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

### 1. Космос

Русский космизм возобновляет интуицию обитаемости и обживаемости мира. Эта интуиция — результат прививки Востока христианскому Западу. Переболели "Востоком" и в России. "Человек...— писал Циолковский,— зависит от судьбы вселенной... Поэтому всякое разумное существо должно проникнуться историей Вселенной".

Вот были греки. И был космизм греков. То есть что было? Что-то параноидальное. В чем? В бесконечном заглатывании иного, в готовности к тому, чтобы проглотить и бесконечность. И это греки. Это космизм, склонный к полноте. Прожорливость ненасытного космизма греков оставила метку на теле европейца. Я не думаю, что греки параноики, хотя они, видимо, и параноики. Мне кажется, что они Европу заразили космизмом. Европа переболела и вылечилась. А Россия не вылечилась. Она больна новым язычеством.

Вот Платон. Он язычник. У него, как у пьяного, мир двоился. А у Аристотеля не двоился. Аристотель трезвенник. Он отрезвил Платона. Но и тот, и другой понимали, что если мир один, то в нем что-то можно доказать. Это мир доказательности. Если же их два, то от доказательства в одном всегда можно укрыться в другом. Либо в мире ничего нельзя доказать, и он живой, либо мертвый — и в нем все можно доказать. Это уже идея русского космизма.

Интуиция обитаемости и обживаемости мира ведет к необходимости различения истории и космоса. Космизм русской мысли имеет простой смысл. Во-первых, это мир, озаряемый светом, т.е. мир, в котором нельзя отличить свет и зрение, то *чем* и то, *что*. И для того, и для другого вводится одно обозначающее слово. "Свет и зрение сродни — отмечает А.Афанасьев.— Нельзя увидеть без глаз, но нет ничего, что можно было бы увидеть и без света" (1, с.148).

Во-вторых, это дистанцирование от истории. Историю нельзя обжить по определению, ибо она не имеет конца. Бесконечная история делает возможной личность, то есть то особое состояние, в котором начинается все сначала, с нуля. Отсчет идет от себя ставшего. А это значит, что в становящемся мире всегда найдется место для личности. Космос — это мир, в котором нет места личности. Он дан

всеми своими частями в уже собранном виде, и поэтому в нем нет такого провинциального уголка, в котором что-то творится из ничего.

Для того, чтобы поместиться в безместном мире, необходимо человеческое зацепить за универсальное, за то, что уже есть. Отсчет идет от мира и традиций, а не от суверенного "Я могу". Личность — принцип истории (выдуманного ее конца), человек — принцип космоса (не мной придуманного). Современная культура помнит о личности, но забыла о человеке. Космизм восстанавливает эту память, напоминая, что человек живет на Земле, которая вступила в брак с небом.

## 2. Дом

"Славянский мир первоначально означал мир семейный, тишину домашнего жилища, а вселенная намекает на водворение (вселение) семьи у домашнего очага, под родным кровом" (1, с.114). Мир, вселенная, дом, жилище — это сущности одного уровня. Обживая мир, мы образуем пространство встречи этих слов. Продолжая тянуть ниточку мысли, высказанной Афанасьевым, мы вытянем и понимание соразмерности устройства Дома и космоса. По народному воззрению, небо — терем божий, а звезды — от взирающих оттуда ангелов. "Эпическая поэзия... дает прекрасное изображение космоса теремом, а небесных свечек — обитающих там семьей" (1, с.115).

Земля — храм, где живут боги. Небо — храм, где живут Боги. Небо, если на него смотреть, стоя на Земле, т.е. глазами смертного человека, представляется куполом, сводом. Вверху — небо, внизу — Земля. Вверху то же, что и внизу, ибо верх опирается на низ. Небо и земля образуют брачный союз. «Выражение: "мать сыра земля" означает — землю увлажненную, оплодотворенную дождем, и поэтому способную стать матерью» (1, с.129). Вообще греческое οἰκουμένη — вселенная, происходит от οἶκος — дом, обитель. Это отождествление досталось нам от человека, прекратившего бег в бесконечность; остановившись, он понял, что вселенная — его дом. Этим человеком был крестьянин.

"Горожане — жители, а селяне — души" (2, с.461). Эта поговорка, записанная В.Далем, намекает на преимущество селянина перед горожанином. В силу каких-то необъяснимых причин селянин выгодно отличается от горожанина, и в знак отличия ему даровано быть душой, а горожанину указано быть простым жителем. Душа — это "жизненное существо человека" и вообще, как поясняет словарь русского языка, всякого живого существа.



### 3. Интуиции

Тема космизма появляется в русской философии при обсуждении самых, казалось бы, земных вопросов. Например, то, что я вожу сейчас пером по бумаге — есть космическое событие... Почему? Потому что в мире осуществился разрыв между природой производящей и природой произведенной. Ближайшим следствием этого разрыва стала "космическая болезнь". И когда в нашей жизни происходят такие вещи, которыми преодолевается разрыв между *natura naturans* и *natura naturata*, тогда мы излечиваем себя от этой болезни. Разорванность мира преодолевается в момент рождения человека. И поэтому с его рождением зарождается новая вселенная.

П.Флоренский, развивая эту же мысль, делает странный вывод о том, что космос ограничивается или почти ограничивается биосферой, и всем нам нужно всматриваться в жизнь как космическую категорию. Для чего? Для того, чтобы увидеть то, что нельзя увидеть через щель субъект-объектной дуальности. Иными словами, в самом общем виде "русский космизм" можно определить в качестве такой системы взглядов, в которой предпринята попытка обойти проблему гносеологической разъединенности субъекта и объекта (сознания и мира) и взглянуть на сущее со стороны их изначального онтологического тождества. Понимание этого тождества отличает Булгакова от Бердяева, а их обоих — от Н.Федорова. Но в данной работе я не буду касаться существа этих отличий, также не буду затрагивать вопрос и о связи русского космизма с метафизическими исследованиями позднего Фихте и позднего Шеллинга, равно как не буду рассматривать и связь с традицией, идущей от Я.Беме и Баадера.

В XX в., т.е. на наших глазах, произошло событие, в котором опустынивание земли совместилось с опустошением человека. Это событие, именуемое "экологией", известно сегодня всем. Но структура пути к опустошению человека осознавалась и обозначалась философией давно. Правда, в разных словах и теориях. Например, европейская философская мысль второй половины XIX и первой половины XX веков постоянно напоминала о том, что нет такого "предмета", как человек (Кьеркегор, Гуссерль), что людьми не рождаются каким-то натуральным рождением, а становятся (Маркс). А вот станет ли кто человеком или не станет — это еще вопрос. Никто никаких гарантий дать нам не может (Ницше). Все мы и всегда — лишь "существование", которому не достает "сущности" (Сартр). Иными словами, есть опасность, что человек может забыть о том, что он человек, используя тем временем свою сущность для обслуживания своего существования; подменяя бытие тем, что он может просто иметь (Фромм).

Европейская философия концептуализировала представление о связи человеческой жизни с жизнью космического целого в тот

момент, когда развитие естественнонаучного знания, наложившее свою печать на всю человеческую культуру, поставило идею связанности мирового целого под сомнение. Шопенгауэр, Бергсон, Тейяр де Шарден и другие философы, неудовлетворенные разрывами между жизнью и разумом, человеком и космосом, стремились восстановить утраченное понимание целостности бытия. Ими возрождалась мысль о полном взаимодействии субстанций как необходимом условии существования человека. На опасные последствия опустошения природы, поставленной человеком на "постав", указывал Хайдеггер.

Аналогичные проблемы занимали не последнее место в истории общественной и философской мысли России. Еще в 60-е гг. прошлого века Достоевский призывал судить о человеке не по тому, что он есть, а по тому, кем он хотел бы стать. Н.Страхов, "рассматриватель жизни и нравов" России, с удивлением писал в 1811 г. о том, что на место суеверий прошлых веков пришла не долгожданная научная истина, а "чудище неверия" (3, с.11). Если прежде люди имели "тысячи ложных богов", то нынче они "не признают и единого бога" (3, с.12). Ощущение непреднамеренного обмана со стороны прогресса, подсовывающего не лестницу к раю, а "цепь, протянутую к самому аду ничтожества" (3, с.12), оказалось не таким уж и беспочвенным.

История, как заметил Эрн, катилась от Канта к Круппу. К.Аксаков, И.Киреевский и А.Хомяков упрямо твердили о том, что "душа у людей убывает", что грядет "пустодушие" человека. Исторический разум "импровизируется", говорил Герцен, требуя объяснить ему, почему верить в бога смешно, а верить в человечество не смешно; почему надеяться на царствие небесное глупо, а упование о земном блаженстве умно. Человек достиг предела своей некосмичности в автоматизме действия искусственного. Как бы подхватывая эти слова Бердяева, Розанов призывал к бунту против того, что унижает естество, а С.Трубецкой советовал, несмотря ни на что, держать внутри себя собор со всеми.

Земное, слишком земное человечество. Вместо того, чтобы держать собор со всем миром-космосом, оно поступает на "содержание" к случайностям прогресса. Чтобы разложить содержание земной жизни человека, требуется совсем немного. Нужно разложить определенную форму сознания, и тогда бытие, удерживаемое сознанием, распадется. Вот этот образ "распадающегося бытия" и попытки найти для него неземную форму доминируют в русском космизме и определяют его место в идейном комплексе отечественной (и европейской) мысли.

Это умонастроение не отвечало духу времени, вступившему на путь "опустошения" человека и природы.

Для того, чтобы с наименьшими затратами живого труда производить наибольшее количество "мертвых" предметов, требу-



ются наука и технология. В XIX в. Россия, перекрестившись, пустилась в плавание по океану научно организованных технологий. Мерная поступь к острову гуманизма опиралась не на ум, а на мускулы природы и человека. Демонстрация плодоносности "мускульной технологии" не могла не очаровать сознание передовой российской интеллигенции, усматривавшей в этом движении универсальное пространство преобразований несовершенных человеческих масс в союзе совершенных личностей.

В то же время в России начинают разрушаться социальные структуры, символом которых была община, и возникают новые социальные связи, символом которых стало формально организованное общество.

Обе эти тенденции строились на целенаправленном и систематическом превращении знания в силу. Превращенное знание, т.е. сила, порождает и воспроизводит упрощенный образ мира. Чем проще, тем ближе к истине. Благодаря этой идее и основанным на ней действиям явился ранее невиданный порядок вещей. "...Мир сделался машиной", а человек "как будто в нем пружиной" (4, с.24).

Если знание стало силой, то уже не надо спорить о том, "машина ли сделалась миром" или "мир сделался машиной". Важно не оказаться в положении тех былинных богатырей, которые, полагаясь на свою силу, вызвали на бой силу нездешнюю, небесную (5, с.46). Разрубит витязь своего соперника пополам, а на его месте уже двое, и оба живы. Побьет двоих, а их уже четверо, и земная техника не срабатывает. Не выдержали богатыри состязания и окаменели.

На фоне этого образа-символа вырастает понимание "любомудрами" того направления, в котором стало развиваться превращенное знание и основанная на нем цивилизация. На фоне этого же образа рассматривал перспективы развития науки и К.Э.Циолковский. "...Как наука ни старайся, природа все время ставит ей новые и новые задачи величайшей сложности! ...Выходит, что либо человек не дорос до решения такого рода проблем, либо природа хитрит с ним, боится его, как бы он не узнал более, чем положено по уставу. А об этом уставе мы тоже ничего не знаем. Опять "темно в облацах". Выходит, что мы стоим перед непроглядной стеной неизвестности" (6, с.421).

Когда сила заменяет ум, а решение одной проблемы порождает две новые, тогда люди либо меняют логику своих действий, либо "окаменевают". Рискуя "окаменеть", человеческая цивилизация бросается из одной технологической волны в другую. Но не искусственным порядком вещей, "мускульной" технологией, а органическими связями целого держится тот мир, в котором живут люди. В горизонте этих смысловых различий и альтернатив в середине XIX в. возникает феномен *русского космизма*.



#### 4. Три течения

В русском космизме выделяются три течения: естественно-научное, религиозно-философское и поэтически-художественное. В естественнонаучной форме идеи космизма развивались Н.А.Умовым, В.И.Вернадским, Н.Г.Холодным, А.Л.Чижевским. В трудах этих ученых осознается потребность в разработке новой картины мира.

Существует две точки зрения на мир. Для одной из них мир есть космос, для другой — мир есть история. Если мир космос, то в нем (с ним) уже все было, и круговорот событий не оставляет человеку надежды на будущее. Если мир история, то в этом мире еще не все явлено, и есть надежда на будущее. Для древних греков мир был космосом, для первых христиан — историей. В русском космизме возрождается космоцентризм древних греков. Но отправной точкой этого возрождения выступает опыт историцистского сознания, оставляющего возможность для свободного доопределения мира человеком.

Для того, чтобы изменить картину мира, постулирующую случайность человеческого существования в структуре космических процессов, необходимо, писал В.И.Вернадский, ввести жизнь в самую основу космоса, в атомы. Идея "атомарности жизни" созвучна синтетической тенденции в развитии науки и по своему существу корреспондирует с представлениями о целостности природы, развиваемыми отечественной школой естествоиспытателей второй половины XIX в. (В.В.Докучаев, А.И.Воейков и др.).

Религиозно-философское направление русского космизма связано прежде всего с именем Н.Ф.Федорова. Язык Федорова самобытен и экстравагантен. Не придираясь к экстравагантности его языка, мы можем увидеть напряжение мысли, обеспокоенной судьбой человека, вовлеченного в ритм бесконечного становления истории. Если всякое настоящее оказывается всего лишь ступенькой к будущему, то вереница этих ступенек никогда не закончится, история не совершится и останется бесконечно не совершенной. История имеет смысл, если она конечна, т.е. выполняется. Только конечное обладает полнотой. В этом смысле конечен космос. Для того, чтобы увидеть "космос" истории, нужно соскочить со ступенек прогресса, превращающего настоящее в средство для будущего, т.е. по словам Н.Ф.Федорова, воскресить все, когда-либо жившее, и победить смерть как условие бесконечного прогресса истории. Смерть — проблема истории, а не космоса.

Поэтически-художественное направление в русском космизме представлено В.А.Левшиным, С.Дьячковым, В.Ф.Одоевским, А.В.Сухо-Кобылиным. В нем отражены поиски связей между истиной и смыслом человеческого существования. Связи бытия, реализующие смысл бытия, составляют "космос" истории. Понима-

ние космичности жизни характерно и для Ф.М.Достоевского, и для В.С.Соловьева. Хотя ни тот, ни другой не разрабатывали тему космизма в виде какого-то особого направления мысли.

Помимо этических следствий разложения связей человека со своим лоном (вселенной) русский космизм указывает на экологические последствия этого распада. Экологические проблемы являются нам не мир как историю, а мир как космос. Видимо, не случайно в 1913 г. Н.А.Умов напишет статью "О задачах развития техники в связи с истощением природных ресурсов". В этом же году С.Франк введет в научный оборот специальный термин "ноократия" для обозначения нового этапа в отношении человека к природе. Позднее, под влиянием лекций Вернадского о биосфере, нечто подобное делает Леруа. Он создает термин "ноосфера". В 1922 г. А.Е.Ферсман поставит вопрос о пределах развития человеческой культуры в связи с ограниченностью запасов природных ресурсов. Через 50 лет появятся "Пределы роста" Римского клуба. Возникнет интерес к экологической этике.

В русском космизме выделяется три течения, но каждое из этих течений было занято поисками сознания, за которое можно было бы зацепить и удержать распадающийся человеческий мир. И в этом смысле не так уж и важно, кристаллизуются ли эти поиски в виде философии "общего дела", учения о ноосфере и множественности разумных миров или в представлениях о заселении людьми космоса. В любом случае (по словам Н.Г.Холодного) осуществляется прорыв к "философии света и радости" (7, с.180).

В философском отношении русский космизм распадается на два течения: на проективистов и органицистов. В терминах проективного сознания создавали свой космизм Н.Федоров, А.Платонов, К.Циолковский. В терминах органического сознания — В.Вернадский. Но и в том, и в другом случаях мы имеем дело с идеологией нового язычества.

## 5. Имена и история

В 1912 г. в журнале "Современник" появилась симптоматическая статья П.Н.Сакулина под названием "Русская икария" (8). В ней излагались идеи утопического романа В.Ф.Одоевского "...4338-й год. Петербургские письма". Роман Одоевского был написан в конце 30-х годов XIX в. (9). Сам жанр утопического известен в России, начиная с "Путешествия в землю Офирскую" М.М.Щербатова. В этом смысле появление романа В.Ф.Одоевского не было полной неожиданностью. Но по закону случайного совпадения в 1840 г. во Франции увидел свет также роман-утопия Э.Кабе "Путешествие в Икарию", описывающий республику с коммунистическим строем (10). Возможно, что П.Н.Сакулин, изучая утопию Одоевского, про-



вел между ним и Кабе какое-то непреднамеренное сравнение, ибо Одоевский счел возможным сохранить в 44-м веке не республику, а монархию. Так или иначе, но в результате анализа взглядов Одоевского появился термин "Русская Икарія".

П.Н.Сакулину удалось точно подметить главную особенность утопии Одоевского: ее космическую направленность, а также убеждение в том, что русским летать по воздуху — то же, что другим народам ездить по железной дороге. Не излагая утопическую концепцию Одоевского, замечу, что по ее "прогнозу" в 44-м веке люди приобретут почти полную власть над природой, изменят климат, начнут управлять движением воздушных масс, обживут Луну, создадут новые сорта растений, разрешат проблему народонаселения и т.д. Но главное — они выйдут в космос.

В мировой литературе тема "космических путешествий" обсуждалась разными мыслителями: Лукианом в "Икароменипе", Ариосто в "Неистовом Роланде", Кеплером в "Сновидениях, или лунной астрономии" и т.д. В России литературный сюжет на эту тему, пожалуй, впервые использовал В.А.Левшин. В 1784 г. появилось его сочинение "Новейшее путешествие..." (11). "Есть несчетно земель,— провозглашал герой путешествия Нарсим,— населенных тварями, противу коих вы можете почестся кротоми и монашками" (11, с.72). Чуть позже в журнале "Уrania" будет объявлено о том, что человек "входит во все права Гражданина Вселенной. Земля, его отечество, становится только одной из нераздробленных точек, которыми усеяна бездна" (12, Ч.1. с.10). Столетие спустя, назовет себя "Гражданином Вселенной" К.Э.Циолковский. Самим этим словосочетанием выполняется какое-то скрытое символическое содержание. А.П.Щапов, например, обратил внимание на одну деталь. Сетую на бедность русского языка и рассуждая о том, что ему (языку) не хватает абстрактных понятий, он ссылается на слово "вселенная". Ни немцам, ни грекам оно не знакомо. В словаре этих языков он не смог обнаружить что-либо похожее на такое уродливое словечко, как "вселенная". Космос у них есть, а вселенной нет. Но "космос" — довольно абстрактный термин, а "вселенная" уж слишком своеобразна и антропоморфна. Из этого слова, как ни смотри, выглядывают "уши" человека, то бишь русского мужика, занятого привычным делом. Каким? Вселением в дом. Первым, ведь второго не бывает. Поэтому-то и абстрактный космос он (этот мужик) понимает конкретно, в качестве того места, куда ему нужно еще *вселиться*. Точно так же, как вселяются люди в новый дом. То есть космос для него *вселенная*, а сам он гражданин вселенной. Например, Афанасий Холмогорский в своих грамотах Соловецкому монастырю называет вселенной также и землю Московского государства, гражданином которого он был.

Русский космизм потому и называется русским (в отличие от всяких других космизмов), что космос в нем предстает в изначаль-



ном смысле слова "вселенная", т.е. как дом, в который еще надо вселиться. Но не по одиночке, а всем миром.

С какой бы стороны мы ни рассматривали феномен русского космизма, его исторические корни ускользают от нас в своей целостности и прозрачности в мифологическом сознании, определяемом смесью христианства с язычеством. Конечно, нет никаких причин для того, чтобы кто-то искал истоки русского космизма в названии созвездий у русских северян или в культе солнца (луны) у древних славян. Русский космизм — это не история астрономии в России и не истолкование смысла народных представлений о "падающих звездах" как о летающих ангелах, поражающих нас копьями. Уже Максим Грек проводил границу между "звездозрительной прелестью" (астрологией) и "небесным видением" (астрономией). Тем не менее, какую бы тему русского космизма мы ни взяли, она так или иначе приводит нас к тому, что А.П.Афанасьев называл "поэтическим воззрением славян на природу" (1).

Но в "поэтических" воззрениях уже в начале XIX в. появляются новые и новые трещины. Они связаны с опасением за действия людей, которым кажется, "что по крайней мере на земле все для них существует" (12, Ч.3, с.20). Своими действиями они разрушают онтологию ума, отличающего существование вещей самих по себе от существования вещей для другого. Без этой онтологии рождаются души тиранов. "Только в душе тирана может родиться мысль, что те, которые ему подвержены, для него существуют" (12, Ч.3, с.21). Человек вообще "терпит неизреченный убыток, когда он воззрит на себя как на тирана земных творений" (12, Ч.3, с.21).

Раз появившись, эта тревожная нота будет звучать и в сочинении анонимного автора под названием "Путешествие к Солнцу и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые миры" (13) и в работе В.Ф.Одоевского "Два дня жизни земного шара" (14). У В.Ф.Одоевского тема космизма развивается в оппозиции к тем пессимистическим настроениям, которые были вызваны работой Т.Мальтуса "Опыт о законе народонаселения..." (15). Затем она будет продолжена С.Дьячковым. Его книга "Путешествие на луну в чудной машине" выйдет в 1844 году.

П.Н.Сакулин, введя в обиход понятие "Русская Икарія", видимо, не знал, что этот термин окажется удачным обозначением умонастроения целой группы русских ученых, философов и писателей. Так, во второй половине XIX в. идеи космизма привлекут внимание А.В.Сухова-Кобылина, который создаст учение о трех (в том числе, и космической) стадиях в развитии человечества. Над философией "общего дела" начинает работать Н.Ф.Федоров. В 1883 г. появится "Свободное пространство" К.Э.Циолковского. В 1892 г. Н.А.Морозов напишет небольшую работу под названием "В мировом пространстве", а чуть позже и независимо от Морозова публикует свою новую работу "На луне". К.Э.Циолковский. В XX в. по-

ностью "Я", а спонтанным взаимодействием человека с миром, т.е. без извлечения "Я" из этого взаимодействия.

## 7. Душа и космос

Новый порядок вещей утверждался в России под знаком того вопроса, который эпос относит к спору царя Водяника и царицы Водяницы, подслушанному Садко. "Что на Руси деется,— спрашивали они друг друга,— булат ли дороже золота, али красно золото дороже булат-железа?" (5, с.28). Вот этим вопросом-образом питались интуиции русской философии. Этот образ делает осмысленным вопросы типа: "Что делать?", "Куда идти?", "Когда же придет настоящий день" и откроются истинные пути человечества?

В истинном направлении мы движемся или не в истинном? — на этот вопрос нет ответа. Вернее, на него, как утверждает русский эпос, нельзя ответить "по-царски", теоретически. Ведь жизнь — это не потусторонний процесс, а посюсторонний. И поэтому она не течет из "явленного здесь" в "неявленное там". О содеянном в жизни мы узнаем от свидетелей, от "Садко", а не от экспликации скрытых логических сущностей.

Понимание мира в русском космизме строится на основаниях, исключаящих "потусторонние" сущности и неявленные субстанции бытия. "Никто и никогда не обнаружил потустороннего мира, хотя всякого обмана была масса" (6, с.424). Весь мир здесь, и он явлен. Для того, чтобы он был здесь, на место неявленного бытия русским космизмом становится "обладание небесным пространством". По этому знаку он узнается. "Отказавшись от обладания небесным пространством,— замечает Н.Ф.Федоров,— мы должны будем и отказаться... от нравственного существования человечества", от безусловной нравственности, т.е. души (22, с.361). Смыслообразующая связь "души и космоса" описывается Федоровым в терминах идеи воскрешения. Циолковский же предпочитает в данном случае говорить о "Воле Вселенной", Холодный — о "Вселенной бесчисленных двойников". В.И.Вернадский, понимая, что в природе есть нечто такое, что не может быть сведено к энергии и материи, мучительно искал слово, которое стало бы обозначать это нечто. Для его обозначения, как писал Вернадский, "слово *сознание* не подходит" (23). Но подходят ли, спрашивал он себя, такие слова как душа, воля, энтелехия? Отвечая, он останавливается на "непроизвольной воле" человека, действующего в космосе натуралиста (23).

Устраивая свои земные дела, мы не можем не обнаружить (если верить былинам) "подводное царство", к которому у нас нет логически однородного перехода. Иными словами, мы не можем какое-то содержание нашей внутренней жизни перевести во внешний план, придавая ему устойчивость формальноорганизованной



явятся новые имена. Среди них — Н.А.Умов, А.Л.Чижевский, В.И.Вернадский, Н.Г.Холодный. Космическая тема найдет своеобразное отражение в фантазии А.Платонова "Потомки солнца", в стихах Н.Заболоцкого.

В 1972 г. появилась небольшая статья Н.К.Гаврюшина под названием "Из истории русского космизма". Более ранние работы, где бы употреблялось словосочетание "русский космизм", мне не известны.

Русская Икария превратилась в феномен русского космизма. Что же лежало в основании того уמוнастроения, которое обозначается сегодня как русский космизм? Если мы будем искать ответ на этот вопрос в энциклопедиях, справочниках и словарях, то ответа на него мы не найдем, ибо о русском космизме, по существу, ничего не написано. И поэтому не удивительно, что нам не известна та смыслообразующая среда, в которой только и могли возникнуть А.Л.Чижевский или В.И.Вернадский. И даже Циолковский нам известен скорее как изобретатель ракеты, чем как философ и "реформатор" мышления людей XX века.

Предметом особого разговора является тема космизма в истории русской (скажем так: профессиональной) философии. Некоторые ее мотивы я нахожу у В.В.Розанова и Н.Н.Страхова, у В.С.Соловьева и П.А.Флоренского. Но эти мотивы могут быть поняты и как отражение общей органицистской установки русских философов, их стремления создать язык описания постдуальных структур. А это значит, что мы должны различать русский космизм как теоретическую доктрину и русский космизм как выражение настроенности ума, выполняемого бытийными актами жизни. Когда В.С.Соловьев говорит о естественности разума, то он имеет в виду не "естественный свет разума" Декарта, а скорее естественный "мрак" жизни. Ведь какие-то вещи мы знаем не потому, что думаем, а потому, что живем, и формами этой жизни в наших головах воспроизводятся представления, которые нельзя отделить от бытия и проанализировать в качестве содержания рефлексивного сознания. То есть существуют знания, к которым мы приходим не в процессе размышления, не под контролем своего сознания и воли, а помимо воли, в процессе выживания и совместного существования с другими людьми. Вот это различие органического и рефлексивного сознания, превращенное профессиональными философами в метод мышления, составляет посылку русского космизма. Нельзя оставить без внимания и такую статью, например, как "Природа и культура" С.Франка. Любопытны в этом отношении сочинения Булгакова и Бердяева. Иными словами, изучение проблем русского космизма только начинается. В качестве этого "почина" я предлагаю обзор некоторых интуиций русского космизма.



Антропоцентризм разрушает послылки и допущения этого мирозерцания. Ведь чудес в мире нет. В нем есть причины. А люди предоставлены сами себе. Их действиям нет поддержки в трансцендентном мире. Ангелы людей не опекают, если они сами себе дают законы. По словам А.П.Щапова, русский народ при своем практическом характере смотрел на святых большей частью с натурально-практической точки зрения. Он представлял, что святые назначены быть ему помощниками в борьбе со стихиями природы, поддерживать его физическое, материальное благосостояние. (19, с.77). Мир пуст, и если теперь уже в пустом мире что-то появляется, то из человека, через человека и для человека. Лишившись поддержки и опеки, люди не могли не почувствовать свое одиночество в мире механических сил и причинных связей. Им нужно было учиться жить в пустом космосе, подчиняясь формуле: "из себя, через себя и для себя" (20, с.12).

Нетрудно заметить, что этой формулой выражается антропоцентризм эпохи гуманистических идеалов и устремлений. Негуманное общество переполнено сущностями, поддерживающими и опекающими человека. Для того, чтобы построить гуманное общество, нужно оставить человека один на один с миром, лишить его поддержки и опеки. Когда человек один, он создает себе опору в виде своей воли и своего сознания. Тем самым возникают культура, своеволие и субъективизм, который решительно отвергал Н.Ф.Федоров и русский космизм в целом. "Антропоцентризм,— писал Н.Г.Холодный,— в основе своей индивидуалистичен" (7, с.182). В нем, по его словам, слишком много эгоизма. Отделив себя от природы, люди смотрят на нее со стороны сознания и видят в ней только лишь объект.

Иными словами, русский космизм возникает как одна из форм усвоения и понимания содержания новой исторической ситуации, нового (гуманистического) порядка вещей, при котором человек становится подобным богу и не ищет поддержки у кого-либо, кроме самого себя. Он осознает себя в качестве средства, предназначенного для того, чтобы сориентировать поведение человека в опустевшем мире. Одним из таких ориентиров выступало "звездное мирозерцание", согласно которому человек — это не бог, а природа — не объект. Истоки человеческого бытия коренятся во вселенной и порывать с этими корнями нельзя. Человек парит над природой, если он существует сам по себе. Но сам по себе (без корней) человек ничто. И в этом своем ничтожестве он противостоит природе. "Мы говорим: все от нас зависит, но ведь мы сами создание Вселенной" (21, с.308). Мир один. Рядом с ним нет особого (опекающего нас) мира трансцендентных сущностей. Но мир не пуст. Впустом мире ничего человеческого не появится, а если оно и появится, фактом самосознания его не удержишь. Нет "почвы". Границы человеческие возможного мира определяются не тождествен-

## 6. Антропокосмизм и гуманизм

Культура, создавшая науку, имеет много достоинств. Одним из достоинств, лелеемых культурой, является человеческий мир, т.е. тот мир, в точке взаимодействия с которым порождается "Я". В зависимости от того, порождается оно или не порождается, весь мир делится на две части: на человеческий мир и нечеловеческий. Причем человеческий мир получает некоторые привилегии. Он выступает в качестве выделенного центра вселенной.

С критикой этих представлений выступил русский космизм, попытавшийся расширить человечески возможный мир за пределы субтильного "Я". Эта затея нашла отражение в принципе антропокосмизма. "...Антропокосмист считает границы, отделяющие... "Я" от ... всего космоса только препятствием на пути к дальнейшей эволюции" (7, с.187). По словам Н.А.Умова, "имеет смысл окончательное освобождение от антропо-геоцентризма" (16, с.447).

От чего же попытался освободить себя русский космизм? От тех представлений, которые ставят "знание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья" (17, с.153). Вот с чем надо бороться, говорит Ф.М.Достоевский.

В самом деле, мы живем в культуре, определяемой возможностями научного знания. А наука привыкла иметь дело с сущностями и законами. Ее интересует не мир, а законы мира; не то, что существует, а сущность существующего. И в этом нет ничего плохого, как и хорошего. Проблемы начинаются тогда, когда мы перестаем видеть вещи, рассматривая сущность вещей; когда сознание жизни продавливая жизнь и захватывает по отношению к ней пальму первенства.

С тех пор, как человек поставил себя на место бога, он разрушил естественные связи с природой и заключил себя на "продолжительное одиночное существование" (7, с.180). Антропоцентризм оправдывает посылки одиночного существования. Антропокосмизм их разрушает и настаивает на "восстановлении естественной связи человека с природой" (7, с.177). Антропоцентризм как идейный комплекс складывается на фоне разложения народного мирозерцания, или, как говорил И.В.Киреевский, естественной настроенности ума.

Естественно настроенный ум исходит из того предположения, что существует один видимый мир, а рядом существует другой (невидимый) мир. И оба эти мира связаны между собой по правилу чуда. Благодаря "чудесному" правилу видимые действия людей получают основания в невидимом мире. В этом "сказочном" мировосприятии "нет намеренного уклонения от действительного мира" (18, с.2). В нем изобретается опыт, запрещающий рассматривать природу в отвлечении от человека. Осмысленными становились только те действия людей, в которые природа вовлекалась как "живое существо, сочувствующее человеку" (19, с.91).



действительности. То есть, сделать так, чтобы то, что живет в нас, срабатывало независимо от нас. Внешний план как бы уже заполнен сцеплением сил, имеющих иной (нечеловеческий) источник своего существования. "В мире,— с печалью говорил Циолковский,— неизмеримо больше камня, чем мысли, больше огня, чем мозговой материи" (6, с.419). Вот этот образ "заполненности" внешнего мира, мешающий укорениться в нем содержанием внутренней жизни, имеет решающее значение для понимания одной из особенностей развития русской мысли XIX в. и, следовательно, для понимания русского космизма. Нереализованные во внешнем мире содержания внутренней жизни не исчезают. Они остаются, накапливаются и дают о себе знать в плетении, как говорил В.В.Розанов, "чулка жизни". Для того, чтобы обозначить невидимую, но всеми осязаемую тяжесть нереализованного бытия, в русской философии использовались разные слова. Самым популярным из них стала "душа".

Неосуществленное, невыговоренное вонье бытие — это и есть душа, которую русская философия XIX в. искала и никак не могла найти. Во всяком случае, в Европе. В конце концов, она нашла ее у себя дома, в России. Но не потому, что Россия страдала от избытка "мозговой материи". В ней было и внешнее, и внутреннее. Но не было механизмов осуществления внутреннего во внешнем. Существует же не только то, что выполнено, но и то, что не выполнено, не сделано. Несделанное действует уже одним тем фактом, что оно просто есть. И это воздействие оставляет следы на физиономии жизни. Особенно в России, что подметил В.Соловьев.

В Европе внутреннее содержание сознательной жизни "выдавливалось" во внешний план бытия. И поэтому бытие у "бентамитов" В.Ф.Одоевского рационально. В нем есть сознание и воля, и все, что держится самосознанием и волей. Но у них нет души, т.е. нет "осадка", невыговоренного бытия. И поэтому мир для них "машина", а жизнь — деятельность человека, преследующего свои цели. Душе нужна избыточность, рациональность же подчиняется правилу: "что полезно — то позволено" (25, с.226). Способ реализации человека, испытанный бентамитами в Северо-Американских штатах, ведет, как заметил Одоевский, к "городу без имени", без безусловной нравственности.

Существование неосуществленного, воздействие несостоявшихся состояний бытия образует особую (мистическую, по словам А.С.Хомякова) сторону бытия, соизмеримого с человеком. В XIX в. русский космизм начинает поиски пространства соразмерного душе человека; определение внешней величины, с которой сопряжена внутренняя жизнь людей. Для того, чтобы растворить "осадок" внутренней жизни человека, требуется космос. Более того, "...Для этого должны пройти миллиарды лет космической эры" (6, с.420). В терминологии В.И.Вернадского это означает, что биогенный "эффект ноосферы" смогут увидеть только наши отдаленные по-



томки: он проявится ярко и ясно только через сотни, едва ли не десятки декамириад" (26, с.42). Становление ноосферы — естественный процесс, а не искусственный. Его нельзя ни ускорить, ни отменить. В искусственных средах души не растут и себя не проявляют. Душа и космос однопорядковые величины, т.е. проявление души хотя бы в одном человеке — это космическое событие, а не земное.

Пока существуют нереализованные во внешнем плане бытия содержания человеческой жизни, не существует причин для того, чтобы была безусловная нравственность. Условное добро существует, а безусловного нет. И поэтому "овладение небесным пространством" — нравственная задача человечества, а не технологическая. По словам Н.Ф.Федорова, только дело, соразмерное с космосом, может преодолеть нечеловеческое в человеке и захватить всю его душу, реализуя ее полностью и без остатка.

Реализованная душа — это органическая душа. Но не в том смысле, в котором об "органике" говорят химики или биологи, а в ином, небиеологическом смысле этого слова. То, что мир человеческих феноменов не имеет никакого отношения к материи, на которой вырос человек, знал уже Аристотель. Об этом он рассказал в своем учении о свойствах "растительной души". Но вот в новое время в разряд этих феноменов стало зачисляться только то, на чем стояла метка "воля". То есть человеческое — это нечто волевое, произведенное с волей. Но воля разделяет людей, а произвол убивает человеческое в человеке (27). Ум, добро, совесть произведены не волей и держатся они не самосознанием. Если человек добр и знает о том, что он добр, то возникает опасность рефлексивной и волевой организации его добра. А организованное добро можно купить. Ведь всегда найдутся люди, которые за деньги готовы на все, даже на добрые дела. Организованная совесть оставляет лазейку для того, чтобы ею кто-то водил нас за нос. Эта опасность исчезает, если человек добр и не знает о том, что он добр. Человеческие феномены возникают вне воли и самосознания. Они сами себя делают в нас. Вернее, в нас они делают нас, но независимо от нашей воли. Есть вещи, которые мы делаем не с напряжением воли, а само собой, спонтанно и без извлечения "Я" из содержания сделанного. И надо сохранять эту спонтанность, "чтобы — как говорили в XVIII веке, — не ослабли все сопрягающие людей узы" (28, с.6), т.е. чтобы люди не "съели" друг друга. Вот эти "сопрягающие людей узы", если на них нет следа воли и произведенного волей, в русской философии называли органической душой, тем, чем все держится. К.Э.Циолковский называл их частной волей. "Условная воля есть воплощение наших мыслей и желаний в жизнь. Например, я хочу построить дом и строю, хочу изобрести какую-либо машину и изобретаю, хочу осуществить ее и осуществляю" (29, с.307). Безусловная воля "порождена Вселенной" (29). Частная (условная) воля зависит от многих побочных обстоятельств. Например, ей мешает обычная

человеческая лень. Но вот когда мы что-то не можем не сделать, то это значит, что в нас, согласно Циолковскому, срабатывает безусловная воля. Она находит нас, и мы уже не вольны в выборе ума и глупости, добра и зла. В этот момент нас заселяют "духи давно прошедших времен" (29), и мы слышим "голос Вселенной". То есть какие-то времена проходят, а чувства и мысли проходящих времен остаются. И если мы живем этими чувствами и мыслями, то в нас, как писал В.И.Вернадский, "непроизвольно действует ум и воля" (23). Только люди, как говорит Циолковский, ждут правды и хотят услышать голос вселенной.

В этих словах выражается соразмерность человека со вселенной, в них срабатывает интуиция целостного восприятия мира.

## 8. Кочующее человечество

Когда мы слышим имя Циолковского (или Федорова), в наших головах непроизвольно складывается представление о "кочующем" человечестве. С Земли оно переселяется на Марс, с Марса — на астероид, с астероида еще куда-нибудь. И так без конца, пока в какой-то момент оно не превратится в лучистую энергию. Где бы человечество ни задержалось, всюду оно создает диковинную флору и замысловатую фауну. Одним словом. люди как кочевники, как цыганский табор, для перемещения которого в космосе Циолковский изобрел ракету. Так ли это?

"Многие думают,— говорил К.Э.Циолковский,— что я хлопочу о ракете и беспокоюсь о ее судьбе из-за самой ракеты. Это было бы глубочайшей ошибкой. Ракеты для меня только способ, только метод проникновения в глубину космоса, но не самоцель. Не доросшие до такого понимания вещей люди говорят о том, чего не существует, что делает меня каким-то однобоким техником, а не мыслителем..." (6, с.420).

Будем мастерить из Циолковского однобокого техника и задумаемся вот над каким фактом. По свидетельству А.П.Щапова, в XVIII в. мистико-апокалипсическое ожидание конца мира доходило до того, что живые люди ложились в гробы и со дня на день ожидали кончины мира (19, Т.1, с.115). Конечно же, предлагать им ракеты для того, чтобы они перенеслись в более спокойное место космоса, было бы верхом безумия. Это предложение находилось бы за порогом их сознательной жизни. Оно разрушало бы мир, в котором люди жили и в котором Филофей мог сказать, что конец мира не от звезд придет, а от бога. И поэтому не на звезды или ракеты нужно уповать, а на силы высшего порядка (19, Т.1, с.119).

В русском космизме интуитивно ощущается новая, ранее не виданная опасность для человека. "Мир идет к концу,— писал Н.Ф.Федоров,— а человек своей деятельностью даже способствует



приближению конца, ибо цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца" (22, с.301). "Вхождение цивилизованного человека в биосферу,— отмечал В.И.Вернадский,— коренным образом ее меняет. Девственная природа исчезает все с большей быстротой, и человек все ярче выступает как решающий геологический фактор в истории планеты" (23, Д.220, Л.3—4). В русском космизме тем самым появляется новый поворот в разработке космической темы, который почти столетие спустя получит название "глобально-экологического". Ради чего, на какую потребу истощаются многовековые запасы земли, если торжество над природой оказалось пирровой победой? Ради забав. И, забавляясь, люди, по мысли Федорова, приближают свой конец. А остановить их некому. Но если нет сил высшего порядка, и уповать людям не на что, то что же им делать? На волне этих вопросов в русском космизме появляются идеи "полетов на луну" и эсхатологических знамений. Они появляются вне зависимости от традиций, связанных с мифами о Беллерофонте и Икаре (30). Если Лукиан отправлял своих героев на Луну, то для того, чтобы они оттуда получили рассмотреть пороки земной жизни. "Взглянув на Землю,— говорит герой Лукиана,— я увидел, ...что Птоломей живет с сестрой; Лизимаху строит козни сын; Антигон, сын Селевков, тайно делает знаки мачехе Стратоник..." Встреченные им боги проявляют беспокойство по двум вопросам: во-первых, "почем теперь пшеница продается в Элладе" и во-вторых, сильно ли людей донимала прошлогодняя зима и нужно ли для овощей больше дождя. Тот же прием использовали Франциско Годвин и Сирано де Бержерак. Нечто подобное сочинил и автор "Путешествия на солнце и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые миры". Герой последнего сочинения восклицал: "От глупостей, страстей земного шара лечу — в прелестный вечный мир" (13, с.33).

И Циолковский, и Федоров прекрасно понимают, что глупость есть глупость, и от нее не улететь. В идее заселения вселенной лежит другая посылка. Конец мира не от звезд придет, а от человека. И поэтому уповать надо не на бога, а на ум человека и его нравственность.

Беседуя с А.Л.Чижевским, Циолковский говорил: "Представь себе, что мы бы вдруг научились веществу полностью превращать в энергию, то есть воплотили бы преждевременно формулу Эйнштейна в действительность. Ну тогда — при человеческой морали — пиши пропало, не сносить людям головы. Земля превратилась бы в ад крошечный: уж люди показали бы свою голубиную умонастроенность — камня на камне бы не осталось, не то, что людей. Человечество было бы уничтожено! Помните, мы как-то говорили с вами о конце света. Он близок, если не восторжествует ум! ...Прогресс невозможен без риска. Но тут человечество воистину рискует всем" (6, с.421). А для того, чтобы это было понятно всем,



Н.Ф.Федоров советует раз и навсегда оставить надежду на помощь со стороны трансцендентных существ. В земные дела вовлекать эти существа нельзя.

"Конец света", о котором говорит Циолковский, "имеет иной смысл по сравнению с тем, что ожидали люди еще в XVIII в. Наука, по словам Н.Г.Холодного, с одной стороны развенчала человека, а с другой — дала ему силу для переделки природы (7, с.140). Человеческий мир слишком хрупок, чтобы выдержать давление не только научно-организованных технологий, но и простых следствий физических взаимодействий. Достаточно Земле столкнуться с каким-либо небесным телом, чтобы человечество прекратило свое существование. Этот сюжет описан В.Ф.Одоевским (14) и затем к нему неоднократно возвращались. Речь идет о "Борьбе миров" Н.Г.Холодного (31) и книге А.Берже "Последние дни Земли" (32).

И в той, и в другой рассказывается о гибели Земли и человечества. Согласно Берже, нам осталось жить 6 миллионов лет. Холодный сокращает нашу жизнь до минимума. Сюжет его книги довольно прост. Кто-то из сотрудников Пулковской обсерватории провел исследование и установил, что через месяц-другой Земля столкнется с неизвестной кометой и погибнет.

В том, что когда-нибудь лимит времени, отпущенный человечеству, будет исчерпан, мало кто сомневается. Эту "расхожую" мысль XIX в. разделял даже мыслитель такого ранга, как Ф.Энгельс.

Что же люди будут делать тогда, когда придет к ним время "собирать камни"? На этот вопрос существует, по крайней мере, два ответа. Согласно одному из них — бери от жизни все, что ты еще не успел у нее взять. Согласно другому — рискни остаться человеком.

В самом деле, каждый из нас знает, что он умрет и что человечество не вечно. Правда, мы не знаем, когда это с каждым из нас случится. И на этом незнании строится наша мораль. То есть какая мораль? Мораль конечного человека. Эта мораль не обязательно плоха. Она может быть разной. Но по существу своему она является моралью смертного человека. На нашем отношении друг к другу, на нашем отношении к природе лежит печать неминуемой гибели человечества.

Вот эту-то мораль и ставит под сомнение русский космизм. Его базисная интуиция проста. Во-первых, нет таких законов природы, которые бы делали гибель человечества неизбежной. Таких законов никто не открывал. Во-вторых, все мы физически смертны, но этот физический факт не детерминирует способ существования морального человека. То есть мы можем жить так, как если бы были бессмертны. Какие же мы тогда, когда мы бессмертны? Какая у нас мораль? Эта мораль строится под знаком вечности, а не конечности человеческого состояния. Разгадка этой загадки содержится в словах Н.Ф.Федорова, который говорил, что человек — это существо

вертикальное, а не горизонтальное. Но это для него — "вертикальное", а, например, для Т.Мальтуса — "горизонтальное". Имя английского мыслителя известно всем, хотя он и умер в 1834 г. Теоретические противники Мальтуса хоронили его неоднократно. Но человек, которого хоронят не один раз, не может быть полностью мертвым. Мальтуса прославил книга "Опыт о законе народонаселения..." (15). В ней Мальтус заверяет нас в том, что как честный человек он стремится к обществу справедливому и гуманному. Но как объективный ученый он выступает против такого общества. Почему? Потому, что (с научной точки зрения) люди — "крысы". А если это так, то не нужно создавать для них "амбар", в котором они бы размножались. Ведь очень скоро им нечего будет есть, и весь их род вымрет.

Страсть, обучающая "некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое различие между последним и человеком,— писал Н.Ф.Федоров,— мешает трезвому воззрению на начало человеческого общества" (33, с.310). "Высший дух,— по словам К.Э.Циолковского,— не поселится в какой-нибудь мухе и не сделает ее Ньютоном" (29, с.319). В русском космизме повторяющимся мотивом звучит мысль о том, что люди — не крысы, а их дом — не амбар и даже не Земля. Им не грозит голодная смерть, если они сделают обитаемым космос. Казалось бы, что изменится от того, обитаем ли космос или не обитаем, прописаны мы в нем или не прописаны? Мы ведь все-таки люди, а не боги. Однако если мы сугубо земные существа, то тогда наша жизнь основана на случайности свойств углеродистых соединений. А это означает: сегодня в нас есть это свойство, а завтра вмешается случай, и его может не быть. Из того факта, что сегодня что-то есть, никак не следует, что оно должно быть и в последующие дни.

В космосе царит не случай, а необходимость. Для вечности нет случайности, ибо не она пребывает во времени, а время пребывает в ней. Вневременный космос — условие существования всякого времени. Теперь, когда человек уже есть, нельзя сделать так, чтобы его не было, и мир вернулся в исходное состояние.

Пожалуй, нет никого в мировой литературе, кто выразил бы эту мысль так же ясно, как К.Э.Циолковский, и так же последовательно, как В.И.Вернадский. В данном случае я имею в виду принцип дуальности жизненных явлений В.И.Вернадского.

Итак, наш дом — космос, и смотреть на него нужно не так, как смотрит зритель на то, что происходит на сцене. В сценические действия зритель не вовлечен. Он смотрит на них со стороны. Человек же — не сторонний наблюдатель жизни космоса. Он ее часть. Сохраняя этот оттенок мысли К.Э.Циолковского (впрочем, как и его ученика А.Л.Чижевского), мы попадаем в русло идей, блокирующих беззаботное отношение человека к природе.



Ведь обычно мы думаем как? Человек — это человек, а природа — это природа. И вместе им, как заметил поэт, не сойтись. Мы — здесь, а она — там. То есть между нами существует какая-то дистанция. Конечно, и до русского космизма были люди, которые понимали, что человек — часть природы и нет между ними никакой дистанции. Например, это понимал А.Гумбольдт, написавший книгу под названием "Космос". Все это так. Но для Гумбольдта, как и К.Риттера, человек уже часть природы, а для В.И.Вернадского он еще должен стать частью. Итак, "уже" или "еще". Если "Я" часть чего-то, то мне ведь не нужно стремиться стать этой частью. Нет у меня такой заботы. Я уже часть. Но беззаботное отношение к природе как раз и привело человечество к проблемам экологии, к разладу в отношениях с природой.

Эту мысль необходимо пометить не для того, чтобы осудить человечество, а для того, чтобы напомнить о его свободной воле и о понимании этой свободы в русском космизме.

У человека нет определенного места в природе. Он свободен. И поэтому ему нужно всякий раз заново определять себя в качестве части природы. "Свободно, т.е. всякий раз заново" — таким аккордом звучит эта мысль в русском космизме. А это значит, что главное в мире еще не случилось. Оно не *за* нами, а *впереди*, и поэтому все еще возможно. То есть люди жили и будут жить не под знаком фатального исхода, а в момент, когда они еще только определяют себя в качестве части мирового целого. Все, что произойдет потом, после определения, произойдет не без нашего участия. А за то, что случится с нашим участием, мы не можем не отвечать.

## 9. Множественность разумных миров и проблема понимания

В объяснении образа мира сегодня доминируют две посылки и, естественно, две культуры мышления. Одна из них определяет возможности дела и знания, другая — возможности понимания.

Что же мы можем знать? У ответа на этот вопрос есть одно допущение. Мы можем знать все то, что само себя не знает. На этой ниточке держится объективное знание о мире. Но ею же удерживается и представление о том, что мы живем в безжизненном мире. Наше знание не оставляет места в мире не только воображаемым разумным существам, но и нам самим. Существование человека в мире, задаваемом наукой, становится шатким и неопределенным. Объяснить его можно лишь только чудом. Ведь люди знают о том, что они знают, но самосознание не вписывается в объективную структуру мира. "Есть вопросы,— говорил К.Э.Циолковский,— на которые мы можем дать ответ... Есть вопросы, о которых мы можем говорить... Но есть вопросы, которые мы не можем задавать ни другому, ни даже самому себе, но непременно задаем себе в минуты



наибольшего понимания мира. Эти вопросы: зачем все это?" (6, с.149).

Следовательно, существует такая сторона в устройстве мира, которую мы не исследуем, а понимаем. Что мы можем понимать? То, что себя уже понимает. Когда мы понимаем, мы не устанавливаем возможности истины. Мы спрашиваем: зачем, или какой смысл? "Если человек есть центр Вселенной, то для него естественно ставить превыше всего свои личные интересы, не смущаясь даже множественностью таких "центров" (7, с.176). А если человек не центр Вселенной?

Русский космизм, вводя представление о множественности разумных миров, менее всего обеспокоен поисками логической истинности этого представления. Оно служит для него напоминанием о том, что человек — не центр Вселенной, что стремлением человека к сверхчеловеческому создается все же не богочеловек, а человек (20). "Какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром? Зачем были бы бесконечные пылающие солнца? К чему их энергия? Зачем она пропадает даром? Неужели звезды сияют для украшения неба, для услаждения человека, как думали в средние века, времена инквизиции и религиозного безумия?... Мы склонны думать также, что наиболее высокое развитие жизни принадлежит Земле. Но животные ее и человек сравнительно недавно зародились и пребывают сейчас в периоде развития" (21, с.378).

Конструируя множественность разумных миров, русский космизм создает не учение о мире, а некоторую структуру, порождающую в людях человечески осмысленный взгляд на мир. Если мы еще что-то понимаем и иногда задаем себе вопрос о смысле содеянного, то это значит, что "мы не просто сеченовские рефлексy и павловские слюни, а нечто другое, иное, совсем не похожее ни на рефлексy, ни на слюни..." (6, с.419). Лишенные понимания, мы не смогли бы воспроизвести себя в качестве свободно действующей части того мира, в котором это понимание является онтологическим условием существования.

Если славянские книжники, следуя Григорию Богослову, усматривали в космосе подобие человека, то потому, что в соразмерности устройства микрокосма и макрокосма, они видели условие сознательной жизни человека. "...Человек есть второй мир мал: есть бо небо и земля, и я же на небеси и я же на земли, видимая и невидимая: от пупа до главы яко небо, и паки от пупа дальняя его часть яко земля" (19, с.102).

Иными словами, есть какой-то предел сознательной жизни, за которым рассыпается космический порядок и начинается хаос. В мире, в котором теряется себестождественность вещей, нельзя построить осмысленное действие.

Эта сторона дела обнаруживает посылки антропоцентризма человеческой культуры, разворачивающей себя через расширение знания и сужение возможностей понимания. Люди перестают понимать самих себя, замещая это непонимание рефлексивными системами знания. "Будущее знание,— говорил К.Э.Циолковский,— не станет пренебрегать, как пренебрегаем мы — еще зlostные невежды — данными религии, творениями философов, писателей и ученых древности. Даже вера в Перуна — и та пригодится. И она будет нужна для создания истинной картины мира" (6, с.425).

Одна из идейных инициатив русского космизма, начиная с рассуждений Ф.И.Дмитриева-Мамонова о множественности миров, и заканчивая рассуждением В.И.Вернадского о космосе натуралиста, связана с возвращением понимания как космологической проблемы. В этом же направлении (правда, с массой побочных пассажей) выполнена работа В.В.Розанова "О понимании" (34).

После того, как "Книга мировоззрения о небесноземных глобусах и их украшениях", т.е. "Космотеорос" и "Разговор о множественности миров" Фонтенеля стали известны в России, возникла необходимость в пересмотре воззрений, отделяющих человека от природы и ставящих знание на место понимания в объяснении космического порядка.

В 1769 г. почитатель системы Коперника Ф.И.Дмитриев-Мамонов сочинил аллгорию, которой он хотел выяснить, "к чему разум человека возноситься может" (35, с.3). Принимая посылку о множественности разумных миров, он стремится понять природу этой множественности. Допустим, рассуждает Дмитриев-Мамонов, на Марсе живут разумные лебеди. Хорошо, но как об этом узнают на Земле, если ее обитатели суть разумные муравьи? Ведь следуя принципам построения знания, мы не сможем отличить разумного лебедя от неразумного муравья. Муравей, развиваясь, лебедем не станет. Сколько бы он ни наращивал свой разум, крылья от этого у него не вырастут.

Понимание — это не продукт работы рефлексивного сознания. Оно всегда уже понимание, т.е. событие, внутри которого и благодаря которому разворачивается рефлексивное сознание. В состав определившегося бытия входит некоторый минимум понимания. И в этом смысле держится не фактом самосознания, а определившимся бытием; мир как целое — это определившийся мир и поэтому он не предмет знания, а результат понимания.

## 10. От искусственного порядка к естественному ходу вещей

Следуя основаниям европейской науки; т.е. отделяя человека от природы, мы создаем онтологию наблюдения "пустого" космоса. В этой онтологии нет места для того, кто наблюдает. Но, отделяя



человека от природы, нужно признать и то, что природа как бы заранее устроена по нашим человеческим меркам ее понимания, и то, что мы на нее можем воздействовать только с внешней стороны. Правда, что из себя представляет эта сторона, никто из теоретиков науки так и не объяснил.

Природа, по словам К.Э. Циолковского, не создавалась с расчетом на то, что она будет исследоваться и пониматься существом невесте откуда взявшимся. Если мысль действие, то в качестве мыслящего человек воздействует на природу "не извне, а изнутри" (7, с.149). Наша мысль существует как реальное событие мира, а не только в качестве содержания сознания, картины мира.

Свою неудовлетворенность тем направлением, по которому, начиная с Ньютона, развивалось научное познание, выражает и В.И.Вернадский. По его словам, на этом пути обозначился трудно преодолимый разрыв между "косной" и живой материей. Развивая идею о "всюдности" жизни, Вернадский делает заявление, шокирующее правозверных ученых. "Научное мировоззрение,— говорит он,— не дает нам картины мира в действительном его состоянии" (36, с.38). Почему? Потому что правозверный ученый "противопоставляет себя... миру" (36).

Согласно установившейся интеллектуальной традиции мы понимаем природу как нечто пространственное и материальное, а мысль — как нечто непространственное и нематериальное. Нарушая эту традицию, Вернадский ищет в сознании "черты, только природным явлениям свойственные" (36). Не решая вопрос о тождественности или о различии духовных проявлений человеческой жизни и явлений природы, он обращает внимание на следующие физические законы. Но ведь духовная работа человечества существует по этим же законам природы. Существует одна природа, а не две. Взаимодействием вещей в ней воспроизводятся условия "понимающего чтения" этих взаимодействий, то есть сознательной жизни людей. Если бы такая возможность исключалась законами природы, то такую природу мы не могли бы понимать и исследовать. Физические события и мыслимость этих событий имеют одни и те же основания. Успехи науки связаны с умением располагать наблюдаемые явления в конечной последовательности причин и следствий. Этим умением создается картина "опустевшей" вселенной. Для космоса же натуралиста "характерна не только последовательность, но и... одновременность" (23, Д.161, Л.16). А одновременность — это и есть та сторона природы, которая не раскрывается в последовательности причин и следствий. Для того, чтобы это было понятно, Вернадский говорил о "всюдности жизни". Ведь жизнь не помещается в предмете науки, ускользая от нее в феномене одновременности. "Эти представления о природе не менее научны,— подчеркивал В.И.Вернадский,— чем создания космогоний или теоретической физики и химии, и ближе для многих, хотя они также неполны, как и геометри-



ческие схемы упрощенной мысли физиков, но они менее проникнуты призрачными созданиями человеческого ума и дают нам другие стороны космоса, оставленные последними вне своих абстрактных построений" (37, с.13). Если в русском космизме звучит тема "живого космоса", "всюдности жизни", то вовсе не потому, что кто-то видел амёбу, переползавшую из одной галактики в другую, а потому, что в нем возрождается целостное восприятие мира.

Целостное восприятие мира складывается вне зависимости от полноты знания его объективных связей и взаимодействий. Для полного описания конечной вещи нужно использовать бесконечное число мировых связей. Не зная их объективно, мы можем знать их целостно. Люди никогда не будут обладать всей полнотой знаний о мире. И поэтому они, как говорил В.Ф.Одоевский, вынуждены создавать целостное знание, т.е. нечто такое, что не раскладывается в последовательности сменяющих друг друга поколений и воспроизводится всякий раз заново актуальным объединением людей.

Русский космизм, пожалуй, впервые стал обосновывать идею объединения людей, обращаясь за аргументами не к социально-политическим или идеологическим теориям, а к идеям экологического порядка. По отношению к природе люди выступают как единое целое вне зависимости от социально-экономических и идеологических расхождений. И поэтому они обязаны знать, что они могут или не могут сделать в качестве частей этого целого. "Лишь благодаря условностям цивилизации,— писал Вернадский,— неразрывна, и кровная связь всего человечества, и человек пытается рассматривать отдельно от живого мира бытие цивилизованного человечества. Но все эти попытки искусственны и неизбежно разлетаются, когда мы подходим к изучению человечества в общей связи его со всей природой" (37, с.313).

В XX в. люди как-то особенно болезненно реагируют на характер тех отношений, которые сложились между ними и природой. Для обозначения этих отношений изобретаются такие понятия, как "экология человека", "социальная экология", "экология города" и т.д. Все они обозначают и выражают, в сущности, один и тот же факт. Оказалось, что люди давно уже живут в мире искусственного, и у этой жизни есть свои посылки и следствия. Перед ликом искусственного человек начинает понимать, что ведь должен быть и естественный свет разума, естественный человек.

В русском космизме проблеме связей естественного и искусственного в деятельности человека придается фундаментальный характер. Почему? Потому что людям свойственно забывать, что они разместились в мире, в котором то, что строится, должно иметь почтение к тому, что выросло (А.С.Хомяков). Для того, чтобы что-то выросло (а это категорически естественного плана) требуется мир, заполненный причинами. В этом мире нет ничего такого, что бы не складывалось самодействием законов. Но люди не живут

этого гостя или нет — вот вопрос, на который пытался найти ответ русский космизм.

## Литература

1. *Афанасьев А.* Поэтическое воззрение славян на природу. М., 1865. Т.1.
2. *Даль В.* Толковый словарь живого русского языка. М., 1972. Т.3.
3. *Страхов Н.Н.* Рассматриватель жизни и нравов. Спб., 1811. Ч.2.
4. *Дьячков С.* Деньги. М., 1841.
5. *Буслаев Ф.И.* Русский богатырский эпос. Воронеж, 1987.
6. *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
7. *Холодный Н.Г.* Избранные труды. Киев, 1982.
8. *Сакулин П.Н.* Русская икарія // Современник, 1912. N.12.
9. *Одоевский В.Ф.* 4338 год. Петербургские письма, М., 1926.
10. *Кабэ Э.* Путешествие в Икарию, М., 1948.
11. *Левшин В.А.* Новейшее путешествие...// Взгляд сквозь годы. М., 1977.
12. *Урания.* Калуга, 1804. Ч. 1,3.
13. Путешествие к Солнцу и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые Миры. М., 1832.
14. *Одоевский В.Ф.* Два дня из жизни земного шара// Взгляд сквозь годы. М., 1977.
15. *Мальтус Т.Р.* Опыт о законе народонаселения... Спб., 1868, Т.1.
16. *Умов Н.А.* Собр. соч. Т.3. М., 1916.
17. *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека // Русская литературная утопия. М., 1986.
18. *Афанасьев А.Н.* Сказка и миф. Воронеж, 1864.
19. *Щапов А.П.* Соч. Т.1. Спб., 1906.
20. Взгляд на смысл и достоинство господствующего направления в новой культурной истории человечества. М., 1898.
21. *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
22. *Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982.
23. *Вернадский В.И.* Архив АН СССР. Ф.518. Оп. 1.
24. *Данилевский В.Я.* Душа и природа. Харьков, 1897.
25. *Одоевский В.Ф.* Город без имени // Взгляд сквозь годы. М., 1977.
26. *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Кн.2. М., 1977.
27. *Данилевский Н.Я.* Происхождение нашего нигилизма // Русь. 1884. №22,23.
28. *Лопухин И.В.* Злоупотребление разума некоторыми новыми писателями и опровержение их вредных правил. М., 1787.
29. *Циолковский К.Э.* Воля Вселенной // Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
30. *Гаврюшин Н.К.* Космические полеты — логика развития художественной и научной идеи от античности до XX в. // Из истории авиации и космонавтики. 1972. № 16.
31. *Холодный Н.Г.* Борьба миров. М., 1900.
32. *Берже А.* Последние дни Земли. Новгород, 1914.
33. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906.
34. *Розанов В.В.* О понимании. М., 1886.
35. *Дмитриев-Мамонов Ф.И.* Дворянин-философ // Г. де ля Фонтенель. Любовь Псиши и Купидона. Ч.1 М., 1769.
36. *Вернадский В.И.* Избранные труды по истории науки. М., 1981.
37. *Вернадский В.И.* Живое вещество, М., 1978.
38. *Федоров Н.Ф.* Супраморализм или всеобщий синтез // Вечное солнце. М., 1978.



самодействием законов. Они сами действуют. И рядом с ними появляются вещи, для которых нет причин. Вещи есть, а причин для того, чтобы они были, нет. Например, нет причин для того, чтобы были самолеты. Вернее, есть много причин для того, чтобы они не летали, а падали. Тем не менее, они летают. Но как? Искусственно. Т.е. своим действием люди создают искусственный мир. И в этом мире возможно существование вещей, для которых нет причин.

Завоевав понимание естественного и искусственного, спросим себя: а в каком мире живут люди?

В начале XX в. Н.А.Умов (физик, составивший первый глобальный прогноз) сделал для себя одно маленькое открытие. В 1905 г. в России прогрохотала революция. Умов невольно наблюдал за ней. И из этих наблюдений он извлек неожиданный опыт. Оказывается, революция убедила его в том, что люди еще не научились жить в искусственном мире.

Второй вывод, который сделал Н.А.Умов, формулируется им так: на земле людям скоро нечего будет делать, и поэтому они маршируют прямо в космос (16, с.436). Н.А.Умов, равно как и Н.Ф.Федоров, на первый план выдвигает тот смысл естественного, которому мы следуем тогда, когда советуем кому-либо оставаться самим собой и действовать согласно своей сущности. "Для нашего городского быта,— в высшей степени искусственного, которым все тяготятся,— естественное дело человека, всеобщее воскрешение, должно казаться неестественным... Но это не значит, что оно, дело воскрешения, и в самом деле неестественно, это значит лишь, что мы стали уж слишком искусственными, исказив себя, свою природу" (38, с.394).

Для того, чтобы появилось искусственное, необходимо, чтобы что-то перестало быть самим собой, чтобы появилось действие, в котором нет согласования с природой действующего. С этим оттенком понимания искусственного складывается и представление о цивилизации, развиваемое в русском космизме.

Цивилизация — это не совокупности предметов, созданных людьми, а способ, которым приостанавливается естественное действие вещей. Радикальный поворот в осмыслении проблем цивилизации (проделанный, например, В.И.Вернадским) состоит в том, что в качестве ее принципа предлагается не искусственное, а естественное. Ведь искусственное — это не только способ существования деятельности человека, но и тот канал связи с миром, через который в нас проникают естественные связи этого мира. Русский космизм напоминает нам о том, что двери, ведущие из искусственного мира в естественный, не заперты. И в эти незапертые двери всегда может войти то, что они называли вселенной. Люди задумают что-нибудь исполнить, но "всегда,— как писал К.Э.Циолковский,— может вмешаться громада Вселенной, исказить, нарушить и не исполнить волю одного разума" (21, с.308). Готовы ли мы принять



*Л. И. Василенко*

## **КОСМИЗМ И ЭВОЛЮЦИОНИЗМ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Космизм как умонастроение видит мир в целом соразмерным, гармоническим, разумно устроенным, светоносным, прекрасным, ищет в нем животворящие и творчески-созидательные источники. Вопреки всем гнетущим проблемам современности, он свободен от чувства трагизма мирового бытия и мировой истории, вполне оптимистичен. Космизм предлагает рассматривать мир многопланово — различать в нем "видимую природу", исследуемую эмпирически и теоретически, и "невидимую природу", лежащую где-то в глубине видимой. Последняя — это средоточие животворящих и творчески-созидательных сил мироздания. Они иерархизированы, могут персонифицироваться и способны одухотворять и облагораживать природный мир и культуру человека, содействовать духовному возрастанию человека, которое само становится космически значимым фактором.

Космизм как умонастроение легко соединяется с эволюционизмом — умонастроением, акцентирующим роль и значение процессов восхождения, усложнения, развития, становления мирового целого или отдельных его фрагментов. "Невидимая природа", или внутренняя сторона мироздания, становится для космистско-эволюционистского мышления творчески-созидательным источником и движущей силой процессов мирового становления, определяющей путь (или спектр возможных путей) и цели.

В рамках такого подхода всякое зло интерпретируется как дисгармония, разлад, дисфункциональность, хаотичность. Проблемы, отсюда проистекающие, считаются в принципе разрешимыми путем водворения в рамки космической организации и эволюции всего, что как-то выпало из этих рамок, ибо в космосе нет ничего лишнего, ненужного или зловредного по определению: все должно быть на своем месте, исполнять на нем свое назначение и не претендовать на большее. Человек со всеми его проблемами как бы спасается тем, что он возвращается на свое законное место.

Все эти идеи довольно просты и становятся все более популярными в наши дни. За внешней их простотой, однако, скрывается немало теоретических проблем. Укажем здесь лишь три из них:

1. Самодостаточен ли космос? Если для объяснения всего самого ценного, прекрасного и эволюционно перспективного в

нашем мире привлекается сумма представлений, относящихся к "невидимой природе", не понадобится ли и "невидимую природу" объяснять через "еще более невидимую"? И как далеко идти по такому пути объяснения — до Источника жизни вообще?

2. Эволюционные процессы в нашем мире, вообще говоря, разнонаправленны. Каким образом из суммы разнонаправленных процессов получить общий процесс становления? Устремлен ли он к единой цели и какова она?

3. В человеке есть устремленность за пределы всякого наличного бытия — стремление превзойти свою собственную природу, выйти за рамки социальной и культурной обусловленности, за рамки космического бытия в целом. Считать ли ее дисфункциональной и подлежащей подавлению или же, напротив, проявлением свободы человеческого духа, без которой не осуществилось бы творческое обновление мира? Не это ли антропогенный фактор эволюции?

Русская религиозная философия конца XIX — начала XX вв. обратилась к этим вопросам как к ключевым и, отвечая на них, рассматривала проблематику космизма и эволюционизма. Оторванность от результатов, достигнутых в свое время этой традицией, сильно обедняет работы тех советских авторов, которые заняты исследованием взаимосвязи глобального эволюционизма с проблемами антропологии, этики и культурологии и вопросами, связанными с тематикой ноосферы. См., напр. (1, с.52—66).

## **I. Несколько слов о космизме Флоренского**

П.Флоренский — один из тех, кого по праву относят к традиции "русского космизма". Он вдохновенно писал об "идеальном сродстве" мира и человека, об их "пронизанности друг другом", взаимосвязанности. Вслед за древнегреческой философией он соотносит мир и человека как макрокосм (космос, большой мир, среду) и микрокосм — своего рода "образ и подобие Вселенной", несущий в себе все, что есть в мире. Космический подход к человеку, однако, лишает его полноты личностного бытия. Флоренский нашел выход из этой трудной ситуации: и мир, и человек одинаково сложны и внутренне бесконечны, поэтому вполне могут рассматриваться как части друг друга. Мы вправе считать мир биологически — вселенским телом человека, а экономически — сферой его хозяйствования. "Мир есть раскрытие Человека, проекция его" (2, с.71).

Таково космически-антропологическое двуединство. Флоренский рассматривает его в рамках традиционного платонического дуализма горнего и дольного: нашему миру противопоставляется иной, "премирный", который символически приоткрывается в реальностях земного бытия. Этот дуализм, по Флоренскому, преодолевается лишь в Церкви: "В ней действительность одухотворяется, освящается, обоживается" (3, с.105). "Обоживание" — это конеч-



ный итог спасения всего мира через спасение человека, осуществляемого в Церкви силами Христа и Его Духа. Спасение изживает конфликт человека и мира. Это и есть "космическая сторона христианства" (4, с.733).

Флоренский осмысливал ее прежде всего онтологически и с привлечением христианизированного платоновского дуализма двух миров, поэтому исторические пути культурного и социального воздействия христианства на мир мало привлекали его внимание. Исследователь Флоренского С.С.Хоружий отмечает, что он остался в стороне от "магистрального русла христианской мысли, в котором существование мира мыслится как Богочеловеческий процесс — актуальное онтологическое возрастание и преображение мира, ведущее к соединению с Богом. Богочеловеческий процесс движется, осуществляется по благодати Божией творческой деятельностью человека, и человек — возглавитель собора вся твари, в свободе своей способный вести его к обожению, поскольку действует по благодати, либо к гибели, поскольку утрачивает благодать" (5, с.14). К сожалению, у Флоренского картина бытия статична, как у многих платоников: динамические процессы, эволюция, история онтологического значения не имеют; вся история мира получила негативную оценку — это мрак, одна лишь "ночь, один лишь страшный сон, растягивающий в века" (6, с.199). Философия Флоренского — это космизм без эволюционизма: "преображение мира" не выходит за пределы отдельных церковных очагов и не проникает во всю толщу мировой жизни и социальной деятельности человека.

## 2. Мировое всеединство и становление у Владимира Соловьева

Владимир Соловьев уделял пристальное внимание вопросам смысла и целей мирового исторического процесса, особо акцентировав вопрос об источнике мирового разнообразия, о путях развертывания последнего и о внутренней координированности разных процессов становления и развития. Важно при этом еще и то, что Соловьев, в отличие от Флоренского, не остановился на трактовке человека как микрокосма, а обратился к идее сверхкосмической природы личности. В XX в. это повторили христианские персоналисты, не сводившие человека ни к каким формам наличного бытия — природного, индивидуального, социального и пр. Христианская традиция фиксирует это в собственных терминах: человек сотворен по "образу и подобию Божию", а Бог трансцендентен космосу.

Во-вторых, Соловьев был сторонником органического мышления, т.е. считал принципиально необходимым рассматривать всякий предмет в его всесторонней целостности и во внутренней связи со всеми другими. Эволюционизм становится естественной чертой такого мышления. В-третьих, он видел мир в целом как органическую реальность, как всеединство великого космического разно-



образия. Он считал, что всякое органическое единство предполагает свой единящий источник или действующее начало, производящее единство, а само это единство, когда оно актуально реализовано, становится образом этого начала. Иначе говоря, "всеединная идея должна быть собственным определением единого центрального существа" (7, с.66). Это означает персонализацию космического всеединства, придание ему божественного характера с чертами имманентности и трансцендентности.

Этим обосновывается включение в его концепцию Логоса и Мировой Души — Софии, которые и являются источником и основой мирового всеединства. Логос — структурообразующий принцип бытия. София же охватывает собой, по Соловьеву, также и идеальное, совершенное человечество. Это как бы тело Божие в мире, вечная душа мира, его динамический принцип. Реальное человечество, реальный мир лишь частично входят в софийное всеединство, во многом оказываясь и вне его. Природное бытие соединяется с высшим всеединством через человечество как его носитель в нашем мире.

На заре истории человечество, однако, отпало от изначального и онтологически нерушимого всеединства. Это отпадение дало импульс всей мировой истории. В ней — и развитие последствий падения, время от времени ввергающее мир в глубоко кризисное состояние, и стремление от них освободиться ради созидания нового бытия. Как писал Соловьев, "свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Бога и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма" (7, с.137).

Распавшийся мировой организм оставил, однако, сохраненным некоторое идеальное ядро будущего всеединства в скрытой потенциальной форме. Мировое всеединство онтологически существует в вечности как основа мировой интеграции, которая должна быть осуществлена в истории. Постепенное осуществление этого процесса сначала в отдельных фрагментах мирового бытия, а затем и в целом и составляет цель и смысл мирового процесса.

Соловьев ищет проявления действия всеединящих сил не только в человеческом мире, но и в самых различных планах космической жизни. Мы найдем у него ссылки и на закон всемирного тяготения в физике, и на химическое сродство тел, и на строение и жизнь растений и животных. Здесь мировая душа противодействует хаотизации и распаду. В человеке же природа осознает себя и перерастает себя, достигая сферы абсолютного бытия, ибо человек способен постигать внутреннюю связь и смысл всего существующего, воспроизводя в себе космическое всеединство: "человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множествен-

ность, — устроителем и организатором Вселенной" (7, с.140). Человек, однако, отпал от Бога как источника всеединства. Отсюда и два варианта космистского миропонимания: космизм натуралистический как следствие указанного отпадения, который поработает человека, и космизм духовный как освобождение от натуралистического и вхождение в трансфизические планы космоса как целого, связанные с Софией и Логосом. Второй космизм восстанавливает достоинство человека, но уже как человека искупленного, признает за ним право быть духовным средоточием мироздания, и дает ему силы охватить своей душой всю природу, жить с ней одной жизнью, любить и понимать ее. Два эти космизма и противостоят друг другу в истории: первый порождает всяких идолов и привлекает демонов, угнетающих человеческую душу. Он пытается взять реванш с помощью магии, оккультного знания и разных других форм самоутверждения, ибо отчасти может овладеть отдельными сторонами природной жизни. Второй же ищет прежде всего восстановления внутреннего единства человеческой души через восстановление ее укорененности в софийных основах мироздания и в Логосе. Через это обретается подлинное духовное ведение глубинных сторон мировой жизни и реальная возможность содействовать своим трудом и творчеством историко-эволюционному процессу воссоздания и раскрытия космического всеединства.

Этот подход в корне отличается от того отношения к миру, которое преобладает в современной научно-технической ментальности, где культивируется принудительное овладение миром и эгоцентрически мотивированный строй человеческой души, устремляющейся к господству над окружающей жизнью. Та задача, которую ставит Соловьев, означает отказ от наращивания сил эго, для которого рациональные знания нужны как средство расширения и укрепления своего господства. "Софийная" задача Соловьева — это служение высшему замыслу о мире и человеке, для которого требуется совершенно иной строй души человека. Здесь он верен христианской традиции, согласно которой человек лишь тогда может становиться проводником и соработником благодатных энергий для одухотворения мира, когда он сам обновлен по образу Христа.

Культурно-историческим сторонам этого процесса Соловьев уделяет особое внимание. Он анализирует самые разные мировые культуры и религии с точки зрения того, насколько они способствовали или препятствовали утверждению мирового всеединства. История философской мысли тоже получила у Соловьева тщательную проработку под тем же углом зрения. Не оставил он без критики и революционные движения, социальные программы и проекты, включая и социализм.

Одна из основных культурологических оппозиций Соловьева — это Восток — Запад. Их противостояние и борьба объясняют с



точки зрения Соловьева многое в ходе исторического развития сначала средиземноморского культурного региона, а затем и всего мира. В небольшой работе "Три силы" бесчеловечной социальной организации и религии, подавляющим на Востоке свободу и творческие силы человека, противопоставлен западный подход к вопросам устройства жизни, при котором самоутверждению и творческой реализации человеческих способностей отдается приоритет. В своих крайних, наиболее последовательно осуществленных формах оба эти подхода заводят жизненный прогресс в тупик: "первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс,— вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого" (7, Т.1. с.19).

Борьба между этими силами может вестись сколь угодно долго с переменным успехом, но без существенного продвижения вперед. Нужна "третья сила" — сила созидания мирового всеединства, которая никогда не перестает действовать в мире, но, по Соловьеву, должна иметь особого исторического посредника, чтобы наиболее эффективно реализоваться в истории. Таковым должен стать народ, призванный "сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом" (7, Т.1. с.29). Действуя не от себя и не ради самоутверждения, такой народ должен возвыситься над подавляющей творческую и моральную энергию стихией мелких и низменных страстей и интересов, с одной стороны, а с другой — он должен быть не слишком сильно затронут западным и восточным принципами жизнеустройства.

Соловьев называет славянство и русский народ наделенным особой исторической миссией — быть носителем силы соборного единения, создающей новый путь исторического развития человечества, который миновал бы тупики бесчеловечной тирании и духовной стагнации Востока и бездуховной цивилизации Запада. Россия обретает особую космическую роль в деле осуществления мирового всеединства. Тема эта в русском космизме постоянно оставалась в центре внимания. В XX в. к ней обращались Рерихи, трактуя ее на свой лад, и особенно Даниил Андреев, основная работа которого — "Роза мира" — уже начинает публиковаться (8, с.58—72).

В.Соловьев построил свое космистски-эволюционистское миропонимание, поставив во главу угла процессы глубинной интеграции всего в мире, борьбы с преодолением всякой хаотизации и распада. Просто "борьба за существование" в биосфере или в социальной жизни его мало интересовала — в ней он не видел борьбы за преодоление жизни ради возведения ее на высшие ступени бытия. Дифференциация и селекция отошли у него далеко на второй план, хотя им-то и придавал основное значение научный эволюционизм как в его время, так и намного позже.



Во многом это связано с органическим пониманием проблематики развития у Соловьева: если бы он придал больше значения дивергентным процессам, он мог бы увидеть мировую эволюцию, например, как дифференциацию органического целого на разные противостоящие друг другу полюса, вокруг которых и будут идти процессы нарастающей интеграции. Но если бы он и не придерживался органического миропонимания, все же он настолько был предан делу преодоления духовной расколотости человечества, что к иной картине будущего он и не стремился. И не только он, но и другие философы начала нашего века, например, С.Булгаков.

### 3. "Философия хозяйства" С.Булгакова

С.Булгаков был философом, вводившим любой конкретный вопрос в космически масштабные перспективы, и он тоже считал возможным, как и Соловьев, интерпретировать космическое бытие в целом как "организм в потенции" (9, с.80) — вселенское тело человечества. Как Тейяр де Шарден поставил своей жизненной задачей христиански переосмыслить современный ему естественнонаучный эволюционизм, так и Сергей Булгаков задался целью духовно переосмыслить экономизм своей эпохи — всю совокупность социально-экономических концепций, пронизанных духом экономического утилитаризма, прагматизма и материализма. Булгаков поставил вопрос о том, что труд человека имеет онтологическую ценность, независимую от каких бы то ни было социальных, государственных или партийных интересов. Труд призван служить утверждению жизни на Земле и противодействию силам распада и смерти, облагораживать жизнь и раскрывать богатство ее творческих возможностей в их высших формах. А это требует раскрытия тех онтологических и космологических сторон христианства, которые оказались нереализованными или слабо осуществленными в его исторических формах.

"Основной мотив философской мысли Булгакова есть оправдание мира — убежденное, нередко эмоциональное, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия и материального космоса" (10, с.74). Однако наш мир является ареной борьбы сил Жизни и Смерти. Их борьба необходима для мирового развития, космического становления, понимаемого как неуклонное овладение силами жизни огромных масс мертвой материи, их оживотворение. Благодаря последнему жизнь проникает туда, где прежде не было никаких ее проявлений и освобождаются жизненные силы, внутренне присущие мертвой материи, но как бы придавленные покровом поработавшей смерти. Последняя как раз и виновна в распаде мирового целого, но, по Булгакову, этот распад не зашел столь далеко, чтобы восстановление мира как живого целого в виде организма было совсем уж невозможным: в потенциальной форме

он сохраняется как реальность, скрытая под покровом видимого нами космоса. Помочь ее раскрытию должны творчество и труд человека.

Отсюда и общее с Соловьевым понимание космической миссии человека — сместить неизбывный баланс борющихся сил жизни и смерти в сторону полноты жизни. Это и должно породить дополнительно направленный глобально-эволюционный процесс. "Природа, достигнув в человеке самопознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы" (10, с.107).

Через спасение человека достигается спасение природы, а спасение человека — через Христа. В этом космологическое значение христианства, о котором писали и Флоренский, и Владимир Соловьев. Булгаков присоединяется к старой европейской традиции, считающей человека "Мессией природы" (Новалис) или же "искупителем природы" (Шеллинг). "Искупая в своем труде свой же собственный грех изначального растления природы" (10, с.123), человек должен исцелить мир от "космической болезни" — отрыва природы от сверхприродной "души мира" и сделать видимый мир прозрачным для действия творческих сил мира невидимого. И в этом деле особую роль автор отводит знанию как средству преобразования мира. Знание — не столько средство овладения природой, сколько поддержания, защиты и расширения жизни, даже частичного ее воскрешения. Для этого необходимо не только научное исследование природы, но и внутреннее постижение ее глубинных измерений, позволяющее выводить жизнь из ее неподлинного состояния в подлинное.

Источником внутреннего постижения мира Булгаков считает Божественную Софию, онтологический центр мироздания, его предвечную Красоту и гармонию богозданного космоса. Она придает софийность хозяйственной деятельности, религиозному и культурному творчеству, философскому и научному познанию и социальному прогрессу в истории. "В софиологии Булгакова, даже независимо от того, будем ли мы считать ее подлинным прозрением, мифологическим уклоном в христианстве или же мистифицированным выражением назревших исторических нужд, таится огромная этическая сила. В ней пафос дистанции по отношению к преходящей жизни сочетается с пафосом покровительства ей и ее сбережения. Любовь к миру не как к источнику "удовлетворения потребностей", а как к бесценному художественному творению, любовь, предполагающая аскетизм, самоограничение, изживание вампирского синдрома нынешней цивилизации, — вот практические выводы булгаковской софиологии, суть предпринятого им "догматического обоснования культуры" (11, с.6).



#### 4. Бердяев: космос, история, эсхатология

С созданием технической цивилизации мир как-то необратимо "сдвинулся" со своего прежнего места, стал развиваться по какому-то опасному пути, на котором разрушаются и органические, и духовные основы жизни, — такова одна из основных тем Н.Бердяева, мыслителя, который считал уже невозможным восстановление старых форм социальной и религиозной жизни, старых форм взаимоотношения человека и космоса. Нет смысла искать в них спасения от современных бед, дух должен свободно и бесстрашно пойти вперед, признав, что бывшее вовсе не было райским состоянием, ибо в нем было слишком много скованности и безысходности. По этим причинам Бердяев отвергает булгаковское понимание истории как священной необходимости, соловьевское понимание мирового развития как органического процесса или влечение Флоренского к статичной космологии средневековья и античности, ибо органическим эпохам пришел конец.

Вся философия Бердяева — под знаком Конца. Это эсхатологический конец как завершение истории и подведение всех итогов, Суд. Он захватывает также и космическую жизнь: Суд над человечеством захватывает также и природу и отчасти осуществляется через индустриально-техническую цивилизацию, губительную для всего живого. "Машина есть распятие плоти мира, вознесение на крест благоухающих цветов и поющих птиц. Это — Голгофа природы. В неотвратимом процессе искусственной механизации природа как бы искупает грех внутренней скованности и вражды. Природный организм должен умереть, чтобы воскреснуть к новой жизни. И вот чудовища-машины умертвляют природную органическую целостность и косвенно, мучительными путями, высвобождают дух из природной связанности" (12, с.236—237).

История — это трагедия бытия, которая должна кончиться катастрофой, и исход ее трансцендентен. Перед лицом Конца незачем полагаться на какую-то историческую детерминацию, ибо она обманчива, а нужно войти в свободу духа и творчество личности. "Земной дух человечества, пошедшего по пути змия, загипнотизировал человека заманчивой идеей прогресса и грядущего в конце прогресса земного рая, и так обольщен был человек, что не заметил безумия своего служения прогрессу и своего подчинения счастливым грядущего рая. Прогресс цветет на кладбище, и вся культура совершенствующегося человечества отравлена трупным ядом. Все цветы жизни — кладбищенские цветы" (13, с.123).

Человек должен обрести внутреннюю свободу и служить делу мирового освобождения от греха и спасению, ибо роль человека здесь — ключевая: человек — космический центр бытия, высшая точка его подъема. Но и в человечестве силой Божией создается особое ядро, чтобы дело спасения прочно укоренилось. "Христос —



абсолютный центр космоса, и Он воплотился в человеке, явился на земле. Поэтому человечество приобрело космическое значение, в нем душа мира возвращается к Богу" (13, с.141). Стать свободным — это долг человека, и духовное творчество является одним из основных средств его освобождения.

Бердяев ожидает наступления новой эпохи мирового бытия — религиозно-космической эпохи творчества, осуществляемого человеком искупленным и духовно свободным. Созидаемое в будущем бытие — это новая жизнь, выходящая далеко за рамки культуры как таковой, — это претворение культуры, раскрытие богоподобия человеческой природы и продолжение творения мира, раскрытие космичности самого человека, его духовное возрастание, восхождение в истине, добре и красоте, к их Источнику. Творчество уходит корнями в трансфизические тайны, в тайну человеческой свободы, а подлинная свобода — космична, а не хаотична, она внутренне связана с иерархической гармонией Вселенной и почти неизвестна современному человеку, поработанному природной и социальной необходимостью и утерявшему свое подлинное место в иерархии мирового бытия.

Самый общий очерк, который мы здесь представили, вскрывает целый спектр различных пониманий проблематики космизма и эволюционизма и вместе с тем ставит вопрос о дальнейшей разработке ее идейных и духовных основ. Мы видим и космизм античного типа у П.Флоренского, где проблематика мирового становления осталась за кадром, и довольно органичное слияние идей космизма и эволюционизма в разных вариантах философских систем у Соловьева и Булгакова, реализованное на том специфическом материале, на котором они предпочли работать, и, наконец, мистический историзм Бердяева, где идеи космизма и эволюционизма утратили самостоятельное значение и были подчинены мощному по своей энергии мистическому историзму и эсхатологизму.

Те выводы, к которым пришли видные представители русской философии, были для них не философскими абстракциями, далекими от реальной жизни, а идейными основами, позволяющими наметить новые пути социального и культурного развития. Это развитие они понимали как одухотворенное и духовно обусловленное и противопоставляли его основному потоку западного социального мышления того времени, которое не придавало духовности большого значения. Но сейчас, в эпоху глобальных кризисов западные модели исчерпывают себя, и дефицит положительных идей ощущается очень остро. И теперь может обрести новую жизнь забытое отечественное наследие в качестве отправного пункта одного из направлений дальнейших поисков.

Критики могут заявить в ответ, что русский религиозно-философский космизм — это просто ревитализация древней мифологии, воспроизведение архаического миропонимания и мышления,

а оно, дескать, убогое и не заслуживает серьезного внимания. В действительности, "мифологические" формы мышления, при всех трудностях их согласования с современной рационалистической культурой, все же обладают известными преимуществами перед последней в вопросах, связанных с предельными аспектами бытия человека в мире. В самых развитых культурах сохраняется преемство с древним духовным содержанием, о чем свидетельствуют изложенные выше концепции. Да и современная культура, если внимательно к ней присмотреться, полна самым разным мифотворчеством, которое по своему качеству намного уступает всему, что мы видим в русской философии (14, с.137—159).

Основная проблема не в том, что есть преемственность с прошлым по духу и по форме. Странно было бы, если бы ее не было,— ведь человек в ходе истории во многом остается одним и тем же, сколь бы ни менялись природные, социальные и культурные контексты его деятельности. Проблема возникает из-за постоянной примитивизации культурно-исторических мифологем и того духовного содержания, которое порождено религией. Их аутентичная трактовка сохраняется в основных духовных традициях, существующих в мире. За их пределами упрощение содержания неизбежно возникает при их социально-идеологическом использовании для конъюнктурных целей.

Один из примеров этого мы видим в том, как советская философская публицистика технократизировала тематику ноосферы, выдвинутую П.Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским. Другой пример — политизированное славянофильское социально-коллективистское доктринерство по поводу идей о "соборности" русского национального сознания. Впрочем, и до политизации этих идей А.С.Хомяков и некоторые другие авторы писали об основополагающем значении соборного духовного единства народа, как бы несущего в себе полноту истины. Seriously рискуя по части обоснования, они утверждали, что такая мистическая форма коллективности существовала в период Московской Руси, так что их стремление создать "соборную Русь" подавалось ими как восстановление того, что уже якобы когда-то существовало в истории. В результате мифологизировались как история, так и социальный проект. Создать же удалось только утопию, которая была нужна не истории как науке, а для противопоставления западному цивилизованному мифу. Вместо поиска истины получилась идеологическая борьба, что и привело славянофильство впоследствии к вырождению, националистическим амбициям и политической утилизации.

Наука, конечно, отвергла славянофильский миф. Но если говорить строго, она вправе отвергать лишь его историческую привязку. Содержание самого мифа может отвергаться уже из вненаучных соображений, потому что сам миф как таковой возникает и бытует за пределами рационалистической культуры. Миф



несет в себе образно-символическое понимание вещей, а не рационально обосновываемое знание. Его следует исследовать герменевтически, сравнивать и сопоставлять с другими мифами, более глубокими в духовном смысле, и на основании таких сравнений критиковать.

Иначе с русским космизмом. Он появился как реакция на бездуховность западных форм цивилизации и сциентизированной культуры и взялся защищать идеи, что в мироздании, в истории и в душе человека есть внутренняя глубина, не укладывающаяся ни в какие рациональные схемы. Он также настаивал на том, что человеку вверено осуществление в мире определенных сверхчеловеческих задач, космической миссии. Он прав, конечно, в том, что западноевропейская культура утратила понимание таких вещей. Более того, в отличие от славянофильского мифа, русский космизм защищал идеи культурного универсализма и духовной открытости, и в этом его ценность для нас, особенно теперь, когда сильны тенденции антикультурного фанатизма и духовного изоляционизма. Если спорить с русским космизмом, нужно вначале признать, в чем же его правота и ценность, и предложить в ответ правоту более основательную и глубокую. Но проще сделать по-другому. И не исключено, что одни будут отвергать его как что-то "не наше", "бесполезное" или "иррациональное", другие попытаются утилизировать и едва ли смогут обвинять не тех (или не только тех), кто профанирует, а тех, кого профанируют. Бесплодность всего этого очевидна. Но вопреки всему возможно и творческое развитие и углубление традиции русского космизма — в разных направлениях и ради поиска истины.

## Литература

1. Моисеев Н.Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // *Вопр. философии*. 1989. № 8.
2. Флоренский П. Макрокосм и микрокосм // *Человек и природа*. 1989. № 9.
3. Флоренский П. Из богословского наследия // *Богословские труды* М., 1977. Вып. 17.
4. Флоренский П. Столп и Утверждение Истины. М. Путь, 1914.
5. Хоружий С.С. Космос — Человек — смертность. Флоренский и орфики // П.А.Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989.
6. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник*, 88. М., Наука, 1988.
7. Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т.2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989.
8. Андреев Д. Роза Мира и ее ближайшие задачи // *Вопр. философии*. 1989. № 12.
9. Булгаков С. Философия хозяйства. Ч.1. Мир как хозяйство. М., 1912.
10. Хоружий С.С. София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Вопр. философии*. 1989. № 12.
11. Роднянская И. Сергей Николаевич Булгаков // *Лит. газ.*, 1989, 27 сен.
12. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М. 1918.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
14. Василенко Л.И. О мифологических чертах современных философско-экологических представлений // *Проблемы философской методологии*. М., 1989.



*Р.С.Карпинская*

## НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И КОСМОС

В настоящее время происходит своеобразный ренессанс натуралистического мировоззрения. В связи с актуальностью экологической проблематики, с возникновением научно-исследовательских программ изучения биосферы вновь выдвигаются на передний план классические методы наблюдения, сравнения, описания, опирающиеся на полевые работы, на непосредственный контакт ученого с природой. С другой стороны, именно естественники создают концепции глобального эволюционизма, надеясь найти единое выражение эволюционных закономерностей, охватывающих и Космос, и Разум.

Из всего круга возникающих проблем в статье будут рассмотрены: отношение натуралистического сознания к космосу (причины интереса к нему, своеобразие подхода в отличие от собственно философского) и возможности натуралистического сознания в построении мировоззренческих концепций, ориентированных на космическое измерение человеческой жизни. В центре внимания будет наследие В.И.Вернадского, чрезвычайно поучительное и вместе с тем произвольно интерпретируемое, на мой взгляд, в плане обозначенной в статье темы.

Обсуждение выделенной проблемы невольно включается в более широкий контекст, относящийся к русскому космизму в целом. Читатель данного сборника без труда заметит, что отношение к русскому космизму оказалось у авторов довольно четко поляризованным: восторженному энтузиазму одних явно противостоит скепсис других. Действительно, одно дело — рассматривать русский космизм как перспективное направление мысли, устремление в будущее, в поиск нового образа единства природы и человека. Совсем другое — отдавая должное русскому космизму как компоненте прежде всего русской православной философии, оценивать его в целом в качестве отражения архаичных форм культуры. Различие этих общих оценок определяет способ восприятия конкретных концепций и, в частности, их отношения к естествознанию. "Энтузиасты" склонны к тому, чтобы не акцентировать трудностей подключения естествознания к обоснованию идеи космизма. Присутствие науки как бы само собой подразумевается, русский космизм исходно наделяется потенцией воссоединить научные, философские и

утопические идеи. Напротив, "скептики" подчеркивают качественное различие между "космизмом" и "космологией", космологическими концепциями и гипотезами, создаваемыми внутри естествознания. Они представляют собой *совсем иной феномен духовной культуры*, чем русский космизм.

Мне хотелось бы создать последующим текстом некое пространство компромисса, обратив внимание противостоящих сторон на возможность совместной разработки следующего вопроса: почему идея космизма нуждается (или, наоборот, не нуждается) в естествознании? Общее позитивное или негативное отношение к этой связке не может быть принято без доказательства уже потому, что для реальных мыслителей, будь то философы или естествоиспытатели, эта связка была проблемой. Она или обсуждалась, или обходилась молчанием, но тот или иной ответ присутствовал в общем контексте размышлений о космизме. Выявить этот ответ, поставить его в ряд логических доказательств идеи космизма — это значит, на мой взгляд, существенно продвинуть вперед понимание этой идеи.

### Природа натуралистического сознания

Понятие "натуралистическое сознание" имеет смысл отличать от "натуралистического мировоззрения" по следующим соображениям. Мировоззрение как совокупность, определенная система идей, взглядов, принципов характеризуется какой-то структурой, установленными связями между своими компонентами, подпадающими рациональному обоснованию и выражению. Но формируется и эволюционирует натуралистическое мировоззрение как бы в "пространстве" натуралистического сознания, несравненно более аморфного образования, включающего в себя психологический настрой личности, манеру чувствовать и думать. Постоянным остается стержень — убежденность в объективности Природы и почтительное отношение к ней, но конкретные формы натуралистического сознания видоизменяются в зависимости от развития естествознания и даже отражают сдвиги в общественном сознании, в жизни общества. Тем не менее, натуралистическое сознание развивается по каким-то своим законам, еще мало изученным.

Думается, что понятие ментальности способно содействовать этому изучению. Как пишет А.Я.Гуревич, "ментальность выражает повседневный облик коллективистского сознания, не отрефлексированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков. Идеи на уровне ментальности — это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные конструкции, а восприятие такого рода идей определенной социальной средой, восприятие, которое их бес-сознательно и бесконтрольно видоизменяет, искажает и упрощает.



Но не на уровне ли ментальности подчас нужно искать и ту мыслительную и эмоциональную почву, в которой зарождается идея как таковая?" (I, с.115).

Принадлежность натуралистического сознания к "истории ментальностей", к самому феномену ментальности подтверждается уже тем, что каждый человек как живое существо имеет то или иное, пусть даже бессознательное, отношение к природе. Когда мы входим в сферу теоретического естествознания, его мировоззренческих оснований, то натуралистическое сознание обретает более четкие и осознанные формы, но не перестает быть самим собой, то есть сохраняет одновременно свои размытые границы, обусловленные его принадлежностью к коллективному сознанию, к культуре в целом. Точнее говоря, с одной стороны, в случае научной деятельности, натуралистическое сознание становится естественнонаучным мировоззрением, а с другой стороны — продолжает функционировать в той же деятельности как экологическое сознание, биологическое, геологическое и т.д. Соотношение всех этих модификаций натуралистического сознания друг с другом и с мировоззрением должно быть специально исследовано, а здесь я подчеркну лишь один момент, существенный для дальнейшего обсуждения темы статьи.

Натуралистическое сознание неразрывно с его переживанием. Чаще всего именно эмоциональная часть натуралистического сознания стимулирует его движение к тем или иным идеям. Приведу лишь один пример. Лидер американской социобиологии Эдвард Уилсон является энтомологом по профессии, много работавшим в различных экспедициях, широко интересующимся экологическими связями в природе и экологическим движением в обществе. Эта стержневая линия жизни дала себя знать в книге Э.Уилсона "Биофилия" (2), когда на второй план отошли довольно умозрительные аргументы в пользу "новой науки о человеке", характерные для прежних работ. Вдруг выплеснулся на страницы книги пестрый, многообразный, обескураживающе таинственный мир живой природы. И человек предстал в той его важнейшей роли в этом мире, которая обусловлена его "биофильными чертами", то есть способностью к благоговейному отношению к жизни. Биофилия — не только отражение связи живого с живым, но и мера "жизненности" человечества. Пока есть эта биофилия — мир не разрушится.

Биолог Уилсон надеется, что биофильные черты человека будут поняты по их генетическим основам. Выдающийся гуманист и философ Альберт Швейцер обращался к уму и сердцу человека, призывая к построению всей системы нравственных ценностей на основе благоговения перед жизнью. Теолог Тейяр де Шарден нарисовал такую яркую, поэтическую картину биологической эволюции, что благоговение перед Христом сливается фактически с благоговением перед жизнью... Какие разные люди, какой различный куль-



турный материал используется для доказательства единства человека с природой!

Однако, наиболее полно и многообразно, на мой взгляд, позиция современного натуралиста представлена трудами В.И.Вернадского. Его творчество, завораживающее чистотой помыслов и богатством идей, может дать представление о возможностях целостного натуралистического мировоззрения в наш век скрупулезного препарирования Природы. Кроме того, именно это целостное мировоззрение способно объяснить неизбежность обращения к Космосу, а также формы этого обращения.

Как-то даже странно, что в потоке литературы о Вернадском почти не говорится о том, в каком смысле и почему он постоянно называет себя *натуралистом*. Будто это своеобразная причуда высокообразованного человека, эрудита, прекрасно знавшего по истории науки и ее современному состоянию, насколько важна определенность понятий. Нет, это не причуда, а принцип. Все остальные принципы различных концепций Вернадского выводимы, объяснимы из того, что он считал себя натуралистом — не философом, несмотря на привязанность к философии, не геологом, не биологом, даже не биогеохимиком, а именно натуралистом. Его наследие может быть понято, осмыслено и плодотворно использовано лишь при условии, что мы будем относиться к Вернадскому как к натуралисту.

В том и заключено, на мой взгляд, философское значение творчества Вернадского, что он последовательно отстаивал самостоятельность внутреннего мира натуралиста, особенности его мировоззрения. Образ монолитного, единого для всех мировоззрения настолько был чужд, противоестественен для Вернадского, что он даже не касался его, лишь иногда констатируя слияние философии с политическими программами. Зато во множестве текстов он фактически писал о той картине мира, о том мировоззрении, которые составляли его внутренний мир как мыслителя. Форма этого изложения была научной, обращенной будто лишь к одной природе, только к ней, но выдавал сам стиль — порывистый, избыточный необычными, иногда без соблюдения эталонов стилистики выражениями, нововведенными словами, метафорами. Живой стиль человека, обеспокоенного, встревоженного вовсе не одной целью добраться до истины. Точнее сказать — до истины безусловно доказуемой, проверяемой экспериментом, как это принято в естествознании.

Дело в том, что Вернадского глубоко волновало взаимоотношение науки и научной картины мира. Он считал это отношение противоречивым и создающим "неустойчивое состояние научной организации человечества" (3, с.254). Суть противоречия в том, что "научно построенный Космос", ньютонианская картина мира не связана с жизнью человека, его сознанием, его научной деятель-

ностью. Как говорил Вернадский, это противоречие "между научной работой и ее официальным основным результатом" (3, с.254), то есть научной картиной мира, в которой не отражается огромное, подавляющее содержание научной деятельности ученых. Особенно это относится к наукам о жизни. Необходимость их подключения к изменению наших представлений о мироздании была в центре внимания Вернадского: "Не может явиться прочным не раз высказанное, но никогда живым образом не охватывавшее научную среду признание примата, по существу, наук математических, астрономических, физико-химических, только одних, влияющих сейчас на понимание основ современной картины мира — пространства, времени, материи, энергии. Не может потому, что все увеличивается в научной среде количество научных работников, связанных с изучением явлений жизни, что результаты их научной работы все ярче влияют на научную мысль..." (3, с.253).

Эти перспективы влияния биологии на коренное изменение научного мировоззрения удивительно провидческим образом обсуждаются Вернадским (проблемы необратимости, детерминизма, асимметрии, биологического пространства и времени). Проводится главная мысль, важная и для темы статьи — биология потому нужна физике, что "целый ряд допущений новой физики нигде не выражен столь резко, как в явлениях жизни" (3, с.258). То же с Космосом — "явления жизни позволяют здесь идти в изучении пространства Космоса так далеко, как это невозможно пока никаким другим путем. В этом проявляется космичность жизни" (3, с.273). Хочется специально обратить внимание на последнюю фразу. Вернадский не жаловал термин "гносеология", но, упорно настаивая на включении биологии в картину мира, развернул именно гносеологическое обоснование ее возможностей. "Космичность жизни", понятая онтологически, как ее "всюдность", как наличие в Космосе пульсирующего взаимодействия, как это происходит на Земле, живого и косного вещества — это уже Вернадский.

Интерес к Космосу, к взаимоотношениям Космос — Жизнь — Человек определялся у Вернадского и общим гуманистическим настроением его мировоззрения. В целевых установках исследования благо человечества стояло на первом месте. Такие понятия-образы как "геологическая сила науки", "планетарное мышление", "ноосфера" были порождены именно гуманистом, а не натуралистом. Один другому вроде не противоречит, но все дело в том, что присущий натуралисту способ мышления способен "прокрадываться" в область философского размышления и привносит туда заработанный совсем в другой области авторитет. Это может приводить и к нежелательным последствиям, к смешению философской и естественно-научной аргументации, в результате чего довольно декларативно заявленные положения будто бы обретают силу научной истины. Это важно отметить у Вернадского для того, чтобы далее просле-



дить эту особенность натуралистического сознания на современных концепциях глобального эволюционизма.

Остановимся лишь на одном моменте — присутствии в концепциях Вернадского научно недостаточно обоснованных утверждений, пользующихся у него самого громадным доверием. Не принято обсуждать, почему Вернадский считал невероятным абиогенное происхождение жизни на Земле. Обходится молчанием неоднократно повторяемый тезис об отсутствии эволюции биосферы, о сохранении ее биомассы на протяжении всего геологического времени. Каким образом эти утверждения согласовать с биологическим эволюционизмом? Не замечается противоречия и в самом содержании понятия "ноосфера" — как вообще возможна управляемая эволюция, если все существование биосферы после возникновения Разума основано на процессе козволюции природы и цивилизации? Наконец, сомнительную славу, благодаря моде на различные околонаучные фантазии, обрела гипотеза Вернадского о возможности переделать человека из гетеротрофа в автотрофа, оборвать зависимость питания человека, всего его существования от растений. Если возможна такая сила разума, воплощенная к тому же в физико-химической науке, что человек станет автотрофом, то значит время *обратно*, весь длительный путь эволюции жизни на Земле ставится под сомнение как реально протекший процесс, обладающий объективными закономерностями.

Смысл эволюции — в необратимости времени, и это постоянно подчеркивал Вернадский. Когда его современные последователи, увлекаясь "космологической" интерпретацией идеи автотрофности, фактически отбрасывают исходную посылку биологического эволюционизма, то оказываются склонными к произвольным философским допущениям, ведущим либо к мировому Разуму, либо к Богу. Что же остается тогда от позиции натуралиста, от ориентации на эмпирические данные и эмпирические обобщения? Этот риторический вопрос просто фиксирует тот конфуз, который происходит в результате беспечного перехода из плоскости науки в плоскость вненаучных фантазий и наоборот.

Возможен ли в таком случае вообще натуралистический космизм? Если рассматривать феномен идеи космизма как философский по своей природе, то натуралистическое сознание способно быть причастным к нему в силу своей более достоверной и предметной картины природы. Когда Вернадский, обосновывая "логику естествознания", предлагал различать "слово-понятие" и "слово-вещь", он отмечал, что натуралист всегда учитывает это различие — "он постоянно возвращается к непосредственному реальному предмету или явлению — делает научный опыт или повторяет наблюдение над отвечающим понятию объектом" (3, с.201). Натуралистическое сознание может корректировать в этом плане абстрактно-философские идеи, но вместе с тем должно осознавать и свои пределы.



Широкие обобщения космологического характера требуют под-  
ключения специального философского знания. Поэтому проблема  
рефлексии естествоиспытателя над своими идеями становится на  
первый план.

При всем моем великом уважении к Вернадскому, что искрен-  
не выражено в первой части текста, на мой взгляд, нельзя не при-  
знать, что превращение его в икону, в очередного "героя дня" чрева-  
то серьезными последствиями. Канонизируются даже его промахи,  
ошибки, его отходы от научной манеры мышления, а в лучшем слу-  
чае — замалчиваются, не становятся объектом методологического  
анализа. Здесь необходим именно методологический подход, чтобы  
разобраться в особенностях натуралистического сознания, понять  
его достоинства и ограниченности. Только тогда мы увидим связь  
естествоиспытателей с идеей космизма. Тем более, что русский кос-  
мизм — явление отнюдь не гармоничное, как его принято сейчас  
изображать, а глубоко противоречивое.

### Основные противоречия космизма

Разнородность концепций, включаемых в так называемый  
русский космизм, существенно затрудняет постановку вопроса о  
каких-то единых противоречиях. Да и сама попытка выявить такие  
противоречия вроде бы реанимирует те стереотипы философии,  
критический анализ которых так актуален на сегодняшний день.  
Тем не менее, отдавая себе отчет в опасностях такого обобщенного  
подхода, я постараюсь показать, что, как религиозно, так и натура-  
листически мыслящие ученые не уделяют должного внимания тем  
поистине роковым проблемам синтеза культурных традиций, кото-  
рый неизбежно заявляется при построении глобальных картин кос-  
могенеза. Если последний включает в себя все бытие материи и со-  
знания, все бытие цивилизации и каждого отдельно взятого челове-  
ка, то интегративная тенденция должна пронизать все сферы духов-  
ного производства, осветить новым светом синтеза все его продукты  
и результаты. Не обсуждая здесь возможность такого синтеза, я  
выскажу лишь два суждения.

Первое состоит в признании правомерности и философской  
традиционности выдвижения подобных идей. Они выступают свое-  
образным вектором философского размышления, заставляя челове-  
ка поднимать голову все выше и выше — от места и времени прожи-  
вания (Россия), к судьбам человечества (планета Земля) и, наконец,  
его включенности в мироздание (Космос). Центральная идея русско-  
го космизма о проживании человека, принадлежащего культуре  
России, в Космосе в этом отношении родственна идее греческого  
философа античности, обсуждавшего единство микрокосма и мак-  
рокосма.

Второе суждение, наоборот, относится к отличию космизма XX в. от прежних его форм. Даже православно-религиозные идеи космизма "прописаны" именно в этом веке, характеризующемся таким бурным развитием научного знания, которого не знала ни одна эпоха. Отвлечение от этого факта невозможно. Поэтому космическая идея-вектор, "скрепляя" все достижения духовной культуры, невольно имеет дело не только со знанием "вообще", но и с научным знанием. Его, как говорится, ни обойти, ни объехать, надо выразить к нему отношение.

Проходящий через все века диалог между знанием и верой обрел ныне такое многообразие форм, что участие в нем предполагает прежде всего определенность самих понятий. Далее под "знанием" я буду подразумевать научное знание, а под "верой" более широкое, чем религиозная вера, понятие, которое отражает общечеловеческую склонность к принятию каких-то постулатов без доказательств. Это — не аксиомы чисто логического мышления, а надежденные жизненно-важным смыслом суждения мировоззренческого характера. В науке такие суждения А.А.Любищев называл "убеждениями чувств" и решительно возражал против признания их права на участие в научной дискуссии. Однако идеи русского космизма *не принадлежат к рангу собственно научных*, они философичны по своему содержанию, то есть неизбежно связаны с "убеждениями чувств", с верой, будь то Вера в Бога, в мировой Разум, в общепризнанную картину мира, либо в собственные модели мироздания. Даже отдельные научные понятия, используемые в глобальных картинах мира, могут быть объектом веры.

При этом происходит как бы столкновение разных стилей мышления, разных типов аргументации, присущих научному и ненаучному подходам (второй подразумевает не доказанное наукой, не включенное в орбиту научного исследования). Следствием такого столкновения является постоянный переход из одной плоскости в другую, смешение естественнонаучных и личностно-мировоззренческих доказательств выдвигаемых идей. Именно в этом плане, для прояснения самого содержания русского космизма, кажется уместным акцентировать присущее ему противоречие между верой и знанием. Гуманистичное понимание силы и возможностей Разума порождало надежды на науку в осуществлении пусть различно понимаемых, но достаточно конкретно очерченных проектов будущего развития человечества, которое никак не обойдется без Космоса.

Наиболее ярко проективная функция разума предстает в концепции Н.Ф.Федорова, пронизанной идеей регуляции всех возможных процессов, включая космические, во имя осуществления глобальной идеи воскрешения мертвых. Не станем затрагивать здесь вопроса о религиозных истоках этой глобальной идеи, а также об использовании Федоровым самой разнообразной ее аргументации, включая обращение к наследственности (4, с.406—411). Главное для



нашей темы состоит в том, что превращение идеи воскрешения мертвых в символ веры позволяет увидеть сам механизм функционирования веры в концепции, претендующей на создание нового мировоззрения и новой картины мира. Религиозная вера как бы дополняется тем широко понятым "верованием", которое появляется при абсолютизации какой-либо идеи. Знанию места не остается.

Справедливо ли это суждение в отношении Н.Ф.Федорова, постоянно апеллировавшего к ученым, к науке, предполагавшего использовать технические средства ненавистной ему цивилизации на благо людей (например, в "регуляции метеорических явлений")? Существовало и продолжает существовать достаточно устойчивое мнение, что в отличие от других русских религиозных мыслителей Федоров постоянно имел дело с естествознанием, прибегал к естественнонаучной аргументации (4, с.659). В этом отношении интересны оценки Н.Бердяева. Он считал совершенно оригинальным соединение Федоровым христианской веры с верой в могущество науки и техники — "он верил, что возвращение жизни всем умершим, активное воскрешение, а не пассивное лишь ожидание воскресения, должно быть не только христианским делом, внехрамовой литургией, но и делом позитивно-научным, техническим" (5, с.229).

Это какое-то недоразумение, иначе не скажешь. Известно негативное отношение Федорова к современной ему науке, обслуживающей производство "по преимуществу ненужных вещей". Ученые постоянно критикуются за отрыв от жизни, от дела. Имеется в виду Общее Дело по воскрешению мертвых — только включившись в него, "ученое сословие" может перестать быть блудными сынами, забывшими родство, наемниками, рабами городских прихотей, пренебрегающими нуждами села (4, с.60,81,84). Натуралистическое сознание, как непременная компонента естественнонаучного образа мыслей, настолько трансформировано опять-таки в угоду ведущей идее концепции, что самой мягкой оценкой отношения Федорова к природе было бы сказать, что оно противоречиво. Сожаления по поводу разорения, расхищения природы цивилизацией тонут в основном мотиве — природа есть смертоносная сила, она слепа, стихийна, несет голод, язвы, смерть (4, с.755,58,159, 407 и др). Главная "вина" природы в том, что она порождает живое, а значит — несет ему смерть, безжалостно сменяет одно поколение другим. Поэтому надо научиться управлять природой, "регулировать" ее, господствовать над нею, вплоть до переустройства Космоса, с тем, чтобы победить смерть.

Проекты переустройства человеческого организма показывают, насколько далеки были представления Федорова о "регуляции" природы от естественнонаучного знания. Так, с одной стороны он писал о необходимости "перейти к употреблению теллу-ро-солярной и психофизической силы" (4, с.367). Понятия чрезвычайно таинственные, но важные — создание новой науки на базе



"психофизиологических дневников", постоянно ведущихся каждым человеком. Роль ученых — создать "комиссии" и обобщать эти дневники (4, с.408—409).

С другой стороны, человеческий организм, чтобы быть "космическим аппаратом", превращающим космические вещества в минеральные, затем в растительные и далее — в ткани (4, с.405), должен заранее пониматься как машина — "Приходится, однако, напомнить кому следует... что организм — машина и что сознание возвратится к ней! (4, с.366). Как говорится, комментарии излишни. Кому нужно такое бессмертие? Как справедливо пишет В.А.Кутырев в данном сборнике — идея переделки человеческих организмов в межзвездных скитальцев, т.е. роботов, глубоко бесчеловечна.

Конечно, мне могут сказать, что Федоров, как философский мыслитель, вовсе не обязан был знать естествознание. Но жесткая его установка на глобальное переустройство не только человеческой души, нравственности, но и природы, человеческого организма, Космоса, неизбежно ставит вопрос об отношении к научному знанию. Иначе чем же руководствоваться в "регуляции" природы? Оказывается — верой. Не получилось проследить на концепции Федорова противоречия между верой и научным знанием, поскольку знание, несмотря на частое употребление этого термина, представлено в таком искаженном виде, что от него остались, как говорится, лишь рожки да ножки. Нельзя не оговориться, что такой вывод есть ответ, к тому же лично мой, лишь на один вопрос из многих, с которыми мы можем обратиться к такому самобытному философу, как Н.Ф.Федоров. Однако, вернемся к естествоиспытателям.

### От Вернадского к глобальному эволюционизму

В наши дни невозможно обсуждать научные либо околonaучные "космические" идеи, обретшие небывалую популярность, чтобы не столкнуться при этом с использованием авторитета Вернадского. Поэтому встает задача разобраться, насколько достоверно это использование, что действительно является присущим Вернадскому, а что представляет собой вольную либо поверхностную интерпретацию его идей. В этом отношении интересны прежде всего монографические работы о Вернадском. Так, академик В.П.Казначеев дает в своей книге (6) богатый материал для размышлений о судьбах наследия Вернадского, о естественнонаучном и философском содержании его идей, о возможных перспективах подключения естествознания к обоснованию идеи космизма. Подчеркивая "научно-культурологический энциклопедизм" Вернадского, автор всем содержанием работы утверждает мысль о том, что именно наследие Вернадского, взятое в единстве с наследием Чижевского, Циолковского, Н.Рериха, способно выступать основой создания концепций

глобального эволюционизма и ноосферогенеза. Воссоединение "небесных" и "земных" пластов бытия возможно, по мнению автора, лишь на базе "космического природоведения", "космической антропозологии", представлений о "монолите" жизни в Космосе, о космической вечности жизни, о ноосферогенезе как космопланетарном явлении.

Содержится ли во всех этих понятиях общепризнанная мысль о воздействии Космоса на живое вещество Земли или они выражают нечто гораздо большее, создавая как бы понятийный каркас для особой картины мироздания? Если второе, то каково конкретное содержание этих понятий, насколько научно оно обосновано, чтобы не воспринимать их в качестве символов веры? Несмотря на постоянное присутствие этих понятий в книге, они не обсуждаются, не проясняют системы доказательств концепции глобального эволюционизма, а скорее свидетельствуют о ее глубинном противоречии — между "убеждениями чувств", верой и знанием. Проявляется это прежде всего в общих оценках творчества Вернадского. С одной стороны автор книги постоянно повторяет, что Вернадский создал "естественнонаучную концепцию ноосферы", "новую естественнонаучную картину мира", реализовал "естественнонаучное мировоззрение", "естественно-научный подход". С другой стороны утверждает, что Вернадскому удалось преодолеть разрыв "двух культур" (Ч.Сноу) — естествознания и гуманитарных наук (6, с.9, 24, 88). Характерно, например, такое высказывание: "Законы естественно-исторические и социально-исторические, проникая друг в друга, находят в работах Вернадского выражение в виде универсальных законов развития органического мира нашей планеты и населяющего ее человечества" (6, с.13). Естественно, эти "универсальные" для Природы и Общества законы не формулируются. Не занимался Вернадский законами общественного развития. Уже поэтому не мог претендовать и не претендовал на преодоление разрыва "двух культур". Мечтал о синтезе знания, об объединении усилий ученых в познании жизни и биосферы, в изучении отношения Человек — Космос и о многом другом, но эти мечты, гуманистичные устремления и вера в светлое будущее человечества вряд ли могут быть названы "концепцией", устранившей вековые противоречия в способах познания природы и общества.

Встает вопрос — в силу каких обстоятельств академик В.П.Казначеев, видевший немало трудностей в соединении биологического и социального знания при разработке проблем экологии человека (7), так легко "преододел" эти трудности и представил не только свою концепцию, но и творчество Вернадского в виде синтеза естественных и общественных наук? Думается, что не безграничная вера в авторитет Вернадского была главным стимулом такого сверхоптимистичного обобщения. Исходное — это убежденность В.П.Казначеева в существовании еще одной, иной, чем белково-



нуклеиновая, формы организации жизни, связанной с информационно-энергетическими потоками, с квантово-полевыми состояниями, слабыми экологическими связями, определяемыми электромагнитными компонентами в живом организме (6, с.74,85,96—98,100 и др).

Мне трудно судить о чистоте экспериментов, на которые бегло ссылается В.П.Казначеев, но вряд ли обоснована та смелая экстраполяция с поискового эмпирического уровня на глобально-космологический, которая привела к чрезвычайно сомнительной картине мира. Возможно, движение мысли было как раз обратным — от веры в определенную картину мира — к постановке экспериментов. Как бы то ни было, но метафоричные выражения Вернадского ("геологическая сила науки", "научная мысль как планетарное явление", "космическая вечность жизни") обрели буквальное значение. Материя, Жизнь, Разум стали неразличимыми, поскольку все они — лишь формы равития материальных потоков в эволюции Вселенной (6, с.74). "Энергетическая", или полевая, форма жизни предстает в виде субстанции, вездесущей и всепроникающей. С помощью этого понятия можно объяснить все, что угодно, не утруждая себя проведением границ между научными фактами и фантазиями, между знанием и верой. Нет проблем и с "двумя культурами", коли они созданы человеческим разумом и могут быть репродуцированы к единому онтологическому основанию — космическому Разуму (или космическому живому веществу, что едино). После Платона и Гегеля все это чрезвычайно неинтересно.

Что касается постоянного смещения философских и естественнонаучных понятий и аспектов, то оно далеко не безвредно для биологии. Философский постулат о непосредственном проникновении Космоса в существование живого вещества Земли и даже отдельно взятого человека смещает познавательные установки науки, создает иное содержание исходному для биологии принципу единства организма и среды. Здесь уместно вспомнить, что "космическая среда" жизни была неприемлема для Вернадского. При обсуждении позиции Клода Бернара и других биологов, непосредственно связывающих жизнь с внепланетными проявлениями Космоса, Вернадский писал: "Это отчасти верно, но она (жизнь — *Р.К.*) связывается с космической средой не непосредственно, а через биосферу — определенно организованную среду, переработанную жизнью, к ней приспособленную; речь должна идти не о космической среде, а о земной оболочке, переработанной жизнью и космическими излучениями" (3, с.23).

Центральное место понятия биосферы в проблеме Человек — Космос характеризует именно естественнонаучный подход, возможности собственно научного, а не философского и не религиозного знания. "Монолит" биосферы, как любил о ней говорить В.И.Вернадский, нивелирует различие между человеком и другими организмами, поскольку все вместе они относятся к "живому ве-



ществу", к "тонкой пленке жизни". Важно принципиальное отличие живого вещества от косного и общее понимание живого вещества как совокупности живых организмов, сведенных к их весу, химическому составу и энергии (8, с.10). Не обратим в данном случае внимания на то, что Вернадский говорит о живом веществе как геохимик, а не как биолог. Существеннее другое — постоянные указания на то, что биосфера представляет собой целостный живой "организм" и, следовательно, выступает "субъектом" отношений с Космосом. Современные попытки "перескочить" уровень биосферы и сделать "субъектом" непосредственно человека не имеют серьезной естественнонаучной базы, являются философскими допущениями и фактически входят в противоречие с идеями Вернадского.

Когда же мы настаиваем на том, что главным фокусом идей глобального эволюционизма, идей космизма является человек, то он должен быть "прописан" уже в ином понимании биосферы, а именно как единства природы и цивилизации, давно сопричастных друг другу и включенных в общий процесс эволюции. Такое понимание биосферы, естественно, тоже присуще Вернадскому. "С появлением на нашей планете одаренного разумом живого существа,— писал он,— планета переходит в новую стадию своей истории. Биосфера переходит в ноосферу" (3, с.260). Все дело в том, чтобы не смешивать двух разных контекстов использования понятия "биосфера" и соответственно двух различных его содержаний.

В первом случае контекстом является естественнонаучное знание, тогда как во втором, где человек выступает не просто как живое, но и как социальное существо, наделенное разумом, творчеством и т.д., контекстом может быть некое интегративное интеллектуальное образование, стремящееся к воссоединению разнокачественного знания о Природе и об Обществе. Такое воссоединение еще не достигнуто. Пока не ясно, возможно ли оно вообще. Но если надеяться на это, то уже сегодня важна определенность в понятиях, в используемых подходах. Можно формулировать проблему "Человек и биосфера" (9), но тогда биосфера выступает лишь как природное образование, противостоящее человеку в качестве среды его обитания. Здесь — широкий простор для естествознания. Напротив, говоря о переходе биосферы в ноосферу вряд ли следует акцентировать те два биогеохимических принципа существования биосферы, которые сформулировал Вернадский. Здесь неуместен подробный разбор этих принципов, связанных с проявлением и увеличением "биогенной геохимической энергии", тем более, что они мне кажутся методологически уязвимыми по причине телеологичности, а это надо было бы доказывать. Ведь не они непосредственно породили Разум, не они "поведут" современную биосферу в царство гармонии человека с природой". Вернадский постоянно подчеркивал необходимость социальных преобразований на пути к ноосфере.

Подведем некоторые итоги обсуждения темы:

1) Натуралистическое сознание составляет одну из важных компонент ментальности нашей эпохи, озабоченной экологической ситуацией. Все ценностные и нравственные аспекты экологического сознания предполагают существование первейшей своей предпосылки — уважительного отношения к природе, ощущения причастности к ней и благоговения перед жизнью.

2) Натуралистическое сознание по своей внутренней природе склонно к космологическим обобщениям, к размышлениям над отношением Человек — Биосфера — Космос.

3) Эти обобщения ставят естествоиспытателя перед лицом по крайней мере двух проблем: а) повышения уровня рефлексии над продуцируемыми идеями космологического характера и активного противостояния различного рода вненаучным спекуляциям; б) овладения современной философской культурой и налаживания серьезных контактов с системой гуманитарного знания.

4) Дальнейшее обсуждение обозначенной в статье темы может способствовать пониманию того, чем же для нас сегодня является русский космизм — активным союзником в поисках новой философии или перевернутой страницей культурного наследия.

## Литература

1. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. М., 1989.
2. Wilson E. Biofilia. N.-Y., 1984.
3. Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии // Труды биогеохимической лаборатории. М., 1980. Вып.16.
4. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
5. Бердяев Н. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
6. Казначеев В.П. Учение В.И.Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск, 1989.
7. Казначеев В.П. Очерки теории и практики экологии человека. М., 1983.
8. Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. М., 1940.
9. Моисеев Н.Н. Человек и биосфера. М., 1968.



*В.А.Кутырев*

## СТАНОВЛЕНИЕ НООСФЕРЫ: НАДЕЖДЫ И УГРОЗЫ

В конце XX в. люди Земли заговорили о выживании. Очевидно, что такой вопрос возникает, когда жизнь поставлена под вопрос. Какова здесь роль ноогенеза? Как к нему теперь относиться, ввиду явного несоответствия обещаний и результатов? Это противоречие выдвигает задачу переоценки взглядов на ноосферу. Правильный диагноз болезни — условие правильной стратегии ее лечения или, по крайней мере, приспособления к ней.

### Ноосфера как утопия

Основоположники учения о ноосфере верили, что ее становление ведет к упорядочению природной и социальной действительности, к более совершенным формам бытия. Ноосфера возникает как результат планомерного, сознательного преобразования биосферы, ее превращения в качественно новое состояние. Этот процесс рассматривался как несомненное благо, несущее человечеству разрешение всех трудных проблем. В.И.Вернадский и даже Т.де Шарден (последний, правда, неохотно, как бы извиняясь, но логика требовала) связывали его с социалистической организацией жизни людей, расширяя задачу преодоления стихийности природы до общества. В некоторых случаях ноосфера рассматривалась как полное устранение зла, как всеобщая гармония, что особенно типично для ее космических вариантов (К.Э.Циолковский).

Нет смысла в подробном воспроизведении такого рода представлений. Они давно стали общеизвестными, а люди, бывшие у их истоков, превращены в иконы. Отказываясь от политического идолопоклонства, мы продолжаем практиковать научное. Некоторые направления мысли, близко стоявшие к учению о ноосфере или являющиеся его предпосылками, например, “русский космизм”, фактически вообще не подвергаются трезвому анализу. Критический взгляд на них как бы свидетельствует об отсутствии возвышенности духа.

Экологические тенденции современности, однако, столь тревожны, что требуют мыслить и действовать, несмотря на теоретические стереотипы. Нужна коренная перемена представлений о ноогенезе. Ее исходные посылки: учение о ноосфере с самого начала несло



в себе элементы утопии; в нем переплелись аксиологические и онтологические подходы без какого-либо их разграничения; ценностные характеристики ноогенеза были однозначно положительными, что противоречит диалектике жизни. Главное — надо различать трактовку ноосферы как утопическую мечту и ее реальное состояние. Одно не должно заслонять другое.

В мировоззренческих теориях элементы утопии неистребимы. Утопия — некая система идей, выходящих за рамки наличного бытия и связанных, помимо знаний, верой и надеждой. Утопия — “бывшие” мифы, но мифы разума, пришедшие на смену мифам чувственного духа. В развитии общества одна и та же утопия на разных этапах своего существования может быть полезной, вдохновляющей и направляющей людей, а может дезориентировать, вести к упадку. Тогда важно вовремя от нее отказаться, скорректировать или сменить на другую. Возникает необходимость преодоления данной утопии, прежде всего через разграничение желаемого и сущего в ней, ценностных и онтологических представлений о реальности. Под общую закономерность жизни и смерти утопий подпадает учение о ноосфере в той его части, где оно действительно утопично. Отсюда же следует, что если на первом этапе становления ноосферы трудно, неоправданно ожидать критического отношения к теоретическому выражению происходящих процессов, то на этапе их развертывания, когда обнаруживаются дотоле скрытые противоречия, мы обязаны обратиться к рефлексии над теорией.

Сейчас ноосфера находится в стадии интенсивного развития и по масштабам присущих ей процессов соперничает с “чистой” биосферой. Появилась угроза существованию природы в качестве самостоятельной целостности. Между тем отношение к ноосфере продолжает быть преимущественно восторженным, будто ее развитие не стоит ни в какой связи с кризисом современной цивилизации. Приведем лишь одну иллюстрацию. “По мысли В.И.Вернадского, ноосфера — это гармоническое соединение природы и общества, это торжество разума и гуманизма, это слитые воедино наука, общественное развитие и государственная политика на благо человека, это — мир без оружия, войн и экологических проблем, это — мечта, цель, стоящая перед людьми доброй воли, это — вера в великую миссию науки и человечества, вооруженного наукой” (1, с.56). Извиняющее данный панегирик обстоятельство в том, что он прозвучал в юбилейном докладе. Но все дело в том, что подобное некритическое отношение к ноосфере господствует и в нашем повседневном сознании, в науке и философии.

Каково же действительное содержание процессов в “области планеты, охваченной разумной человеческой деятельностью”, как определяет ноосферу “Философский словарь”? При непредвзятом взгляде их надо назвать глобальными проблемами человечества. Становление ноосферы и возникновение кризисных ситуаций, угрожающих самому существованию людского рода — один и тот же процесс. Ноосфера как реальность является искусственной средой, которая теснит и подавляет ареал биологического бытия. Формирование искусственной среды открыло перед людьми небывалые возможности для роста материальной обеспеченности, комфорта и безопасности, подняло на новую ступень культурное развитие, но оно же ведет к загрязнению воды и воздуха, опустыниванию почвы, общей деградации естественной среды обитания. По последствиям для человека чрезмерное разрастание искусственного явления оказывается сугубо противоречивым, с неясными перспективами.

Демииург искусственного — разум, мысль, проект. Их определенное выражение и плоть — техника. “Разум есть потенциальная техника, техника есть актуальный разум — отмечал П.А.Флоренский. — Другими словами, содержанием разума должно быть нечто, что воплощаясь, дает орудие. А так как содержание разума, как выяснено, — термины и их отношения, то можно сказать: орудия — не что иное, как материализованные термины, и потому между законами мышления и техническими достижениями могут быть усматриваемы постоянные параллели” (2, с.56—57). В технике для П.А.Флоренского воплощается логос, противостоящий хаосу. Хотя как религиозный человек он чувствовал узость сведения духа к разуму, культуры к науке и технике и вместо ноосферы предлагал говорить о пневматосфере, однако экспансия рациональной компоненты духа с начала XX в. была так сильна, что мышление стало почти отождествляться с духовностью, и понятие пневматосферы не прижилось. Не потому, что оно было высказано в частном письме к В.И.Вернадскому, а потому, что оно не рождалось у других, не было укоренено во времени — ни тогда, ни сейчас. Не случайно, потребность в обновлении мировоззрения, идеологии, психологии мы сужаем до потребности в “новом мышлении”. Духовность начали называть менталитетом, культура сциентизируется, технизируется. Поэтому, приходится признать, подлинным денотатом ноосферы является искусственная реальность, образующий фактор которой, в широком смысле слова — технология. Основное глобальное противоречие, разламывающее нашу судьбу — противоречие между естественным и искусственным, между универсумом природы и универсумом деятельности. Оно существовало с момента появления чело-



вечества, в настоящее же время обострилось до критического состояния.

Мир переполнен нагнетанием различных угроз человеку как биологическому виду. Не будем их приращивать. Все они обобщаются в возможности нарушения экологического баланса планеты, после чего начнутся необратимые хаотические процессы. Наиболее вероятным пусковым фактором может стать истощение озонового слоя атмосферы. Количество фторосодержащих углеводородов в ней продолжает увеличиваться, угрожая здоровью всего живого на земле, в том числе растений. Как бы в ответ на эту и другие угрозы человек уже сейчас старается “защититься” от среды, где он должен жить: в быт входят установки искусственного климата, кондиционеры, ионизаторы и прочие очистители, вплоть до противогазов. Доведение подобных тенденций до логического конца означает замыкание человека в своей квартире или рабочем помещении как в кабине космического корабля. Улицу он перебегает как вражескую территорию.

Известно, что человеколюбивый титан Прометей дал людям огонь. Огонь — символ техники, орудийности, господства человека над природой. Теперь техника угрожает господством над человеком. Придется вспомнить, что Прометей дал еще одно благо, которым мы часто пользуемся, не замечая.

*“Хор: Не сделал ли ты больше, чем сказал?”*

*Прометей: Я от предвидения избавил смертных.*

*Хор: Каким лекарством их укрывал?”*

*Прометей: Слепые в них я поселил надежды” (3, с.231).*

Ноосфера как гармония — сциентистский аналог политической утопии коммунизма и прочих, более ранних мечтаний о рае. В соответствии с духом времени она опирается на науку. Так к ней и надо относиться, хотя против надежд и утопий вообще выступать нет смысла. Они полезны в той мере, насколько, смягчая трагические реалии, помогают жить. Когда же утопия самодовлеющая, мешает трезвому взгляду на вещи, то она может стать опаснее того, от чего спасает. Нужны реалистические надежды, функциональные утопии, надежды, что возможно длительное совместное развитие биосферы и ноосферы, при котором скорость преобразования окружающей среды будет не выше скорости нашего приспособления к ней. За эти надежды надо бороться, так как они — условие выживания человечества.

## О космизации жизни

По мере того, как искусственная среда подавляет естественную, вместо слова “природа” в языке начинают доминировать слова “ноосфера” и “космос”. Природоцентризм сменяется космоцентризм-



мом. Технизация природы переходит в стадию космизации жизни, и идеи неотехносферы вписываются в рамки проникновения космического мировоззрения в земные дела. “Русский космизм”, взгляды В.И.Вернадского, К.Э.Циолковского, современные представления о ноосфере различаются по историческому контексту формирования, по степени проработанности, но, в сущности, это единая линия переориентации нашей жизнедеятельности с природы на технику, с земли на космос.

Для технологии природа как биосфера, как нечто живое нужна лишь на начальном этапе. В принципе же техника способна работать на безжизненных планетах, что открывает возможность безграничной космической экспансии неотехносферы. Единственное “узкое место” на данном этапе — человек. Ему нужен строго определенный диапазон температур, давления, состава воздуха, соблюдение множества других условий существования, заданных земным происхождением. Поэтому все космисты в конце концов выходят на идею “нового человека”, сверхчеловека или чего-то человекоподобного, не способного помешать дальнейшему прогрессу познания и техники.

Наиболее враждебен живой природе был К.Э.Циолковский. В его космических поселениях животных убивают. Одна из целей завоевания Солнечной системы — “ликвидировать безболезненно” все несовершенное, подобно тому как огородник выпалывает сорные травы. На совершенных и несовершенных делятся и сами люди, а высшей степени совершенства они достигнут, когда превратятся в нечто “лучистое, подобно свету”. Антиэкологический, антигуманный смысл этих сциентистских фантазий слишком очевиден, поэтому они замалчиваются. Зато идеи автотрофного питания человека научное сообщество обсуждает вполне серьезно. Предполагается, что он будет пополнять свой энергетический потенциал посредством химико-электрических процессов, минуя стадию их превращения в органическое вещество с помощью растений и прочих живых форм. Переходным этапом к этому можно считать питание гидропонной биомассой или некими растворами, вводимыми прямо в кровь, без использования органов пищеварения. Но далее лучше не конкретизировать. Рассуждающие об автотрофном питании избегают думать на тему, во что же в таком случае превратится человек, как изменится его облик, телесность, и стоит ли его вообще тогда называть человеком.

Во времена В.И.Вернадского представления об автотрофных разумных существах были неизбежно довольно туманными. Сейчас другое дело. Сейчас, можно сказать, автотрофы рядом с нами. Это — стремительно совершенствующиеся системы искусственного интеллекта, высокоорганизованные компьютерно-технические устройства. Их создатели не сомневаются, что естественный человеческий разум может быть воспроизведен искусственно. А где воспроизве-

ден, там и превзойден. Однако это уже будет нечто иное, не “мы”. Не случайно в литературе появляются оценки искусственного интеллекта как этапа эволюционного снятия человеческого разума (4).

В свете подобного развития событий разговоры об автотрофном человеке выглядят как мировоззренческая подготовка, своеобразный идеологический компост для “выращивания” искусственного интеллекта на земле, сфера активности которого — космос. Даже при полетах в околоземном пространстве тело для космонавтов в значительной мере — обуза, они вынуждены тренировать его ради возвращения на землю. Соотносительно с требованиями космической среды человек представляет собой робот нулевого поколения, “компьютер из мяса”, поэтому он должен быть вытеснен более совершенными формами.

Выдающийся физик XX в. Макс Борн на вопрос о значении космических путешествий ответил, что это триумф интеллекта и трагическая ошибка здравого смысла. Успехи практической космонавтики, понимание неотвратимости ее развития заглушают подобные суждения. В отношении экологических последствий освоения космоса мы закрываем глаза и затыкаем уши. Наоборот, дело представляется так, что космос поможет земле, спасет людей, даже если они вовсе погубят природу. Это — вреднейшее заблуждение. Форма триумфа, бездумной активности, внутри которой чаще всего и зреет трагедия, не позволяет подготовиться к ее достойному переживанию.

О противоречивых последствиях продвижения человека в космос пора говорить громко. Пора развеять эйфорию вокруг космизма как мировоззрения. Оно по крайней мере амбивалентно. Подобного рода признания, правда изредка, высказываются даже теми, кто непосредственно занят в космосфере. “Лет двадцать назад,— говорит К.Феокистов,— я был почти убежден, что человечество станет когда-нибудь расселяться в космосе. Но вот посчитал, подумал и теперь понимаю, что ничего из этого не получится. Дело в самой природе людей. Нам чуждо замкнутое пространство, так же, как чужда космическая среда, с ее вакуумом и жесткой радиацией... И искать решение проблем, с которыми мы столкнулись на Земле, следует не на пути образования космических поселений, а на пути эффективного и глубинного использования достижений человеческого разума, того потенциала, что накоплен нашей цивилизацией” (5, с.39—40). Однако далее следуют рассуждения о возможном возникновении новой расы людей, для которых ни вакуум, ни радиация, ни космические температуры не будут чужеродны. Это действительно, как и пишет автор,— область фантастики. Не фантастика — роботы. Но высокосоввершенные роботы — не новая раса людей, а новая форма разума — автотрофного, космического. Его развитие не остановить, за ним не угнаться. Единственное, по-видимому, здоровое отношение к данному процессу — параллельная борьба за



сохранение земной среды как экологической ниши выживания естественного человека.

## Прельщение бессмертием

Наступление сциентизма на жизнь сопровождается его выступлениями против смерти. Идеология автотрофности, рационализации, цефализации, отражая экспансию ноотехносферы, непременно включает в себя мысль о бессмертии. Между тем смерть вплетена в саму суть жизни, в ее природу. Все рожденное должно умереть, чтобы родилось новое. Акт рождения и смерти — самый глубокий, самый фундаментальный и драматический фазис обновления, связанный с превращением живого в неживое и наоборот. Исключить этап смерти, значит, лишить бытие основательности, возможностей трансформации полюсов пульсирования, создающих его действительное напряжение. Забота о бессмертии, воскресении из мертвых пронизаны откровенным отвращением к природе как “нашему общему врагу”. Это как бы месть аскета, “совершающего подвиг”, враждебному ему миру. Чувственная любовь к жизни заменяется умозрительной любовью к бессмертию. В отличие от других предшественников на стезе аскетизма, Н.Федоров гениально предугадал технические возможности преодоления природы, преобразовав мечты о рае и бессмертии на небе в полуинженерные по своей форме проекты их реализации в космосе. Не зря Лев Толстой счел его “слишком материалистом”. Во взглядах Н.Федорова удивительно сочетались мистические и прагматические компоненты. Его можно назвать автором одной из первых грандиозных сциентистских концепций, характерных для научно-технического сознания. Отнимите у человека сознание смертности, влечения и страдания, чувство любви и красоты, и заветная мечта сциентистов осуществится. Она уже осуществляется: 1) непосредственно, через создание роботов с искусственным интеллектом, о чем мы говорили выше; 2) в самом человеке, через угнетение его природного начала и кризис эмоциональности, ведущий к утрате чувства жизни. Автотрофная ориентация доводит эти процессы до логического конца, а идеология бессмертия человека выступает как апология его смерти — смерти через “снятие” биологического техническим.

Допустим, однако, возможность существования некоего бестелесного создания. Это не человек, да и не душа, ибо для нее нужно тело. “Душа” сторонников ее бессмертия — бессмертная информация. Она, разумеется, не простая, а осознавшая самое себя. Каков характер ее бессмертия? Может ли оно быть “личным”, индивидуальным? Нам кажется, что индивидуальное бессмертие невозможно не только из-за бренности природного субстрата, но и “по определению”. Его запрещает сама логика. Бессмертие — бесконечность во



времени, а понятие индивидуальности предполагает единичное, то есть конечное. О бессмертии, следовательно, можно говорить лишь применительно к бытию в целом. Отдельное, индивидуальное не бессмертно, будь то тело, душа или конкретный информационный комплекс. Умирает даже информация, ибо при изменении условий она превращается в дезинформацию и должна обновляться.

У космистов нет ясности в отношении личного бессмертия. В свое время академик В.Глушков предлагал людям вместо смерти “уйти в машину”, и это в принципиальном плане уже осуществляется. Наряду с тем, что идеи, мысли большинства умерших остаются в памяти родственников или в книгах, они теперь кодируются, вводятся в компьютеры, циркулируют в единой системе информации. Информационные образы умерших маячат на телеэкранах, говорят, поют и пляшут. Но мы почему-то не считаем их живыми. Впрочем не все. Есть люди, твердо уверенные “во всеилии знания, побеждающего смерть и могущего на базе информационных программ биополевых систем возратить к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме, на небелковой основе” (6, с.136). Таким образом, мы имеем шанс встретиться со своими воскресшими отцами, которые, правда, будут “на небелковой основе” и предстанут “более совершенными” (узнаем ли мы тогда их?). Весь этот вздор нужен для самообмана и отождествления небелковых и автотрофных систем с людьми, в то время как на самом деле эти “воскресшие отцы”, а вернее “старшие братья” — новые мощные и в целом действительно бессмертные носители информации, возникающие в ходе становления искусственной реальности.

### Козволюция — последний редут гуманизма

В оценке перспектив человека в свете становления ноосферы довольно явственно прослеживается две линии: одна на его фактическое вытеснение техникой, лишение условий и смысла существования, другая — на “выживание, совместное развитие биосферы и ноосферы. “Пятая метаморфоза технологии,— пишет, например, один из типичных представителей первого подхода — очевидно произойдет в 2180—2230 гг. в результате передачи интеллектуальных способностей человека технике (курсив мой — В.К.), основанной на биосинтезах, на биотронном производстве. Этот период можно назвать биоинтеллектуальной революцией, которая охватит основные области человеческой деятельности, освободив его от забот о материальном производстве” (7, с.123). Все уйдет от людей, даже интеллектуальные способности, а автор радуется, полон планов скорейшего достижения подобного состояния. Сциентизм выхлещивает все новые и новые сферы нашего сознания, по мере того как техника подавляет жизнь.

Противостояние сциентизма и гуманизма отражается в трактовке самого понятия ноосферы. Она рассматривается или как среда, поглощающая (под знаком регулирования) все естественное, или как “эпоха ноосферы”, в которой биосфера и ноосфера сосуществуют в их внутренней связи. Так же обстоит дело с пониманием экологии, ее задач. С одной стороны, она трактуется как экологическое производство, то есть как искусственная имитация функций природы при параллельном ее истреблении. Это — псевдоэкология, экспансия технологизма в экологическом маскхалате. С другой стороны, экологизация производства понимается как попытка сделать его совместимым с природой, так, чтобы ее любила и берегла наша технология. Надо соотносить науку и технику с целями выживания, заботясь об управлении, как ни парадоксально, не столько естественной, сколько искусственной среды, ибо ее стихийное развитие становится для нас все более опасным.

Здесь нет возможности рассматривать конкретные способы такой регуляции, но все-таки укажем на три основных направления в борьбе за выживание.

1) Ориентация на безотходность искусственной среды как целого. Подобно отдельному замкнутому промышленному циклу, допустим, в использовании воды, она должна питаться сама собой, чтобы новые природные ресурсы лишь подпитывали ее. Вторичное сырье должно стать основным, а природное — вспомогательным. Весь наш комфорт и социальные потребности достаточно условны, историчны и вместо того, чтобы, например, непрерывно отводить для производственных целей новые территории, нужно сносить старые объекты, строя на этом месте более совершенные. И так во многих других сферах. Главная потребность человека — действовать и быть занятым — должна находить свое удовлетворение с гораздо меньшим ущербом для природы.

2) На некоторые виды деятельности нужны жесткие квоты. Очевидно, что вакханалия запусков космических ракет не может продолжаться безнаказанно. На фоне их роли в появлении озоновой дыры (200 запусков Шаттла в год — и нам конец), сетования на фреоны от дезодорантов — вопиющее лицемерие, боязнь обидеть главного бога, которому мы служим — технологию. Бездумные специалисты готовы заняться “экологическим производством” озона, но для этого нужны компоненты атмосферы, которых тоже не хватает или скоро не будет хватать. Введение квот на исследование космоса нужно немедленно! Не останавливая космических программ как таковых, оно придаст им большую продуманность, основательность, заставит ученых искать более экономные приемы деятельности. Подобные ограничения являются здоровым стимулом для научно-технического прогресса, направляющим его в сторону создания экологически безопасных технологий. Рост, развитие не прекращается. Меняется его характер.



3) Не все, что научно и технически возможно, следует осуществлять. Принцип “можешь — значит, делай”, не соотношенный с мерой человека, ведет нас к гибели.

В начале человеческой истории моральные запреты в основном регулировали чувственные страсти людей, обуздывали беспорядочную похоть и зоологический индивидуализм. Теперь настало время регулировать страсть к познанию и творчеству, ради удовлетворения которой ученые подчас готовы пожертвовать чем угодно, лишь бы была “хорошая физика”. Они противятся нравственным оценкам и контролю общественности над своими поисками, хотя по отношению к иным сферам науки тот же физик предстает как обычный, нуждающийся в защите от безумия технической экспансии человек. Для утоления жажды теоретического творчества с меньшим ущербом для природы целесообразно культивировать особый род занятий: “науку без воплощения” — как искусство. Так уже делается в архитектуре, когда изобретаются, разрабатываются и выдвигаются на конкурсы заведомо неосуществимые и практически никому не нужные, но интересные проекты. Это смягчит сопротивление людей, единственным содержанием жизни которых стала переработка информации.

Общий вывод таков, что в экологии вместо пассивной “защиты природы” или даже заботы о ее “рациональном использовании” центр тяжести надо перенести на регулирование искусственной среды. Вместо упования на ноосферу, которая будет управлять всем и вся, лучше подумать, как управлять ноосферой. Нужно бороться за ее “приведение” к природе, к возможностям человека, к скорости его адаптации без губительных последствий. Обеспечение коэволюции естественного и искусственного, биосферы и ноосферы становится основным условием нашего выживания.

## Литература

1. Барсуков В.Л., Янин А.Л., В.И.Вернадский — великий ученый и мыслитель // Вестн. АН СССР. 1988, № 6.
2. Цит. по: Половинкин С.М. Флоренский П.А.: логос против хаоса. М., 1989.
3. Эсхил. Прикованный Прометей // Античная литература. М., 1989. Ч.1.
4. Дискуссию об этом см.: Molika Peter. Artificial intelligence os evolutionary Stage of Human mind // Journal of the British Interplanetary society, vol 34, 1984, pp. 414—419; Об отношении техники к природе в целом см.: Гюнтер Р. Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
5. 30 лет космической эры. Диалог об итогах и перспективах. Феоктистов К., Раушенбах Б. // Коммунист. 1987, №14.
6. Манеев А.К. Философский анализ антиномий науки. Минск, 1974.
7. Бондаренко А.Д. Современная технология: Теория и практика. Киев, 1985.



Г.Гачев

## КОСМОСОФИЯ РОССИИ И ДИАЛОГ МОСКВЫ И ПЕТЕРБУРГА

Удивительно, как гадавшим о судьбах России не приходило на ум спросить ее природу: чего она хочет, какой бы истории она могла желать от народившегося на ней человечества? Все русские мыслители, набрасывавшие ей модели развития: от Чаадаева до Шафаревича,— думали в рамках историософии. То есть брали некие схемы развития и устройства обществ, которые сказались на поверхности земли за тысячелетия цивилизаций, и прилагали эти карты к России, раскладывали ей пасьянсы. "Западники", "славянофилы", "соборность", "православие и католицизм", "Византизм и Славянство", "Россия и Европа", "народ-богоносец", "Развитие капитализма в России", "Русская идея", "Евразийство", "Социализм", "Русофобия" — все берут некие надземные готовности вокруг России и принимают ими соображать насчет нее. Так это и в нынешних страстных публицистико-политических спорах: "что нам менять и брать"?.. Будто страна и ее природа есть некая пассивная безгласность и безмысленность и просто материал-сырье истории в переработку. Но ведь уже устройство природы здесь есть некий текст и сказ: горы или море, лес или степь, тропики или времена года — это же все некие мысли бытия, сказанные словами природы!

Историософия есть "мудрость Истории": какие строи и общества она разыгрывает на территории данной страны как на экране, исходя из своих ценностей. Космософия, что я развиваю,— есть "мудрость Космоса". Природа страны понимается как Природина Народу, который ей Сын, и Супруг. Культура, что возникает в ходе их сожительства за историю, есть чадородие их семейной жизни. Природа есть текст, скрижаль завета, что Народ должен прочесть, понять и реализовать в ходе Труда, в творчестве культуры на сей земле. Причем Труд и культура восполняют то, чего не дано стране от природы. Каждая национальная целостность есть Космо-Психо-Логос, то есть: тип местной природы, национальный характер народа и склад мышления находятся во взаимном соответствии и дополнительности друг к другу.

"Русь! Куда же несешься ты?" "Что пророчит сей необъятный простор?" Писатели, художники, поэты чуяли излучения воли и смысла от Русского Космоса и пытались угадывать их значения. Пушкин, Гоголь, Тютчев, Блок, Есенин, Пастернак... Но чистые умники: философы, политики, даже историки (чуть есть о русской

природе в начале "Историй" Соловьева и Ключевского...) как-то решали за Россию без хозяйки. Не говорю уж о МРАКсизме, который будто уж "материализм", а совсем не любит "Матушки-природы", который попросту налагает схемы своих пяти всеобщих формаций и не ждет милостей от природы, а насилует ее...

Ныне ахнули: что сделали с природой! — и возникло слово "экология". Но оно, научненькое — тоже гуманистично-эгоистично: будем жалеть природу, как рачительный хозяин жалеет кобылу, не загоняет конягу вусмерть. Нет — вернуться к благоговению перед Природой как сокровищницей сверхидей тайного разума! Это умели и первобытные народы, и древние философы. Вот и я, строя Космософию, прибегаю к натурфилософскому языку четырех стихий: "Земля", "вода", "воздух", "огонь", понимаемые расширительно и символически, — суть слова этого языка, его "морфология", а его "синтаксис" (вос-связь всего — "религия") — Эрос (любовь). На этом языке и принялся я читать национальные миры, в том числе и Россию, ее природу, историю, культуру, литературу и мысль.

Но для начала дам некую схему Русского Космоса. Россия — мать-сыра земля, то есть "вода-земля" по составу стихий. И она — "бесконечный простор": Пространство тут важнее Времени. Беспредельность — аморфность. (Для сравнения — Космос германства: тут первоидеи — "огне-земля", форма, труд, и Время важнее Пространства, которого, "жизненного", не хватает...). Россия — огромная белоснежная баба, расползающаяся вишь: распростерлась от Балтики до Китайской стены, "а пятки — Каспийские степи" (по образу Ломоносова). Она, выражаясь термином Гегеля, — "субстанция-субъект" разыгрывающейся на ней истории. Очевидно, что по составу стихий ее должны восполнить "воздух" и "огонь", аморфность должна быть восполнена формой (предел, границы), по Пространству должно врубиться работать Время (ритм Истории) и т.д.

Это и призвано осуществлять Мужское начало здесь. Природина-Россия-Мать рождает себе Сына — русский Народ, что ей и Мужем становится (как Гея-Земля в греческой мифологии рождает себе Уран-Небо, что ей тоже и Сын, и Супруг). Его душа — нараппашку, широкая — значит, стихия "воздух" в нем избыточна. Он легок на съем в "путь-дорогу" (сверхценность это в Русском Космосе); Даль и Ширь здесь привилегированнее Выси и Глуби (что, напротив, во германстве сверхценнее), горизонталь мира важнее вертикали (опять же обратное — во германстве, где горняки-рудодокопы и шпили готических кирх пронзать небо устремлены; русские ж церкви приземисты, и округлы грибки-боровички куполов). Русский народ — СВЕТЕР (Свет + Ветер — мой неологизм): гуляет, "где ветер да я", летучий, странник и солдат, плохо укорененный. Неважно он, такой беглый, пашет свою землю, как мужик бабу, — по вертикали, так что его даже прищипливать приходилось крепостным правом, а то все в бега норовил... И потому второго



Мужа России понадобилось (уже не как Матери-Родине, а именно Женщине-жене) в дополнение, который бы ее продраил по вертикали да крепко обнял-охватил обручем с боков, чтобы она не распозалась: заставой богатырскою, пограничником Карацупой, железным занавесом — бабу в охряпку... И этот мужик — чужеземец. Охоча холодноватая Мать-сыра земля до огненного чужеземца в дополнение к своему реденькому, как иная бороденка, Народу: он свой, родной, любимый, да больно малый да шалый. Воз-Дух и Свет (недаром и мир тут — "белый свет", как снег) он ей подает, но ведь у стихии Огня важнейшая ипостась: Жар, а сего недодает. Вот и вынуждена Россия варяга приглашать на порядок-форму и закон, из грек православие православия (тоже прямая, вертикаль и закон — Божий), половца и турка с Юга притягивает, татаро-монгола — с Востока. Потом немцы с Петра правили, немецко-еврейский социализм с Ленина, грузин Джугашвили, в ком соединились Петр с Тамерланом (догматический марксизм и талмуд идеологии с Запада — и султан "секир-башка" с Востока). Уж он-то так продраил Русь-бабу, что бездыханная лежит... Потом чуть полегче: хохлы-малороссы с Хрущева пошли, с выговором на фрикативное "гх" — и у Брежнева, и у Горбачева. Как бы в отместку за присоединение к России, Украина в пору "застоя" своими людьми стала Россиею править: куда не глянешь в аппарат власти, армии, культуры — везде от всяческих "енко" рябит...

Даже стратегия русских войн — от охоты России-бабы на чужеземца. Она его приманивает (поляка, француза, немца), затягивает в глубь себя: никогда не на границах ему отбой, а взасос его вовлекает — и уж тут, во глубине России, самый оргазм битв: летят головушки и тех, и других, орошают ее топкое лоно огненной кровушкой, как спермою: им смерть, а ей — страсть да сласть. Так ведь еще в "Слове" битва как свадьба видится, как смертельное соитие. Если германская тактика — "свинья", "клин" — стержень, то русская — "котел", "мешок" — как вагина, влагалище.

Да, в каждом национальном Космосе обитает и особый национальный Эрос. Он определен прежде всего вертикалью: Небо (мужское) — Земля (женское). "Здесь, где так вяло свод небесный На землю тощую глядит", — такой, не страстный Эрос отмечал Тютчев в России, где вектор Выси переходит в тягу Дали — горизонтали: путь-дорога, разлука, поэзия несостоявшейся любви, тоска... Родима тут сторонка, край, косвенное, "косые лучи заходящего солнца" любил Достоевский...

Итак, в Русском Космосе три главные агента Истории: Россия — мать-сыра земля, а на ней работает два мужика: Народ и Государство-Кесарь. И оба начала ей необходимы. Народ — это тот малый, что протягивается по горизонтали: из Руси — всю Россию собой покрыть напрягается, хотя и убогий числом-населением: мал да удал! Но — и бегл, не сидит-стоит на месте. Потому и понадоби-



лось женское начало власти, формы, порядка — и оно естественно с Запада натекло. Оттуда же — индустрия (огнеземля промышленности) и город. Народ — воля, а Государь(ство) — закон. Меж ними и распялена Психея России, душа русской женщины. Недаром в русском романе при ней два героя, что реализуют эти ипостаси: Онегин и Генерал при Татьяне, Вронский и Каренин-министр при Анне, непутевый, бесСТАНный Григорий и есаул Листницкий при Аксинье, поэт-доктор Живаго и комиссар Стрельников при Ларе и т.д.

Раз уж я Психею затронул, что обитает в Русском Космосе, то и о присущем сему месту Логоса итог своих исследований доложу. Тут ум тоже двоякий, как и два его субъекта — мужских начала, и он все время мыкается-трепыхается в этом поле, усиливаясь сводить начала с концами. Поскольку Кесарево начало власти, закона и формы у нас не первовырабатывалось, а уж пришло готовым, как итог и результат, с Запада (и мы не посвящены в те поиски и мучения тысячелетне-вековые, в которых эти итоги и законы, и формулы так же мучительно рождались), закон, аппарат и ихний Логос-рассудок обретает невольно догматическую недвижимую форму: тезисов, положений веских и жестких: "так надо!" — и послушания науке и логике и идеологии и правой вере: "молчать! не рассуждать!" — за тебя уже рассудили люди знающие, что ТАМ — наверху...

В противовес этому — Логос воли-свободы, поиска пути и смысла жизни, что в поэзии, песне, в фольклоре русском. Литература же великая, русская классическая XVIII—XX вв., Слово России,— два эти полюса сопрягает, и потому в ней такая пружинность и энергетика, что вечно питать будет. Также и мысль философская во России отмечена напряженной поисковостью, тут не ответы, а вопросы... Принципиальная незавершенность и несказуемость "последнего слова" — это и Бахтин отмечал в строении русского романа и в мысли"

Если формула логики Запада, Европы (еще с Аристотеля): ЭТО ЕСТЬ ТО-ТО ("Сократ есть человек", "некоторые лебеди белые"), то русский ум мыслил по логике НЕ ТО, А... (ЧТО)?..

*Нет, я не Байрон, я другой...*

*Не то, что мните вы, природа...*

Русский ум начинает с некоего отрицания, отвержения, и в качестве "тезиса-жертвы" берется-кладется некая готовая данность (из Запада, как правило, пришедшая). Оттолкнувшись в критике и так разогревшись на мысль, начинает уже шуровать наш ум в поиске положительного ответа. Но это дело оказывается труднее — и долго ищется и — не находится чего-то четкого, а повисает в воздухе вопросом. Но сам поиск и путь — уже становится ценностью и как бы ответом.

По этой же логике и "Война и мир": не Наполеон, а Кутузов; и Достоевский: не Рим и Запад, а мы... И т.д.

Даже ракета недаром у нас изобретена. Ее принцип движения — самоотталкивание: тоже "не то, а ...", "От самой себя у-бегу!.."

Мир удивляется: как это у нас критика и полемика такая жестокая и страстная между собой! А я это понимаю как необходимый разогрев: в промозглом космосе мати-сырой земли, чтобы не свалиться на обломовский диван, на усение в медвежью берлогу — все средства хороши: в том числе и разогрев злости. Да и работяга русский когда хорошо работает? Когда разозлится, раззадорится...

Сейчас, когда Россия как могучая цивилизация Севера Евразии (включая и свой пик в СССР, который — естественное продолжение России и русской идеи и предел ее осуществленности территориальной, на земле, хотя, может, это и сгубило Русскую идею как духовно-устрояющее начало, и сейчас она уходит в Китеж — град невидимый, не земной?..) переживает страдание,— имеет смысл оглянуться в прошедшее и погадать о возможном будущем. И сюжет: "Москва и Петербург" — подает, образует некое силовое поле, внутри которого может возжечься мысль пошастать туда-сюда и раздвинуть пределы понимания.

Начну даже с конца — с последних своих впечатлений и раздумий, с модуляции в иное пространство-время. Только позавчера (18.X.93) приехал из Ростова на Дону: там проникался Южно-русским регионом, и предстал мне иной возможный вариант русской истории. Ведь Петр Первый начал свой прорыв на Запад и к Атлантике — с Азова! Азовские походы 1695—96 гг., строительство верфи в Воронеже — так что не Нева, а Дон имел шанс стать артерией России в Европу, а Азов — новой столицей... "Отсель грозить мы будем...— турку!" — так, перефразируя пушкинский гимн великому городу Петра, можно бы выразиться! И что тогда? Натиск России пошел бы не на Север Европы, а на ее Юго-Запад. Тогда и на протяжении всей русской истории мечтанные ПРОЛИВЫ! (Босфор, Дарданеллы) были б наши. Петербургом могла бы стать Византия (она же Царьград, она же Константинополь, она же Стамбул...). И что бы там Россия делала? Пошла б на Ислам? Освобождать Святую землю? То, что делали в крестовых походах — и обожглись, откатились? Или совместными усилиями со странами Европы мы б навалились на "турку" и "освободили" бы Святую землю? И что тогда? Конфликты между Западом и Востоком Европы пошли бы уже на территории "святых палестин", и не арабы б там дрались с евреями, как сейчас, а русские — с англичанами, французами, немцами?..

Нет, геополитический баланс — дело не шуточное и не случайное! Недаром Запад Европы поддерживал Турцию против России, и безрезультатно бы клал русский царь жизни россиян, пробираясь на Юг. И понял это Петр, столкнувшись с упругим турком: не податлив, жестоковыйный!

Но главное тут — ИНАКОМЫСЛИЕ! Космо-Психо-Логос этого пространства к югу от России — чужеродный, не по душе, и



нечего там делать русскому, как обращаться к "турку", что и происходило с казаками из беглых с севера России, да и с запорожцами, кто не более ли походят на янычар, нежели на земледелов российских?.. Да и Григорий Мелехов шолоховский — от турчанки, и тоже "турок, не казак"...

Так что не только жестокий отпор, что получил с Юга от ту-рок Петр, методом проб и ошибок оттолкнул его, откатил на Север и подвинул там искать прорыва к Атлантике, но и нечто более внутреннее, сущностное, присущее Русской Психее. Недаром ведь и дальний предшественник Азовских походов Петра, князь Игорь, тоже получил от ворот поворот — от племен половцев и печенегов, разгромленный с дружиной при реке Каяле. И замечательно, что это в первом русском Логосе — в "Слове о полку Игореве" провиденциально закреплено: мол, сюда не ходи! "За мной, мой мальчик, не гонись!" Не воюй, а дружи!

Правда, этому противоречит дальнейшая русская история. Накопив силы на западе и севере своем и устроив Северную Европией, пошла Россия в XVIII и XIX вв. на Юг: присоединение Крыма, завоевание Кавказа, Молдавии и Валахии, Средней Азии и Казахстана и потеснение Турции на Балканах, вплоть до Царьграда — исключительно (как у Рабле формула: "вплоть до костра... — исключительно!") — так Понург свою готовность на самопожертвование вычислял, определял: тут уж "но пасса-ран!" ("они не пройдут!") — сказали России другие геополитические божества-сущности. Так что мечтанное и русским философом Николаем Федоровым умиротворение ислама через овладение Константинополем, как провиденциальная цель России, не состоялось... Но впрочем, история ведь длится, и последних слов нигде не сказано. Вон и народы Юга России вздыбились скидывать все русское, и этносы прибалтийские...

И где сущность России и русскости? Она — волнами, раскачивается колебаниями между Азией и Европой то большей, то меньшей амплитуды. Причем "Азия" — это то Юг, то Восток, а "Европа" — то Север, то Запад — для нас.

Нет, не надо субстанции России-матушки, которая — мать-сыра земля, очень уж на юг распространяться-простирается: не по космосу ей там и не по душе-психее. Выгорит она там, окурчавится как волосы возле огня. И леса ее, и деревья прямоствольные — в кривые кустарники колючие, кривоногие, как кочевники и сабли-ятаганы, — обратятся, в приземистые. Снегурочка — растет...

А вот на север — способнее, натуральнее было Руси распространяться. И недаром прослеживается откат столиц с юга на север: Киев, Москва, Петербург: путем, так сказать, "из варяг — в греки". Да и православие в этом шествии несколько осевярилось: византийское письмо иконописи с его динамизмом и выпуклой телесностью сменилось новгородско-московской традицией, где более



статуарны и умиротворены и свето-духовные лики, а христианство ипостась достоевскую обрело...

Но в общем — колыхание наблюдается в ходе русской истории в ориентировках-координатах: из центра (Москва) — то на север, то на юг и назад — так увеличивая и амплитуду внятия, восприимчивости и всепонимания. К варягам — за порядком, к грекам — за православием — уж исходно сей сюжет очерчен. А там и пошло это поле меж полюсами заполняться, канва — вышиваться узорочьем истории и культуры. В частности, москвичи славянофилы — южной ориентации: к братьям славянам тяготели — к чехам, сербам, болгарам, да и ко грекам (Аксаков Иван, Леонтьев...), а западники — петербуржцы, ориентиры свои полагали в Германии, Франции...

Подобно и в искусстве... Хотя тут — осечка: позвонил своей матери, музыковеду, уточнить: где "могучая кучка" имела селище? Оказывается — в Петербурге все. И оттуда пели русское и московское (Мусоргский), осваивали Среднюю Азию (Бородин и Римский-Корсаков). А вот "западники" Чайковский и Танеев — в Москве и под творили... Ну конечно — столица! Текущее творчество, связанное с запросом времени и рынка, на потребу злободневности, — в Петербурге. Но запрос Вечности и сущности получше утолялся в Москве. Тут и Толстой. Здесь и Николай Федоров — родник-источник Русского Духа, как Сергей Радонежский в свое время...

Москва ближе к сердцу России, к Матери-ПРИРОДИНЕ, и ее душу и интерес более чувствует и выражать призвана. И ближе к Народу-Сыну, к его душе — общинной, артельной. Москва — что мордВА, братВА, татарВА — собирательности суффикс. СОБОРНОСТЬ души России тут естественно сильнее ощущается, и даже в суффиксе ее имени слышится. Недаром здесь эти теории славянофилами развивались. Соборность — единство живое, а не механическая СОБИРАТЕЛЬНОСТЬ, как в девизе США "ex pluribus unum" — "из многих одно"; но в начале у них исходно самостояние каждого, Целое же — не единое живое существо, но агрегат, механизм из деталей. Тут "Каждый и Все" (Each and All), стихотворение Эмерсона символическое.

В Москве — седалище Любви, патриотизма; тут русский Народ-Сын накалывает себе на руке: "Не забуду мать родную". Но и инфантильность здесь, и патернализм. Русский Народ тут как именно СЫН Матери, матушки России, а не МУЖ России-жены, проявлялся. Родной, да малый и несмышленный. Недаром с юга России шли народные мятежи, с Дона и Яика бунты Разина, Пугачева, Кондрашка барству — от Булавина; Тамбов — русская Вандея. С севера ж, из Петербурга, шла цивилизная РЕВОЛЮЦИЯ (не БУНТ) — 1905 года, Февральская, Октябрьская...

Петербург — это не Сын, а именно МУЖ: Император, Аппарат, Партия! Все — из латинщины и неметчины слова. Правда, и в

Москве был Муж — Царь, в Московском царстве-государстве. И был он Государь-батюшка — все из родного, славянского корнеслова термины. А Питер-бурх — это уж в доспехи-латы Запада оделся, и Логос российский тут. И язык пошел вестернизироваться. Петербург чуток к новейшим западным модам и веяниям — еще с романтизма, потом — символизм, декаданс, модернизм... "Москвич — в Гарольдовом плаще"... Таков, собственно, был и первый "москвич" в Петербурге — сам царь Петр: в Москве же рощен, ее чадо, Сынок. Но по Эдипову комплексу Запада заработал: сверг отцовскую традицию, патриарха, и стал сам с усам — и царь-император, и глава Синода. И стал безраздельно обладать Россией, как единый Сын-Муж. Однако и с садистскими замашками. И переводил на сваи и мыло тело Народа, своего соперника...

Памятником, предметной жизнью дела и личности Петра остался град, "Петра творенье". Складывавшаяся самостоятельная жизнь Целого, отделявшегося от жизни Руси и русских людей, должна представлять за нее, требовала своего тела. Архитектура (из видов искусства) — и не просто как отдельное сооружение, дворец или храм, но как целая архитектурная страна, — вот что могло явиться адекватным этому государственному духу телом. Петербург — воплощение русской идеи. Это город, построенный за несколько лет на совершенно пустом месте — и не в силу его естественно-природной пригодности для жилья (напротив, место это — проклятое, болото, миазмы которого душили потом чахоточного Белинского, Некрасова, героев Достоевского, и чья мгла подавляюще действовала на душу человека), — нет, он возник из чисто общечеловеческих причин: России был нужен выход к морю.

В самом замысле построить город здесь заключен дразнящий и насилующий природу и естество человека триумф общества над природой, духа над материей, разума над чувственностью. При этом и то, и другое вступают здесь в бой в своих крайних напряжениях: абсолютно непригодное для жизни болото — и прекраснейший город, "полнощных стран краса и диво". И природа непрерывно мстит за насилие над собой (наводнения, чахотка). И художественная идея "Медного всадника" выявляет этот непрерывно идущий конфликт в сердцевине русской жизни и Петербурга как ее образа.

В дальнейшем образ Петербурга играет значительную роль в русской литературе. С одной стороны, он служит славой, воплощением и залогом всемирно-исторических судеб России как целого. С другой стороны, в нем выражено абсолютное безразличие и надругательство над интересом индивида. Отчуждение здесь уже в XIX в. предстало в такой катастрофической резкой форме, с которой Западная Европа познакомится лишь в XX в. Идея города-спрута, Молоха выразилась в "Медном всаднике" и "Петербургских повестях" Гоголя задолго до того, как она возникает в западноевропейском урбанизме.



В эту сторону Петербурга глубоко проник поляк Мицкевич, оставив нам в третьей части "Дзядов" тот кошмарный образ сего города, с которым пришлось вступить в нелегкую схватку Пушкину в "Медном всаднике".

*С рожденья Рима, с древних дней Эллады  
Народ селился близ жилища богов —  
В лесах священных, у ручья наяды,  
Иль на горах, чтоб отражать врагов.  
Так Рим, Афины, Спарта возникали.  
Века промчались, готика пришла,  
И замок стал защитой села,  
Лачуги жались к башням феодала  
Иль по теченью судоходных рек  
Медлительно росли за веком век.  
Бог, ремесло иль некий покровитель,  
Вот кто был древних городов зиждитель.  
А кто столицу русскую воздвиг,  
И славянин, в воинственном напоре,  
Зачем в пределы чуждые проник,  
Где жил чухонец, где парило море?  
Не зреет хлеб на той земле сырой,  
Здесь ветер, мгла и слякоть постоянно,  
И небо шлет лишь холод или зной,  
Неверное, как дикий нрав тирана.  
Не люди, нет, то царь среди болот  
Стал и сказал: "Тут строиться мы будем!"  
И заложил империи оплот,  
Себе столицу, но не город людям.*

(Пер. В.Левика)

В Петербурге, как художественном образе русской идеи, застыл ритм исторического движения России. Это скачок гиганта, стремительный рывок вперед на предельном напряжении и выматывании сил. В самом деле, все западноевропейские столицы и крупные города росли и застраивались постепенно, стихийно, да и "Москва не сразу строилась". А вот Петербург построен "сразу". Франция так построила Версаль. Но этот город увеселений есть частичное и малое по сравнению с общенациональной необходимостью Петербурга.

Планировка Петербурга, геометрически правильная, где отсутствуют кривые улицы, есть абсолютное торжество логики, государства как выражения свободы общества над природной необходимостью. (Прямая и правильная линия — принцип Социума. Кривая, округлая, свободно-асимметричная — принцип Природы). И с этой стороны Петербург предстает как царство красоты. В нем есть



наслаждение властью общественного человека над естеством, и в его архитектуре польза соединяется с красотой.

Здесь все чужое — и все свое. Сами по себе все архитектурные элементы (формы, здания) аналогичны западноевропейским. И если бы мы пытались найти своеобразие русской художественной идеи, например, в ансамбле Зимнего дворца или Казанского собора, нам тут же бы напомнили о Версале и Соборе св. Петра. Так и поступает в своем поэтическом "разоблачении" Петербурга Мицкевич, представляя его как город, лишенный живой самобытности. В плане архитектурных элементов Москва национальнее. Нет, не в архитектуре отдельных зданий, а в цельном замысле и плане всего города как единого художественного организма проявилась оригинальность русской художественной мысли. Для нее архитектура зданий есть лишь строительный материал. По предмету и материалу Петербург — не русский. По идее и содержанию — только русский: такого города как целого мир не знает. Размах, с которым задуман и осуществлен город; свобода, с которой на службу русским целям и потребностям поставлены достижения мировой науки и искусства, — вот в этой способности быть гражданином мира и оставаться самим собой, неповторимо национальным, и проявилась та знаменитая восприимчивость и всепонимание, в чем видели кардинальную черту русского национального характера (совершенно проявленную в Пушкине) Гоголь и Белинский, Достоевский и Блок:

*Нам внятно все — и острый галльский смысл,  
И сумрачный германский гений...*

Век Петра и его вектор абсолютно западной ориентации окончился с изгнанием Наполеона. Оно осуществлено не Питером-батюшкой, окном в Европу; но Москвой-матушкой: Русью и народом — ее Сыном, и естественно, что воспрянули тогда в исторической гордости Мать и Сын против Отца, а именно: Мать-земля (исконная родина Русь) и ее природный Сын-Народ и его дух — против деспотизма Отца-Государства-Варяга-Запада (Эдипов комплекс в истории заработан славянофилами Москвы, хотя они в прочем — патриархальны). В Москве в противовес Государству возникает Общество: вдали от министерств и коллегий, проспектов и чиновничьего духа Петербурга — тут, в кривых переулочках, на лоне Матушки, Сын-Антей русского духа воспрянул славянофилами к мысли и Логосу.

"Москва, спаленная пожаром", — это допетровская Русь, обожженная западным люциферовым огнем. Словно Россия (в этом такте своей истории) после того, как избыточно-недопереварено впустила в себя западные начала, вытошнила ими, выплюнула. Ориентировка на "варяг" сменилась ориентировкой на "грек" — на Юг: на свою веру, язык, историю, и так в орбиту их интереса попали братья-славяне. И подобно тому, как русские воины, казаки, выплевывая француза, зашли в Пространство далее пределов русского

Космоса, раскатились через Германию аж в Париж, так и московский Логос славянофилов в самопоиске своей сути зашел за пределы России во Времени: перепрыгнув через век XVIII и царски-боярские XIII—XV, заглянул в свою доисторию: в фольклор, народный быт, общину, песни, летописи, и откуда есть-пошло Слово России.

С Петром-Наполеоном вторглась в Русь жгучая модернность и злоба дня экономики, политики и социальности. Воскресение ж Москвы привело и к вознесению Руси и ее начал. А это иной шаг и темпоритм Времени, близкий к Вечности. Тут не злободневность, а, по крайней мере — ДОБРОГОДность... Раздор Москвы и Петербурга — это самораздор России внутри себя: сама она непрерывно — в поиске своей сути, путей и в неуверенности, куда идти. Да и Москва стала противоречива даже по архитектуре: "Пожар способствовал ей много к украшению" — но это на скалозубов, питерский, фрунтовый лад: проложены проспекты, и петербургски-императорски-классически-ампирная стилистика проникла в усадьбную Москву:

Ну а на языке четырех стихий — как может быть прочитан диалог Петербурга и Москвы?

Петербург — в углу России, где она клином сошлась (и где на нее тевтонская свинья клин клином натывалась). Посереде России — Москва. Она — сердце. Петербург — окно в Европу. Окно — глаз избы. Глаз — на голове. Выходит, Петербург есть голова, ум, промозглый мозг России; Москва — матушка, а Питер — батюшка. Россия есть на Земле страна рассеянного бытия по преимуществу, бесконечный простор, где СВЕТЕР гуляет и любит мать-сыру землю. И вдруг ей задана такая крепь, как Петербург — кулак, острие, приемно-излучательная антенна, где волны Европы собирались в цивилизацию и снопом излучались на мир.

Пока не было Петербурга, Новгород ту же функцию на аналогичном месте, в углу России, на воле Ильмень-озера, исполнял. Ведь и Петербург есть, по идее своей, Новый город ("юный град"). Не Новгород, так Петербург, но свято место пусто не бывало.

Но Петербург не есть Россия. И статная Русь не есть Россия. Россия стала осуществляться как бесконечный диалог Петербурга и Руси, города и дороги. Прочтите "город" наоборот — выйдет "дорог`а": они антиподы. Петербург есть "место" ("место" — город, по-чешски и по-польски, откуда и у нас "мещане" — букв. "горожане", т.е. жители Burg'a — бюргеры, буржуа), точка, а Русь — путь-дорога. Дорога дорога научному сознанию, потому и в песнях она. Суть Руси реализуется именно диалогически, как взаимообращенность города и дороги на "ты" друг к другу (а не единым монословом), в соуважении, но и в яростной полемике, как и пристало протагонистам большого исторического диалога.

В чем же сюжет этого диалога (Петербург — Русь) с точки зрения натурфилософской? Русь — мать-сыра земля, значит, водоземля. Но такова она летом. Зимой же она — "ветер, ветер да белый



снег": ни воды, ни земли нет. Снег — свет. Значит, Русь есть оборотень, диалог двух ипостасей себя самой: женская — летом (живая жизнь, весна, вода) и мужская — зимой (Мороз-воевода да народ-светер). И так они живут себе и любят друг друга, попеременно владычествуя в Психо-Космо-Логосе, как день и ночь; и зима здесь — день, муж, царство белизны и света: тогда Уран-небо опрокидывается на Землю, звездами-снежинками ее осеменяя; а лето — темень, зелень, жизнь — жена (или, в духовно-эросном варианте, — "сестра моя жизнь"). И вдруг в этот завод и склад, в заведенный ритм Руси, брошен камень-валун — Петр, и вокруг него пошла кристаллизация раствора матери-сырой земли. "Петербург" есть буквально "крепость камня", ибо Petra (греч.) — камень + Burg (нем.) — крепость. Новый мужик явился — соперник Мороза, Кесарь против Светра-Народа. Был Народ — старшой, стал народ — меньшой: речи мальчика, не мужа — в его устах.

Итак, в стихиях: огне-камень на воде против ветра и света — вот что такое Петербург в России. И наводнения Невы — это восстания угнетенной матери-сырой земли, придавленной камнем на болотах чухонских, отчего кровь-вода в ней наверх пошла наводнять поверхность — вкупе с ветром:

*Но силой ветра от залива  
Перегражденная Нева  
Обратно шла гневна, бурлива  
И затопляла берега.*

Точнее, это схватка ветра с камнем, их рыцарский турнир, а вода тут пассивна, как и подобает Прекрасной даме. Но вот и ветер взял ее в оборот:

*И всплыл Петрополь, как тритон,  
По пояс в воду погружен.*

То же и в революцию: когда народ пошел на Питер — то "ветер, ветер да белый снег" врывается в город из камня. А то камень берет воду-жизнь в полон и затыкает ход ветру: негде ему среди стен и закоулков размахнуться, чтоб "раззудись, плечо!", и вода теперь — чернь и вонь болотная, стоячая, толпа самодовольного мещанства, что начинает поучать поэта — светер:

*Как ветер, песнь твоя свободна,  
Зато, как ветер, и бесплодна.*

Оба вместе унижены: поэт и ветер — и чернь предлагает ветру служить мусорщиком на улицах города (очищать пороки толпы).

А теперь поразмыслим над тем, что произошло в советскую эпоху и что можно ожидать со столицами в будущем?

Москва была русским городом в отличие от западнического и разношерстного Петербурга. Теперь Москва стала интернациональной — столицей не России, а Советского Союза, и стала не новым Римом, а новым Вавилоном — конечно, в меньших масштабах, чем Нью-Йорк (в силу закрытости страны и режима



"прописки"), но все же сборной солянкой и котлом наций. Соответственно, и говор московский перестал быть нормой русского языка. Растопление России, расплавление ее субстанции шло латентно в Москве советской и подготовило последовавшую в "перестройку" кинетику распада Державы Российской: она стала плохо держать и держаться. И диалектика в том, что именно сила центростремительной тенденции стекаться и стекать все и вся в Москву, что господствовала в советский период (тут центр культуры, власти, снабжения...), отозвалась силой центробежной, с которой ныне все разбегаются от Москвы и перестают ее даже кормить, а силы собирать дань с провинций у Третьего Рима уже нет.

Петербург же в советскую эпоху — на положении той же самой вдовствующей царицы, на котором очутилась Москва при воссиянии Питера:

*И перед младшею столицей  
Померкла старая Москва,  
Как перед новою царицей  
Порфиноносная вдова.*

Петербург получал почести формальные — как Ленинград, "колыбель революции", но по сути превращался в малую Москву. И все же, Петербургом огрызаясь, отступала Россия перед Интернационалом Москвы: там русскость недобитых родов аристократии затаилась, и традиции интеллигенции русской, и культурное западничество (модернизм в музыке — Шостакович, Солертинский...), тогда как в Москве совершался химический синтез марксизма (МРАКсизма — опечаточка не бессмысленная вышла) немецко-иудейского — с Югом и Азией. Напор из азиатских и южных регионов России (Союза) оттеснял в аппарате партии и власти русаков-северян. Убит вятч Киров, еще мягкотелый большевик; но у власти — мариуполец Жданов, луганский слесарь Ворошилов, южно-русский Хрущ, кавказцы: Джугашвили, Берия, Микоян... И вот растоплены идентичность, самоотждество России в Москве, как, впрочем, и самоотждество Рима — наезжими вольноотпущенниками и клиентами, и легче стало Риму Первому, как и Третьему, — погибнуть...

Ну а теперь, когда Россия начинает новый виток своей истории, чему быть столицей? Наверное, также — Москве, как Рим стал столицей и новой цивилизации, образовавшейся на развале Римской империи, а именно — Италии, которая уже не империя, а средне-масштабная европейская страна. Так и России перспектива — стать евроазиатской страной среднего размера?.. И также веки развала и брожения предстоят, покуда новая сущность не выкуется и не запульсирует энтелехия нового порядка на этой территории и не воодушевится ее путь новой русской идеей?.. Ибо та, что одушевляла историю России тысячу лет и особенно страстными мечтами пророков XIX в. и религиозно-философского Ренессанса высказы-

валась, во-первых, все же частично осуществлена в ипостаси Советского Союза (предельное расширение территории, объединение народов, интернационализм — всепонимание и всевосприимчивость, и "впереди человечества" ведущая роль...), а во-вторых, растоплена, искажена и перетекла в неузнаваемость и несусветность (мировая революция, коммунизм, советский патриотизм...)

Внешне геополитически рассуждая: так как отпали массивы Украины, Белоруси, Прибалтики с запада, Кавказ с юга, — естественно бы столице переместиться на восток?.. Может, и будет так как и в Италии после Рима много разных самостоятельных регионов образовалось: Неополитанское королевство, республики Венеция и Генуя, Тоскана, Флоренция, Пьемонт... Но все же объединились вокруг Рима. Так и Москва может остаться (или стать) столицей новой цивилизации на севере Евразии, наследницей русской и советской цивилизаций...

Но и то надо осознать, что в век воздухоплавания уже земля-мать перестает быть субстанцией-субстратом совершившейся на ней истории, а выход к морю — *conditio sine qua* поп дыхания страны и обмена со средой. Так что прежние агенты русской истории: Мать-сыра земля (Матушка Русь), Народ-светер и Государство-Кесарь в ином поле тяготения оказываются — всемирной цивилизации и смотрят не вниз, а вверх и по сторонам, ориентируются вбок. Собственно, эта ориентировка тоже русской идеей подготовлена: ее мощное дочернее ответвление — русский космизм: Федоров, Циолковский, Вернадский — взгляд надземный ими, сей вектор обособляется. Перестать народу вцепляться в этнос сей идеи — провинциалы: кровная мечта регионов российских в этом: равняться не налево иль направо (на столицы), а над собой, в небо, — и в себя. Всеприсутствие Божества в каждом человеке (а не в Риме лишь, как это и в Реформации провозглашено...).

Так что ж, Россия — на взлете, буквально: на слете в мировое пространство — в воз-Дух, а Русская идея — в невидимый град Китеж переходит... — ли? Но ведь "ты этого хотел", НародСВЕТЕР (как Жорж Данден), беглый и летучий странник... Запузырить Русь-матушку в Небо?..

А, может, окончился супружеский цикл брака втроем: когда мать-сыру землю возделывали два мужа: Народ-Сын-Светер и варяг-турок, чужеземец, Государство-Кесарь? Народ перестает распространяться — жить в пространстве, на меньшей территории, зато более интенсивно ее любя-возделывая? А то ведь безжалостно обращались оба мужика с землей, лесами и реками России-Матери: бесчестно, неэкономно, транжиря — с широтой русской души: у нас, мол, леса немеряные и белы снега...

То есть, в период возмужания переходит Сын-Народ российский, и раздастся "речь не мальчика, но мужа"? Речь трезвого гражданина? Может быть. Но куда денется поэзия?..



Или не так? Снова два мужа над Россией начнут работать. Только вместо Булата — Злато: Капитал чужеземный, концессионер, экономическим принуждением? Народ же теперь будет не витязь-солдат-казак, но рабочий и гражданин разумный? Народ превратится в Население. И опять же: куда денется поэзия?..

Или то новый этап национального воспитания: новые классы во вбирании мирового опыта проходить (Петр в школу у немцев поступил, ныне — у американцев?..), свое так вырабатывая и закаляя?

*Но в искушениях долгой кары,  
Перетерпев судеб удары,  
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,  
Дробя стекло, кует булат.*

Петербург и Москва образовывали силовое энергетическое поле исторического творчества и сюжеты в два века дворянско-петровской цивилизации. Потом осталась одна Москва. А теперь не новое ли поле имеет возникнуть — например: Москва — Владивосток. Только теперь не в смысле: Москва владеет Владивостоком, но Восток заактивничает и завоюет Сибирью и Уралом, и станет не "Дальним", но приблизится... Так ведь и в истории США Дальний Запад — Калифорния — стала через век вторым полюсом динамики внутри страны.

Ну а в духе что? Сначала стал было рассуждать геополитически, снова по Земле: раз Восток активнее будет, то, стало быть, Япония, Китай... Но раз цивилизация ныне НАДземна: по воздуху и через видео и теле — все связи и ориентиры, то Американизм выдвигается на первый план влияния. Да и по принципиально надземной сути американской цивилизации (она же не РОДилась из Матери-и Природины Америки, но иммигрантна, переселенческа, искусственно надстроена) — космоориентированность и вектора России (идеи русского космизма) могут сходить с опытом американского строительства — уже не на родной земле, а на территории...

Что ж: земля, по Николаю Федорову — прах предков, отцов захоронение, и из сего — каждый атом и песчинка.

Американство же выработало технику надземья. Предстоит умное возделывание земли и воздушного пространства (обитель демонов, по вере христианства), а не просто пахота на прокорм.

Однако, полезно мне было поразмышлять над Москвой и Петербургом: прорезался вид наперед, на будущее — некий. И примирение с действительностью станет мне обитать...



Ю.Хен

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРОТИВ САТАНИЗМА В XX В.

Интерес к русской религиозной философии, внезапно пробудившийся после апреля 1985 г., поистине удивителен. Произведения В.Соловьева, Н.Бердяева, Л.Шестова пользуются не меньшим спросом, чем работы Фрейда, Карнеги, секс-самоучители, триллеры и фантастика. Объяснение этому поветрию можно найти в книге Н.Бердяева "Истоки и смысл русского коммунизма", где отмечается, что века кровавой истории выработали в России особую "эсхатологическую структуру" устремленной в будущее души: это выражается в том, что каждый исторический перелом воспринимается народом как "локальный конец света" и сопровождается всплеском интереса к религии, мистике, различным пророчествам, ростом "апокалиптических настроений". Причем, под апокалипсисом подразумевается не столько откровение о конце света, сколько откровение о "всегдашней близости конца внутри самой истории, внутри исторического еще времени, о суде над историей внутри самой истории, обличение неудачи самой истории" (1, с.75). Обращение к мировоззренческим, смысло-жизненным вопросам, многие из которых традиционно относятся к сфере религии, является частью "эсхатологических" исканий, следствием и показателем того факта, что наша страна переживает исторический перелом, т.е. находится на той стадии, когда прошлое уже невосвратно утрачено, а будущее смутно маячит во мраке, и образ его неясен, когда суд над историей производится не столько ради обличения ее неудач, сколько ради выяснения дальнейшего пути развития. При этом за интенсивными политическими дебатами легко просматривается традиционное для России противостояние западничества и славянофильства — с той только разницей, что сегодня это не есть выступление противников из одной весовой категории: акции Запада сильно повысились в цене по сравнению с 1913 г. Это связано и с тем, что славянская традиция была прервана на многие годы, и сегодня мы можем лишь предполагать, какие экономические формы она могла бы развить к нашему времени. А поэтому зачастую в нашем восхищении рачительным русским хозяином отражается не столько действительное положение дел, сколько ностальгия по прошлому. Этот привкус идеализации снижает привлекательность славянского пути развития в глазах трезво мыслящих людей. Привлекательность

“западного” пути повышается также и в связи с ростом значения науки, феномена западной культуры, с которой мы привычно связываем наши надежды на будущее материальное благосостояние.

Стремясь приобщиться к благам западной цивилизации, мы перенимаем и ее основные ценности — идеи гуманизма и демократии. О негативных сторонах демократии написано довольно много, да и повседневная жизнь нашей страны изобилует примерами бессознательной эксплуатации этой идеи. Менее очевидны опасности, которые таит в себе гуманизм. Тем большую ценность, на мой взгляд, представляет собой исследование его сущности, произведенное в рамках русской религиозной философии. Особенно сейчас, когда Россия переживает своеобразный “ренессанс”, а это такой период, который, по словам Н.Бердяева, является “великим испытанием человеческой свободы” (2, с. 110). В свое время ренессанс, заглядевшись на человека, являющего образ и подобие божие, незаметно для себя произвел подмену, поставив человека на место Бога. Результатом этой гуманистической акции стало явление западной цивилизации, со всеми ее плюсами и минусами. Но мы, ослепленные блеском ее богатств, минусов словно бы не замечаем и стремимся во всем уподобиться развитым странам Запада. По их примеру мы взяли курс на демократизацию и гуманизацию общественной жизни, поставили перед собой задачу достижения такого состояния, когда свободная личность сможет свободно развиваться на фоне полного материального благосостояния. Чем не благое намерение? Правда, лозунг не новый, и формулировка его практически не меняется со сменой режимов. И кроме того, говорят, что благими намерениями вымощена дорога в ад: результат часто получается не таким, на какой рассчитывали. Думаю, что не ошибусь, если скажу: каждый из нас желает человечеству счастья, только представляет его каждый по-своему.

Это прекрасно иллюстрируется “Повестью об Антихристе” В.Соловьева, в которой рассказывается о том, как Антихрист по дьявольскому наущению написал книгу под названием “Открытый путь ко всеобщему миру и благоденствию”. Книга “великого спиритуалиста” имела такой успех, что он был немедленно избран всемирным пожизненным императором. На этом посту Антихрист получил возможность претворить в жизнь свои замыслы, изложенные в книге, и в конце концов привел народы Земли ко “всеобщему миру и благоденствию” (3, с.388—419). Почти идиллическая картина. Но возникает вопрос: в чем заключается пафос “Повести об Антихристе”, какие опасности усмотрел В.Соловьев, в обществе, живущем в довольстве и покое? Чем плохи мир и благоденствие? По мнению В.Соловьева, они плохи тем, что не оставляют места для Бога.

Иконографическая традиция эпохи Возрождения представляла Антихриста до такой степени похожим на Христа, словно это его



брат-близнец. Только выражения лиц у них были разные: светлое, полное радости у Христа, высокомерное и унылое — у Антихриста. Подобным же образом и слова проповедей, с которыми обращаются к пастве мессия и его “обезьяна”, почти не отличимы друг от друга. И центральной их идеей является любовь к человеку и забота о его благе. Иначе и быть не может — ведь Антихристу надлежит соблазнить человечество, а для этого он должен посулить ему нечто из безусловных ценностей. Отличить деятельность Христа от деятельности его двойника-антипода можно только *по его результатам*, но не по лозунгам движения. Следуя этой изобразительной традиции, В.Соловьев представляет мир, построенный Антихристом, как воплощение давней мечты человечества о свободе духа. Не только материальным изобилием привлекательно царство Антихриста, гораздо более соблазнительной оказывается возможность свободно-го самовыражения, саморазвития, свобода творчества и вероисповедания: веришь в Христа — верь, в Аллаха — пожалуйста (хотя, конечно же, большинство здравомыслящих людей — атеисты). Свобода — вот что равняет человека с Богом. Внедрение этой мысли в умы людей и является тайным умыслом Антихриста. Именно так, а не путем грубого отрицания христианства, хитрый дьявол дискредитирует веру в Бога и заставляет людей ради свободы и благополучия отречься от бессмертия души. Это и заставляет В.Соловьева восставать против всеобщего мира и благоденствия.

Идеалы человеколюбия обольстительны, но прежде, чем провозглашать их целью практической деятельности, следует пристальнее взглянуть в человека: лицо его не всегда приятно. Идея гуманизма, как и его проблемы, родились не сегодня. “Человек — мера всех вещей”, “образ и подобие божие”, “центр вселенной”, “мерило добра и зла” — таковы наиболее известные формулы гуманизма. Гармонию этих простых схем нарушает только одно — свобода человека, которая, будучи представленной самой себе, не имея внешнего абсолютного ориентира, способна привести к перерождению гуманизма в его полную противоположность, так что на место любви и свободы встанут насилие и произвол. Н.Бердяев, проследивший эволюцию гуманизма в истории Нового времени, называл его метаморфозы “диалектикой гуманизма” и продемонстрировал, как “самоутверждение человека ведет к самоистреблению человека, раскрытие свободной игры сил человека, не связанное с внешней целью, ведет к иссяканию творческих сил” (2, с.110). “Гуманистическое безбожие” ведет к самоотрицанию гуманизма, к его перерождению в антигуманизм, к превращению свободы в принуждение. Как это происходит, Н.Бердяев показывает на примере философских систем Ф.Ницше и К.Маркса. Мне же хочется привести другой пример, свидетельствующий о том, что бердяевский анализ не утратил актуальности и сегодня. Этим примером могут послужить идеи современного *сатанизма*, ярчайшим представителем которого счита-



ется ныне покойный А.Краули, основатель первого в мире сатанистского “монастыря”. Идеи Краули базируются на весьма своеобразном, но не лишенном рационального зерна, представлении о природе человека, основу которой, по его мнению, составляет стремление к удовольствию (кстати, Н.Бердяев считал обращение к природе человека “подпочвой” гуманизма (2, с.103) ). Вслед за маркизом де Садам Краули провозглашает принцип “назад к природе”, заявляя, что никто не вправе препятствовать этому естественному движению, движению человека навстречу самому себе. Никто не может указывать человеку, что ему дозволено, а что нет. “Человек сам себе бог, и нет бога, кроме человека. Каждый мужчина, каждая женщина — звезда”. Эта гуманистическая формула провозглашается Краули в “Книге 77” (7, с.92—93), написанной и изданной во время Второй мировой войны. В ней А.Краули приводит перечень заповедей истинного слугителя сатаны, которые удивительным образом представляют собой доведенный до абсурда, до логического завершения принцип свободы человека.

Краули считает, что:

“1. Человек имеет право жить, как он хочет, по своему собственному закону, работать, как он хочет, играть, как он хочет, отдыхать, как он хочет, умереть, как и когда он захочет (имеется в виду право на самоубийство, отрицаемое христианством).

2. Человек имеет право есть и пить, что он захочет, жить там, где он хочет, путешествовать по лику Земли, как ему вздумается.

3. Человек имеет право думать и говорить, что захочет, рисовать, лепить, писать, что ему вздумается, одеваться, как он хочет.

4. Человек имеет право любить как хочет, где, когда и кого захочет.

5. Человек имеет право убить всех тех, кто препятствует ему в осуществлении всех этих прав. Рабы должны служить. Любовь — это закон и воля” (см. 7, с.92 -93).

Отличие этих заповедей от христианских бросается в глаза: если декалог состоит из перечня обязанностей человека перед Богом и людьми, то здесь, как видно, дается перечень “прав” человека, что гораздо привлекательнее. Но что стоит за этими правами, более чем отчетливо демонстрирует пятая заповедь, безусловно портящая впечатление, производимое первыми четырьмя, следствием которых она, по сути, является.

Еще более рельефно образ сатаниста представлен в так называемой “Сатанистской библии” Шандора Ла Вея, основателя и первосвященника “Первой церкви Сатаны” (1966 г.) со штаб-квартирой в Сан-Франциско. Согласно представлениям Ла Вея, сатанист — это человек, способный мобилизовать свои внутренние силы и направлять их по собственному желанию (большим подспорьем в этом деле служит практика медитаций, заимствованная из йоги). Ла Вей особо подчеркивает противоположность сатанизма христианству, что

видно из содержащейся в “библии” декларации, написанной высоким поэтическим штилем, который, к сожалению, мне не удалось воспроизвести при переводе:

“1. Сатана — это олицетворение свободы, противостоящее христианскому аскетизму.

2. Сатана — это живое существование, противостоящее спиритуальным вымыслам.

3. Сатана — это неограниченная мудрость, противостоящая оскверненному обману.

4. Сатана — это любовь к тем, кто заслуживает любви, а не растрачивание милостей на неблагодарных.

5. Сатана — это возмездие, а не подставление другой щеки.

6. Сатана — это ответственность перед ответственными, а не забота о “духовных вампирах”.

7. Сатана выражает собой тот факт, что человек — это всего лишь одно из животных, которое иногда бывает лучше, чем его четвероногие собратья, но значительно чаще — хуже, чем они, т.к. благодаря своему высокому духовному и умственному развитию, человек стал самым опасным из всех животных” (см.: 7, с.73).

Дабы завершить портрет сатаниста, позвольте привести отрывок из опубликованного в 1975 г. “Завершающего откровения сущности” некоего Хоруса, именуемого орденоскими братьями Ай-вассом. Хорус открыто признает себя сатаной и дает такое, тоже весьма поэтичное, описание своего культового образа: «Я — великий бог, восседающий на троне из белого мрамора, глаза мои черны, как ночь, но сияют, подобно ледникам под солнцем. Мои рога из чистого обсидиана, облитого пурпуром, на остриях их мед знаний. Мой хвост оканчивается змеиной головой, я всегда преисполнен желания, потому что моя змея навечно соединена в поцелуе с “дамой грез” (распространенная метафора, обозначающая опиум)» (7, с.90). Этот сатана — сердце космоса, он объединяет в себе душу и волю вселенной. Сатана призывает к священной воинской повинности, поскольку воля каждого человека признается священной. Сатанизм имеет и свою социальную доктрину, которая, хотя и выглядит абсурдно, тоже озабочена “благом человечества”. По прогнозам сатанистов после победы над христианством, которая предсказывалась на 1980 г., должно было возникнуть иерархическое орденовое государство. Все основные посты в нем должны были занять инициированные члены ордена. Затем общество должно было разделиться на “естественные касты” и два больших класса: боги и псы (в английском языке это палиндром: god — dog). Боги правят, псы служат. Кто не “озарен”, тот будет рабом “по собственной воле”. “Наши рабы должны быть свободными людьми”, считают сатанисты, поэтому они имеют право работать, где хотят, когда и сколько захотят. В свою очередь господин имеет право принуждать их к труду теми методами, которые ему кажутся наиболее про-



дуктивными. Устанавливается “контролируемая анархия”, без полиции и школьной принудилки. Каждый сам заботится о своей безопасности при помощи друзей. Медицинское обслуживание также отсутствует, так как считается, что человек, который слишком слаб, чтобы жить, должен умереть. Зато имеется масса возможностей сделать карьеру: здесь сословные границы не помеха, всякий, способный к изучению магических наук, в принципе способен подняться до короля. Хотя большинство людей бывает довольно уже тем, что имеет “кусочек мяса на столе и женщину в постели” (7, с.90—91).

Невзирая на очередную абсурдность таких деклараций, популярность сатанизма на Западе продолжает неуклонно расти. Миллионы американцев и сотни тысяч европейцев принимают участие в черных мессах и состоят членами сатанистских сект. Если верить церковной статистике, то только в Америке ежегодно пропадает несколько тысяч детей, и большинство из них приносится в жертву во время черной мессы. Зародившись в Америке, этот кровавый обычай перебрался в Европу, где за ритуальный кинжал в первую очередь хватаются подростки.

Пример сатанизма более чем отчетливо демонстрирует, что может произойти с гуманизмом, если он лишен ядра, если в центре системы, базирующейся на декларации самоценности человеческой личности, нет безусловного, безотносительного ориентира. А ведь опасность искажения гуманизма угрожает нам в большей мере, нежели Западу. Потому что, во-первых, идея гуманизма не является родной для нашей почвы, и поэтому мы острее переживаем его кризис (2, с.14), а, во-вторых, потому, что русскому человеку, как отмечает Н.Бердяев, свойственно увлекаться игрой ума, а это часто приводит к различным крайностям. Надеюсь, что сатанизм в чистом виде нам не угрожает (хотя уже сегодня в газетах попадаются сообщения о крайне жестоких преступлениях подростков, явно воспроизводящих ритуальные убийства), но почва для него у нас уже давно подготовлена: порнография и фильмы ужасов заполнили экран и полки книжных магазинов. Молодежный журнал “Смена” практически непрерывно печатает “мистические” романы (кстати, весьма высокохудожественные). Так 1990 г. было опубликовано “Знамение” Д.Зелецера, повествующее о явлении на Землю сына сатаны. Шестичасовой фильм “Омен”, снятый по этому роману, успешно конкурирует с “Кошмаром на улице Вязов”. В 1991 г. та же “Смена” напечатала всемирно известный роман У.П.Блэтти “Изгоняющий дьявола”. Другие журналы тоже не отстают от “Смены”.

Психические состояния, возникающие в результате созерцания кровавых сцен, особенно легко усваиваются подростками. Избавиться от такого состояния зачастую возможно, лишь совершив в действительности то действие, которое уже совершено во внутреннем плане (вспомните страдания князя Мышкина, убедившего себя в том, что он непременно должен разбить дорогую вазу). Сатанизм, с



его жестокостью и сексуальными ритуалами, представляет прекрасную возможность для отведения отрицательной энергии, и этим привлекателен для молодежи. Идейная основа сатанизма — провозглашение абсолютной свободы человека, чуткое внимание к потребностям его “природы”, одним словом — гуманизм, усиливают его воздействие на умы. Приведем высказывание В.Соловьева, полагавшего, что всякое заблуждение, “по крайней мере, всякое заблуждение, о котором стоит говорить, содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно” (4, с.612). Таковой истиной, прокладывающей путь сатанизму, и является идея гуманизма.

Из сказанного, однако, не следует, что от идеи гуманизма нужно непременно отказаться. Надо только помнить, что ему трудно сохранить свою изначальную чистоту, если он лишен абсолютно-го ориентира, если не определено абсолютное содержание человеческой жизнедеятельности. “Но откуда может быть взята это безусловное содержание жизни и знания?” — спрашивает В.Соловьев, — “Если бы человек имел его в себе самом, он не мог бы ни искать, ни утратить его” (5, с.56). Он должен быть вне его как частного существа. В религиозной философии источником этого внешнего смысла является Бог. Если мы не можем (или не хотим) воспользоваться этим решением, то задача обоснования гуманизма становится почти неразрешимой. Но, как писал Л.Шестов, в задачу философа и входит давать ответы на такие вопросы, т.е. превращать проблематичное в самоочевидное (6, с.232). Философ обязан в каждый период истории определять цель развития общества и напоминать, что таковой целью не может быть сам гуманизм. Нельзя просто провозгласить курс на демократизацию и гуманизацию, “при-мат общечеловеческих ценностей над классовыми”. Необходимо оговорить *цель*, ради которой совершаются все усилия. От этого и будет зависеть качество того гуманного и демократического мира, который мы в конце концов получим — будет ли это “контролируемая анархия”, “западная демократия”, “коммунизм”, “христианская всемирная община”, либо какое-то другое олицетворение человека.

## Литература

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
3. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории со включением краткой повести об антихристе // Соловьев В.С. Избранное. М.: Советская Россия, 1990.
4. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. // Соч.: В 2т., Т.2, М., Правда, 1989.
5. Соловьев В.С. Три силы // Избранное. М.: Советская Россия, 1990.
6. Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) Paris: Imca- Press. 1975.
7. Dvorak J. Satanismus: Geschichte und Gegenwart. Frankfurt-am-Main, 1989.

“места” этого принципа в истории и генезисе европейской культуры. Чем обусловлено осознание принципа именно сейчас — во второй половине XX в. (а не двести или триста лет назад)? Мы пытаемся показать в предлагаемой статье, что появление антропного принципа определяется доминированием сегодня одной из указанных выше позиций.

Формулировка Б.Картером в 1973 г. антропного космологического принципа (АКП) (первоначально в качестве объяснения совпадения Больших Чисел ( $10^{40}$ — $10^{80}$ )), как и всякое крупное достижение или открытие, не выявила сразу весь спектр возможных интерпретаций факта присутствия во Вселенной наблюдателя. На сегодняшний день насчитывается как минимум четыре формулировки и связанных с ними интерпретации АКП. Две предложены Картером: 1) слабый АКП: “наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей” (2, с.372) и 2) сильный АКП “Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей” (2, с.373). Третья формулировка АКП (3, с.22), предложена Дж.А.Уилером: “наблюдатели необходимы для того, чтобы Вселенная возникла”. Четвертая — формулировка Типлера: “Во Вселенной должна возникнуть разумная обработка информации, а однажды возникнув, она никогда не прекратится” (3, с.23).

Между тем, каждая из приведенных формулировок содержит в себе, помимо конкретного смысла, касающегося специфических черт понимания присутствия наблюдателя, еще и общую черту не зависящую от интерпретации — признание некоторой корреляции между существованием наблюдателя, в роли которого, в конечном, счете, выступает человек, и существованием наблюдаемой Вселенной с характерными параметрами. В дальнейшем нас и будет по преимуществу интересовать эта общая черта. Ведь именно существование этой корреляции позволяет говорить сегодня о совершенно особом подходе человека к объяснению Вселенной и своего места в ней. Особенность подхода, его новизна, состоит в том, что сам факт наличия корреляции может учитываться (!) в современных научных исследованиях, так как если бы, например, масса электрона была больше существующей сегодня в два с половиной раза, то атомы не смогли бы существовать и т.д.\* Другими словами, АКП как минимум выполняет роль ограничителя при выборе наиболее реалистических, физических и космологических теорий и предлагаемых для объяснения Вселенной научных парадигм. И как макси-

---

\* Типлер и Барроу полагают, что антропный принцип сыграл решающую роль в забравке теории статичной Вселенной Бранса, Хойта и Дикка. См. (3).



## КОСМИЗМ ИЛИ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (СОВРЕМЕННЫЙ КОММЕНТАРИЙ К “ТИМЕЮ” ПЛАТОНА)

Тема “русского космизма”, ставшая не только актуальной, но до некоторой степени и модной, привлекает к себе внимание, может быть, не столько своей историко-философской “белизной” — т.е. недостаточной изученностью — сколько незавершенностью и недосказанностью. Русский космизм, взойдя, безусловно, на религиозной почве — В.Соловьев, Н.Федоров, П.Флоренский и др. — имел в себе мировоззренческую модуляцию, которую можно было бы назвать “онтологическим мирочувствованием”. И нам представляется, что именно такое мирочувствование, в котором этика и антропология, в конечном счете, вытекают (из) или подчинены онтологии, составило зерно оригинальной русской мысли конца XIX — начала XX в. (см. (1)). Именно оно, восходя корнями к античному платонизму и патристике каппадокийцев, дало плеяду замечательных мыслителей, с одной стороны, и вызвало неприятие такого понимания христианства на русской почве сторонниками “мирочувствования персоналистического”, с другой стороны. Нетрудно догадаться, что такое раздвоение русской мысли, русского мироощущения вообще, открывает завесу над пониманием своеобразия космизма именно как космизма *русского*, то есть получившего даже собственный эпитет, и персонализма, уходящего через традицию европейского индивидуализма к античным штудиям Аристотеля.

Именно этот водораздел между платонизмом и аристотелизмом, между органической целостностью и механической партикулярностью сегодня, на пороге XXI в., определяет доминанту дальнейшего пути истории человечества. И феномен “русского космизма”, с известной осторожностью, можно рассматривать как голос в пользу органической целостности мира.

Эта краткая преамбула нам понадобилась потому, что не только в области современной философии, преимущественно европейской, но и в самом корпусе современной науки возникают убеждения, согласно которым человек есть “мера сущего” не только в био- и техносфере, но применительно и ко всему сущему, ко Вселенной в целом — убеждения, получившие своеобразное выражение и формулировку в антропном принципе. Множество интерпретаций этого принципа, как с естественнонаучной, так и с методологической стороны заслонили, по существу, вопрос о понимании



мум, АКП ставит свойства Вселенной в зависимость от человека. Однако анализ истории космологии, проделанный Г.М.Иддисом, говорит об обратном: общая эволюция научного знания от античности до наших дней имеет иное направление — от преодоления топоцентризма к преодолению антропоцентризма (эгоцентризма) вообще. Сама программа построения новоевропейской науки предполагала, по мнению одного из ее создателей — Галилея, совершенно отличный от античности и средневековья подход — законы физики, а значит и фундаментальные свойства мира — инвариантны относительно системы отчета и тем более относительно наблюдателя. Такую независимость свойств мира от человека, по мнению Картера, постулировал “принцип Коперника”. Почему же такой, очистившейся от всякого “эго” и “антропоцентризма” науке (космологии, астрономии и физике), понадобился антропный принцип? Он понадобился, говорит Иддис “... в качестве необходимого дополнения к характерному для нее (космологии — А.П.) полному устранению всякого эгоцентризма” (4, с.59). Другими словами, до сих пор исследователей интересовала связь АКП с физико-космологическим познанием. Сам же принцип, точнее, факт его появления, объясняется либо тем, что “идея уже витала в воздухе” (5, с.117), либо “необходимым дополнением”. Но спрашивается, почему же эта идея не витала в воздухе, скажем, в эпоху Ньютона? Он же знал, что существует гравитационная постоянная и что, если небесные тела не притягивались бы друг к другу обратно пропорционально квадрату расстояния, то Солнечной системы не существовало бы, как не существовало бы и самого Ньютона. Почему потребность в таком “необходимом дополнении” возникла только в последней четверти XX в., а не позже и не раньше? Исследователи не дают ответа на этот вопрос, видимо, считая его второстепенным и несущественным. Мы же полагаем, что вопрос этот — первостепенный и имеет прямое отношение к философии. Да и важность его не меньше, если не больше самих формулировок АКП.

Действительно, первое, что бросается в глаза при взгляде на дихотомию эгоцентризм—эгодецентризм — ее двуполярность, предполагающая априори интенцию на расщепленность мира. То есть, нам заранее предлагается выбор между “принципом Коперника” и “антропным принципом”. Вроде бы все логично: антропный принцип дополняет принцип Коперника. Но эта логичность лишь прикрывает суть.

В меру своих сил ниже мы попытаемся показать, что точно так же, как научное сообщество, научная и философская мысль вообще подошла в XX в. к пониманию ограниченности и неудовлетворительности принципа Коперника в объяснении Вселенной, она со временем подойдет к пониманию ограниченности и неудовлетворительности АКП. Неверна сама постановка задачи — ибо нет и не существует никакого “выбора”. Ведь нелепо было бы заявлять, что

допустим “голова”, расположенная на шее человека, “необходимо дополняет” его туловище. То есть органический подход в новоевропейской науке был заменен подходом исключительно механическим, затребовавшим уже самой своей сущностью ситуацию “дополнения” одной части — другой. Мир не видится нововременным человеком как органическое целое. Уже заранее предполагается субъектно-объектный тип отношений между миром и человеком. Мир человека и мир как таковой выступают в Новое время как два совершенно различных мира.

Такая партикуляризация космоса, была, например, еще совсем не присуща Платону. Более того, космос Платона более всего подходит для демонстрации, в известном смысле, преемственности между современной и платоновской космологиями не только в отношении их гипотетико-дедуктивного метода и математического способа построения, но и в отношении понимания самой целостности космоса (Вселенной), включающей в себя человека, а не противостоящей ему. Здесь нас будет прежде всего интересовать один из последних диалогов Платона — “Тимей”, изложение космологических вопросов, в котором ведет, кстати, уже не Сократ, с его ориентированностью на диалектический метод расщепления и на самопознание, а пифагореец Тимей, видящий во всем — от человека до Космоса — математическую гармонию и соразмерность. Эта соразмерность требует, чтобы “все вещи стали как можно более подобны ему самому” (Демииургу — А.П.) (30а). Введение Платоном Устроителя как образца, которому все подражает, сразу ставит вопрос о целостности Космоса: “Что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил Космос? Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным” (30с). Поэтому предполагаемое Платоном живое существо, выступающее образцом для создания видимого космоса, объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части” (30с). Поэтому-то Устроитель и устроил космос как “единое видимое живое существо”.

Космологической картине Платона среди его окружения была суждена недолгая жизнь. Уже ближайший его ученик — Аристотель — не только отказывается видеть в космосе черты живого существа\*, но и откровенно смеется над многими сторонами платоновской конструкции. Так, сущностная соразмерность космоса или, как бы сказал Платон, “гармоничность”, делают его не только умо-, но и чувственно постигаемым, эстетичным. В “Государстве” (617в)

---

\* В трактате “О небе” Аристотель наделяет космос чертами живого, одушевленного существа, но по мнению ряда исследователей — это ранняя работа, написанная под влиянием Платона. “Физика” Аристотеля полностью лишена таких мотивов.



Платон говорит, что “сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ним, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков, а их восемь — получается стройное созвучие”. Здесь мы несомненно имеем перед собой образец высокой античной мистики. Нетрудно увидеть переключку пифагорейско-платоновского слушания музыки, издаваемой вращением небесных сфер, и прислушивание к “музыке дубравы” додонским оракулом в “Федре” (275б). Такой мистики Аристотель лишен начисто. Музыку сфер он не слышит, так как по его мнению “никакого звука нет” (6, с.323). Аристотелевский космос концептуально уже близок ко Вселенной эпохи Нового времени, “работающей” как хорошо отлаженный и однажды заведенный мастером (первопричиной) механизм.

Тем не менее, мы можем извлечь ценные для нас сведения из платоновских штудий. Во-первых, предпочтительность платоновского подхода видится в том, что космос Платона органически (а не механически) цельный, органично же включающий в себя свои части. Отсюда и его эстетичность: прекрасно то, что цельно. Цельность космоса дает ему полноту бытия. Едва ли можно назвать прекрасной Вселенную Дж.Бруно. Она скорее колоссальна, грандиозна, но никак не прекрасна. Во-вторых, космос Платона един. Единство космоса предполагает и основание такого единства — Демиурга, и соответствующий ему телеологизм: пронизанность всего в космосе, от него самого до его элемента, этим единством. И, наконец, в-третьих, соразмерность. Соразмерны не только тело космоса и тело человека, но также их ум и душа. “Он утроил,— говорит Платон,— ум в душе, а душа в теле и таким образом построил Вселенную” (Тимей, 30б). Но точно так же Демиург создает и человека, через посредство божественных существ: “И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело (человека — *А.П.*)” (69 с-d). Организация тела и души космоса и человека соразмерно подобны и структурно совпадают. Человек у Платона уподобляется Космосу. Так, говоря в “Тимее” о калокагатии, Платон замечает следующее: “Сообразно с этим должно заботиться и об отдельных частях (тела), подражая примеру Вселенной” (88 с-d). Или чуть ниже: “Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается (телом) внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также Вселенной” (89а). Внутрителесные движения, движения мысли, а также движение Вселенной именно сродны, т.е. рождены, получили сродственное единство, одним и тем же существом — Демиургом.

Конечно, сегодня едва ли кто-нибудь отважится всерьез обсуждать одухотворенность или зооморфизм Вселенной, желая при этом оставаться в рамках современных стандартов научности. Однако, как это часто случается, гениальная догадка древних — например, идея Платона о структурной соразмерности и подобии



человека и космоса — может оказаться весьма продуктивной в совершенно иных условиях, при совершенно ином уровне развития науки. Конечно, сегодня не может идти речь о “музыке сфер”, но взаимосвязь, а может быть, и взаимозависимость, свойств физической Вселенной и свойств жизни, теперь, после формулировки и общего признания АКП, не выглядит столь уж абсурдной. Кроме того, за последние полтора—два века представления о самом организме претерпели существенные изменения. В современном представлении организм — это не только организм человека или животного. Биоценоз — это тоже организм. А трудами В.И.Вернадского доказано еще больше. Вся биосфера Земли — это тоже единый, соразмерный, живой организм. Кто может поручиться, что это последняя граница для экстраполяции черт живого организма? Думается, никто, сдвиг в представлениях произошел уже и в среде самих физиков. Чтобы не оказаться голословными, сошлемся на мнение авторитетного космолога А.Д.Линде: “Фактически речь может идти о том, действительно ли стандартная физическая теория является замкнутой применительно к описанию мира в целом на квантовом уровне — или же нельзя полностью понять, что такое Вселенная, не поняв сначала, что такое жизнь” (7, с.246). А мы бы вслед за Платоном, добавили — “жизнь человека”.

Не подошла ли современная наука, в лице ее фундаментальных физических теорий, к такому порогу, за которым всякие попытки рассмотрения исследуемых объектов (а для космологии — это Вселенная как целое) вне их отнесенности к цельной соразмерности становятся неплодотворными? Для подтверждения нетривиальности и одновременно сложности этой проблемы достаточно сослаться на парадоксы, возникшие в квантовой космологии.\*

Вообще, необходимо признать, что представления о Вселенной претерпели в нашем веке изменения не меньшие, чем представления об организме. Так, возникновение и развитие инфляционной космологии (этот термин уже прочно вошел в научный обиход) позволяет по-новому (или в нашем случае по-старому) взглянуть на многие привычные вещи. Попробуем продемонстрировать это на примере.

Инфляционная теория происхождения Вселенной в своих основных чертах считается уже построенной, поэтому, не вдаваясь в подробности этой теории, обратим внимание прежде всего на то новое, что она предлагает: обязательное двухстадиальное описание эволюции Вселенной в инфляционных сценариях. Классическое фридмановское расширение разбивается в них на периоды (стадии): 1) стадию раздувания и 2) стадию собственного расширения. Замечательной особенностью первой стадии являются следующие ее свойства: возникший из вакуумной пены домен (пузырь), имея пер-

---

\* По этому вопросу существует обширная литература. См. списокв (8).

воначальный размер примерно  $10^{-20}$  см, раздувается за время  $10^{-35}$  сек до размеров примерно  $10^{10^7}$  см. Достигнув за такое короткое время таких колоссальных размеров, домен в дальнейшем изменяется пренебрежимо мало в сравнении с величиной изменения на первой инфляционной стадии. За  $10^{10}$  лет после окончания инфляции Вселенная расширяется “всего лишь” в  $10^{30}$  раз. И здесь сделаем небольшую оговорку. Известно, что Гершель в своих астрономических исследованиях внегалактических образований пользовался геологическими аналогиями, введя понятие “пласта” (*stratum, bed*). Бор для объяснения модели атома воспользовался аналогией строения Солнечной планетной системы. Космология XX в., начиная с пионерских работ А.А.Фридмана, “незаметно для себя” пользуется биологическими аналогиями в описании в общем-то физических систем, введя в свой обиход понятия “эволюция”, “рождение” и “смерть” Вселенной. Возможно, что процесс подобной биологизации языка космологии отнюдь не случаен, а в случае с инфляционной парадигмой Вселенной — совсем не случаен. Здесь справедливо задать вопрос: почему?

Потому что инфляционный сценарий возникновения и эволюции Вселенной (домена) удивительно напоминает, точнее сказать, подобен, структурно соразмерен — возникновению и эволюции отдельного человека, как, впрочем, и происхождению отдельных особей большинства видов животных. Первая стадия — от физического возникновения до физического появления на свет. Вторая стадия — от физического появления на свет до физической смерти человека. Так вот, оказывается, что в случае с человеком, мы обнаруживаем ту же закономерность, что и в случае со Вселенной (доменом). Первая стадия жизни человека с полным основанием может быть названа инфляционной (раздувающейся), так как человек, от размера хромосомы  $10^{-9}$  см за сравнительно короткий промежуток времени в 1/2 календарных месяцев (280 дней), что составляет примерно одну сто двадцатую всей продолжительности его жизни после появления на свет,\* буквально раздувается — иначе это и нельзя назвать — в  $10^9$  раз до размера 50 см ( $5 \times 10^1$  см). Тогда как за всю оставшуюся жизнь человек увеличивается всего лишь в 3—4 раза. Обнаружив такую структурную соразмерность и последовательность стадии эволюции Человека и Вселенной, невольно задумываешься над мыслью древних о подобии макро- и микрокосмоса. Если всерьез обсуждается вопрос о совпадении “Больших Чисел”, то почему после сказанного не обсудить вопрос о “совпадении генетическом” человека и Вселенной, если, конечно, инфляционная теория верна.

Структурная соразмерность человека и космоса проливает свет и на такую этико-медицинскую проблему, как вопрос о том,

---

\* За среднюю продолжительность жизни нами взят период в 80 лет.



кого считать человеком? Космологи дают однозначный ответ: Вселенной считается уже все то, что возникло из вакуумной пены, т.е. от размера примерно  $10^{-33}$ — $10^{-20}$  см. Между тем как многие современные медики и публицисты полагают, что человек “рождается” только после физического появления на свет. Похоже, что позиция, занимаемая религией, здесь ближе к истине — человек рождается задолго до рождения юридического. Причем полноценность человеческого индивида размером в  $10^{-7}$  см. ничуть не меньше, чем когда он достигает величины 50 см ( $5 \times 10^1$  см). Возможно, что проникновение идей инфляционной космологии через систему опосредствующих институтов в массовое сознание, поменяет ложное мнение о ценностном превосходстве “второй стадии”. С точки зрения богатства изменений, содержания эволюции вторая стадия оказывается даже не намного, а абсолютно беднее первой, в течение которой формируются все будущие черты, как человека, так и Вселенной.

В рассмотренном выше подобии последовательности и соразмерности стадий эволюции человека и Вселенной, речь, в строгом смысле, шла только об индивидуальных образованиях: одном человеческом индивиде и одной “клетке” Вселенной — домене. Закономерно возникает вопрос: если существует подобие индивидов, то не существует ли подобия в целом? Действительно, если Вселенная представляет собой ансамбль демонов, а человечество — ансамбль индивидов, то не обнаружится ли и здесь — на уровне целого — чего-то общего? Так, фридмановская космология описывала рождение из сингулярности, эволюцию и смерть, в случае закрытой модели, одной Вселенной. Вопрос о том, что находится вне этой безграничной, но не бесконечной, одной Вселенной, как известно, в рамках релятивистской космологии является бессмысленным. Вселенная, та, которая задана фридмановским решением уравнений Эйнштейна — единственная и уникальная. Или, если допустить аналогию с человеком, речь идет о таком единственном и уникальном экземпляре, помимо которого нет никого и ничего.

Конечно, интерпретация напрашивается сама собой. Земная история знала такого уникального прачеловека в образе библейского Адама, до его грехопадения. После грехопадения и исхода из Рая начинается самовоспроизводство (самовосстановление) человека во всех последующих поколениях. Для нас представляет интерес в истории с Адамом то, что Адам уже не участвует в появлении каждого человека — вспомним: у Платона людей (а не одного прачеловека) творят божественные существа — но любой будущий человек в состоянии *сам* воспроизвести человека, себе подобного. Тем самым исчезает уникальность Адама, точнее, он остается уникальным только в том, что он первый, но не в том, что он *единственный* и *один*. Даже если посчитать библейскую историю — мифом, то все равно мы с необходимостью должны констатировать у человека, как и у всех живых организмов, способность к самовоспроиз-



водству. Между этой способностью живого (человека) и Вселенной Фридмана нет ничего общего. Однако удивительной особенностью инфляционной Вселенной является ее свойство, предлагаемое в хаотическом сценарии Линде — генерировать раздувающиеся области в уже расширяющихся доменах. Сам автор сценария говорит, что “возможность вечного существования самовосстанавливающейся Вселенной является одним из наиболее важных и неожиданных следствий теории раздувающейся Вселенной” (7, с.227). Другими словами, даже если предположить существование в прошлом одной общей для всех доменов сингулярности, то рожденная из этого состояния Вселенная в будущем будет неограниченно себя самовосстанавливать (самовоспроизводить) в нескончаемом ряду поколений все новых и новых доменов, заполненных “космологическими хромосомами” — скалярным полем  $\phi$ .

Итак, возвращаясь к нашей аналогии, мы можем констатировать удивительную структурную соразмерность не только в стадиях эволюции человека и Вселенной в отдельных проявлениях (человеческий индивид — домен), но и в принципах воспроизводства (Вселенная в целом — человечество). То есть аналогия между историей человека (человечества) и историей домена (Вселенной), возможно, не лишена основания ни в их онтогенезе, ни в их филогенезе.

Безусловно, здесь приведены две простые догадки, за которыми в реальности, возможно, ничего не стоит, но возможно и другое. Такое “структурное” совпадение или “генетическое подобие”, может быть, имеет под собой то, что физики называют “непричинной корреляцией”. Если сегодня “инфляционная стадия” в эволюции Вселенной обязательна (!) и выступает тестом на проверку реалистичности физических теорий, то кто знает, не окажется ли эта странная “непричинная корреляция” чем-то более глубоким, чем просто совпадением стадий эволюции, а Платон — человеком, предвосхитившим форму постнеклассической науки и ее представления о Вселенной. И здесь еще раз позволим себе сослаться на мнение того же Линде: “Представляется заманчивым поискать какие-нибудь связи и аналогии, пусть даже... поверхностные и неглубокие, изучая еще одну великую проблему — проблему рождения, жизни и смерти Вселенной” (7, с.248). Эти слова интересны тем более, что сам их автор, как было сказано выше, не исключает возможности решения проблем квантовой космологии при одновременном решении проблемы жизни.

Итак, мы видим, что старая платоновская идея об уподоблении человека — космосу, точнее об их “сродстве” — “структурной соразмерности” — может приобрести спустя 2,5 тыс. лет в конце XX в. иной, но в чем-то схожий смысл. Пока неясно — простое ли это совпадение, и вообще лежит ли что-нибудь за этим, но мы можем с уверенностью утверждать, учитывая достижения новейшей космо-

логии, что справедливо положение о “генетическом подобии”, т.е. структурной соразмерности стадий эволюции человека и Вселенной. Это уже есть факт.

И еще один вопрос хотелось бы затронуть. Платон говорил об уподоблении человека — космосу, ибо космос выступал для него как нечто более прекрасное и совершенное, чем сам человек. Но, античный человек вообще видел в космосе отражение совершенства Демиурга, его Души и Ума. Целью и, следовательно, причиной космоса, был Устроитель. Уже у Аристотеля в неявном виде содержится телеологическое доказательство существования Первопричины. Например в пятой главе восьмой книги “Метафизики”. Антропный же принцип, выдвинутый во второй половине XX в., говорит о совершенно обратном: Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей. Поскольку же под наблюдателем явно или неявно подразумевается человек, то сам факт появления антропного принципа в науке нового времени не только оправдан, но и закономерен. Человек нового времени видит в Космосе собственное отражение, если угодно — отражение своего величия и своего ума. Так что антропный принцип, с точки зрения его места в истории, лишь по форме — телеологизму — напоминает античность и средневековье, когда целью выступает сам человек в роли наблюдателя. Сильный АКП так и формулируется Картером — Вселенная должна быть такой-то, чтобы возник наблюдатель. Но содержательно антропный принцип есть явление совершенно противоположное. Можно сказать, что сильный АКП есть по существу завершение, буквально вершина эпохи гуманизма в том смысле, что он есть *телеологическое доказательство необходимости существования человека*. Человек есть цель и, следовательно, причина Космоса. Если античный человек (Аристотель), видя причинную упорядоченность Космоса, приходил к выводу о том, что должен существовать первоустроитель этого Космоса, то нововременный человек, видя определенную упорядоченность Вселенной — например, совпадение Больших Чисел — заключает отсюда о должествовании (возможности) своего существования. Это совершенно особенное мироощущение.

Антропный принцип есть фокус или, если угодно, вершина пирамиды, называемой наука. Первоначально, в коперниковскую эпоху, человек пробовал поставить мир, космос в зависимость от своего человеческого разума\*, меняя геоцентризм или делая что-нибудь подобное. Логично было бы ожидать, что, раз человек законодатель и, так сказать, “первичен” в сфере разума, то он должен быть первичен в остальных сферах, и прежде всего в самой природе.

---

\* Любопытно, что и Коперник, и Фридман предлагали свои космологические модели.



Если Платон уподобил человека космосу, то нововременной человек “подгоняет” космос под себя. Причем делалось и делается то и другое вполне строго (научно), органично вписываясь в культурную атмосферу каждой эпохи.

Вполне естественно было ожидать от новой “постнеклассической” науки нестандартного решения проблемы целостности мира, человека и Вселенной, где взаимоскоррелированность человека и Вселенной будет реальной основой для преодоления стремления субъективировать Вселенную, т.е. буквально подставить человека под космос. Почему-то большинство авторов, начиная с Картера, обсуждая антропный принцип, заостряют внимание на том, что человек (наблюдатель) накладывает своим существованием ограничения на свойства Вселенной, словно забывая, что сама Вселенная, ее свойства накладывают ограничения на человека. Казалось бы, простой вопрос. Но почему вдруг в конце XX в. так “увлеклись” антропным принципом? Говоря языком П.Флоренского, потому, что он дает одну и единую перспективу эволюции Вселенной, вершиной конуса которой и является сам человек. В самом деле, невероятно было бы утверждать, что я (наблюдатель) накладываю своим существованием ограничения на всех своих предков, которые должны были обладать такими-то и такими-то свойствами, т.е. должны были допускать на каком-то шаге эволюции мое существование. Ведь в еще большей степени — они накладывают на меня ограничения своим генофондом, средой, избранной ими для обитания, и т.д. Здесь важно понять — какую точку хотят взять за точку отсчета. Современный человек, в своей сущности остающийся нововременным человеком, за точку отсчета берет самого себя. В этом, если угодно, и заключено философское основание антропного принципа. Отец Павел Флоренский очень точно выявил это основание в “Обратной перспективе” (хотя его слова и сказаны в другое время и по другому поводу). Такое мировоззрение, говорит он, притязает на “божескую безусловность именно своего места и своего мгновения выглядывания. Это — наблюдатель, который от себя ничего не вносит в мир,... который, не приходя с миром в живое соприкосновение и не живя в нем, не сознает и своей собственной реальности, хотя и мнит себя в своем горделивом уединении от мира последней инстанцией, и по этому своему воровскому опыту конструирует всю действительность, всю ее, под предлогом объективности, втискивая в наблюденный ею же дифференциал” (8, с.92). Современный наблюдатель Вселенной как раз и желает быть таким перспективистом. Глядя, буквально наблюдая, Вселенную, он видит в ней свое собственное изображение.

У Платона, как мы показали выше, позиция была иная — Космос есть единое живое существо, есть образец. Человек органично вживлен в этот космос, создан как его подобие. Если угодно, Платоном был неявно сформулирован космический принцип, про-



тивостоящий обоим принципам Нового времени — принципу Коперника и антропному принципу — “человек таков и существует потому, что существует Космос, которому он уподобляется, а Космос, в свою очередь, уподобляется Демиургу”. Это, в сущности, и есть его философское основание. Реальность вместе с живущим в ней человеком составляет единство, которое фундаментальнее схем, конструируемых человеком для ее описания. Поэтому в этом вопросе следовало бы избегать “выбора” между “принципом Коперника”, будто бы эвристически устаревшим, и “антропным принципом”, будто бы его дополняющим, полагаясь скорее на принцип “генетического подобия” и “структурной соразмерности”.

Состояние современной физики и космологии, характеризующееся интенцией к объединению известных типов взаимодействий, уже сегодня заставляет наиболее глубоких физиков не отбрасывать с порога идею о возможности такого объединения при решении проблемы жизни и сознания. Это вселяет надежду, что обнаруженное нами совпадение “стадий эволюции” человека и Вселенной не окажется совпадением случайным. Хотя мы прекрасно отдаем себе отчет, что все это очень проблематично, а поэтому и наш комментарий к “Тимею” Платона может считаться неоконченным.

## Литература

1. Павленко А.Н. “Панпсихизм” К.Э.Циолковского и византийская патристика” // Труды XXVI Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К.Э.Циолковского. М.: ИИЕТ, 1993.
2. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: теория и наблюдения. М., 1978.
3. Barrow D.J., Tipler F.J. The Anthropic cosmological Principle. Oxford. 1986.
4. Идлис Г.М. Революция в астрономии, физике и космологии. М., 1985.
5. Балашихин Ю.В. “Антропные аргументы” в современной космологии // Вопросы философии. 1988 г. N 7.
6. Аристотель. Сочинения. М., 1981. Т.3. с.323.
7. Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология М., 1990.
8. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т.2.

*Л. В. Фесенкова*

## **РУССКИЙ КОСМИЗМ СЕГОДНЯ**

Мы переживаем сейчас интереснейший момент в развитии нашего общественного сознания. Быстрота его динамики беспрецедентна. На наших глазах ломается старое и возникает новое отношение к миру. Происходит переоценка ценностей. Эти процессы протекают достаточно бурно. В одних случаях они приводят к озлобленности, неверию, своеобразной “неговщине”, уходу в заботы о чисто материальных благах. В других — они катализируют стремление к высшим идеалам, к поиску духовных ценностей. Отсюда интерес к различным философским учениям (особенно к недоступной для нас ранее русской религиозной философии), к религии и мистике, в том числе к их восточным формам, возникновение целой сети кружков, изучающих восточную духовность, расширение влияния идей русского космизма и учений теософского типа, включающих элементы науки, философии и религии.

Эти процессы, протекающие в общественном сознании, представляют собой чрезвычайно ценный объект исследования для философа. Они требуют изучения и осмысления. В самом деле, куда, в какую сторону эволюционирует многоплановое, нередко противоречивое сознание современного общества? Можно ли вычленить в этом эмоциональном кипении различных философских, религиозных, научных, мистических представлений какой-либо вектор и определить тенденции его развития, или, по крайней мере, осознать, понять с помощью средств философского анализа особенности современной ситуации в духовном состоянии общества?

Эта статья продиктована стремлением ответить хотя бы на некоторые из поставленных здесь вопросов. Автор ставит своей задачей показать некоторые особенности нашей духовной жизни, которые отчетливо проявляются в феномене широкой популярности идей русского космизма, нередко выступающего в синтезе с представлениями теософии и оккультизма, и хочет подойти к этой теме предельно объективно, по возможности избегая оценок, отражающих личные пристрастия автора. Это представляется достаточно сложным, поскольку темы “русского космизма” и особенно “оккультизма” оказываются сейчас политизированными благодаря своей важности для построения новых мировоззренческих схем.

Духовную жизнь общества можно представить в виде процесса, разворачивающегося во времени и оставляющего объективные



следы в виде трудов по религии, философии, искусству, науке. По основным идеям этих трудов могут быть реконструированы реальные черты той или иной эпохи. Например, особенности самосознания различных, последовательно сменяющихся эпох русского общества связывались Н.А.Бердяевым с представлениями об идеальном человеке, в образе которого отражались пристрастия общества, его "мода". Бердяев отмечал, что в 20-е годы прошлого века в моде был романтический тип человека, в 40-е — либеральный, в 60-е общественным идеалом стал народник с позитивистскими представлениями о мире, а в конце XIX в. социал-революционер. В начале нашего века "модным" человеком оказывается мистик. Для того, чтобы приобщиться к духовной элите, иметь успех у женщин в это время требовалось знание книг Е.П.Блаватской, Ани Безант, Р.Штейнера, восточных учений буддийского типа, а также склонность к видениям, озарениям, медитациям и т.д. (1).

Но как выделить духовные признаки времени, в котором мы живем, в которое мы включены сами, при отсутствии временной дистанции, помогающей нам рассмотреть прошлое и интерпретировать его? Как известно, объективное исследование своей эпохи всегда представляет собой значительные трудности [см. об этом (2)]. Я полагаю, что одним из способов такого исследования может послужить анализ современной интерпретации мыслителей прошлого, т.е. способа прочтения трудов того или иного автора, жившего в ушедшую уже эпоху. Тогда само наше прочтение станет показателем каких-то наших духовных особенностей и "определителем" нашего времени. Именно в этом ракурсе автор рассмотрит идеи русского космизма и оккультизма, которые нередко совмещаются в причудливых мировоззренческих схемах, получивших сейчас столь широкое распространение.

Русский космизм — многоплановое явление. Он несет с собой сгусток идей, ориентированных как на религию, так и науку, впитывая позитивистские традиции и одновременно претендуя на этический универсализм\*. Идеи русского космизма становятся особенно популярными в наше время. Они оказываются в русле напряженных поисков истины о человеке и мире. Безусловно, это увлечение представляет собой определенный симптом в духовном состоянии нашего общества и потому особенно интересно для понимания процессов, происходящих в сознании современного общества.

Как же "прочитываются" сегодня тексты русских космистов? Например, труды такого оригинальнейшего мыслителя как Н.Ф.Федоров? Что может импонировать современному человеку в учении Федорова? Оказывается очень многое. Например, его понимание активной роли человека в глобальной эволюции, его положение о творческих потенциях человеческого разума (человек — *сора-*

---

\* См. статью Ф.И.Гиренка в этом сборнике



ботник Бога). Такое же сочувствие вызывает в нас преклонение мыслителя перед наукой, признание за ней безграничных возможностей, вплоть до возможности воскрешения умерших поколений "отцов". Показателем глубокого интереса к этой стороне учения Федорова могут служить активные дебаты о конкретных способах воскрешения мертвых (в свете возможностей современной науки) на регулярных собраниях, посвященных памяти философа.

Другие стороны этого учения: его христианская основа, обостренная жажда справедливости, мучительное ощущение вины перед умершими отцами, оказывается за пределами интересов большинства наших современников. Нас мало волнует, например, оригинальное федоровское толкование Апокалипсиса, согласно которому человек имеет возможность не допустить конечного торжества зла в конце истории. Идея победы над онтологическим злом мало созвучна настрою нашей эпохи. Высочайшие моральные и религиозные прозрения мыслителя нередко проходят мимо нашего сознания. Не замечаем мы также и ненависти Федорова к капитализму, его осуждения развращающего влияния цивилизации. Итак, мы воспринимаем учение Федорова *под определенным углом зрения*, который продиктован нашими собственными мировоззренческими потребностями. Мы прочитываем его *по-своему*, акцентируя внимание на тех сторонах, которые соответствуют нашей мировоззренческой позиции, диктующей сам способ подхода к идеям русских космистов и их интерпретации и задающей определенный ракурс при их рассмотрении.

Постараемся очертить круг идей, типичных для нашего времени и определяющих особенности мировоззренческой позиции нашего современника. Для этого рассмотрим русских космистов и поставим вопрос о том, что общего у нас и у них в мировоззренческих установках, в подходе к миру и человеку.

Это прежде всего феномен "космичности сознания", присущий нашему времени, обусловленный наступлением космической эры. Если раньше можно было забывать о том, что мы живем на очень маленькой планете в системе одной из ординарных звезд нашей Галактики, то теперь забыть об этом нельзя. Все средства массовой информации, научная фантастика и даже космические названия кинотеатров и кафе-териев культивируют взгляд на человека как на космическое существо. Тем самым старые идеи Н.Ф.Федорова, К.Э.Циолковского, В.И.Вернадского и других космистов, приобретая новое звучание, вызывают сочувствие и понимание в самых широких кругах общества. Идея космичности человека, космическая установка во взгляде на мир — одна из наиболее привлекательных для наших современников черт русского космизма.

Укажем на другие созвучные нам идеи русского космизма. Их совокупность образует определенную целостную мировоззренческую концепцию. Это: 1) вера в космический прогресс, 2) вера в

могущество человеческого разума, 3) активный характер отношений к глобальной эволюции, ее космическое делание (или “доделывание” — соработничество человека с Богом или природой), 4) вера во всеисилие науки, которая являлась для космистов важнейшим принципом, поскольку служила способом решения задачи утращения бытия человека. 5) Все эти идеи служили основанием уверенности в возможности достижения общественного идеала — построения силами человека справедливого и нравственного общества. Выстраивалась модель мира, в котором прогресс природы, порождая разум, силами самого разума приводит к торжеству счастья и справедливости в мировом масштабе, т.е. развитие природы приводит к нравственному результату.

Эти принципиальные установки космистов в какой-то мере присущи и сознанию нашего современника. Именно на них он опирается в поисках таких мировоззренческих концепций, которые были бы отличны от официального мировоззрения. Остановимся поэтому более подробно на этих идеях.

Мне представляется, что наиболее привлекательным для нашего современника в учениях русских космистов является их социальный утопизм, провозглашаемый в наглядных конкретных формах. Например, в “Космической философии” К.Э. Циолковского, где описывается совершенная природа высших форм жизни, их организация, расселение в околосолнечном пространстве, их общественная структура. Привлекает наглядность, доступность этих представлений о будущем справедливом объединении, которому подлежит не только население каждой планеты, но и “все эфирное население, живущее вне планет в искусственных жилищах” (3, с.59). Идеи Циолковского об образовании союза жителей “ближайших солнц” и “союза союзов” — более высокого уровня объединения — находят живейший отклик в душах наших современников. Они получили непосредственное продолжение в наше время в научно-фантастических произведениях (например, в “Туманности Андромеды” И.Ефремова). Для разработки этих идей образуются многочисленные секции и проходят дискуссии по космокреатике, на которых подробно обсуждаются глобальные проекты космического строительства и устройства будущего бытия человечества с точки зрения последних достижений науки. Так наука подключается к обоснованию таких утопических моделей.

Под утопизмом понимается вера в возможность достижения социальной справедливости в результате исторического развития общества. Это вера в достижимость общественного идеала в историческом времени. Здесь важен сам принцип, состоящий в уверенности в осуществимость “совершенства” в социальном строительстве. Мечта о построении идеального общества в (общечеловеческом, планетарном или вселенском масштабе), т.е. воплощении совершенства, мыслится как часть будущей эмпирической действи-



тельности, как явление естественно-исторического мира, в котором исчезает противоположность “сущего” и “должного” — должное, осуществляясь, становится “сущим”, т.е. самой действительностью.

Утопизм не является исключительной принадлежностью мыслителей типа Кампанеллы, Т.Мора, Сен - Симона и Р.Оуэна. Феномен утопизма присущ многим течениям как религиозной, так и религиозно-философской и материалистической мысли Запада. Г.В.Флоровский относит к утопистам ряд представителей католического средневековья, кальвинизма, секуляризированной философии Нового времени и эпохи Просвещения (4, с.33). Утопические идеалы социального развития провозглашают и русские космисты. Исторические формы утопизма меняются. Утопическим идеалом, например, может служить как достижение коммунистического общества, так и состояние лучистого человечества по К.Э.Циолковскому: “Пройдут миллиарды лет, и опять из лучей возникнет материя высшего класса, и появится, наконец, сверхновый человек, который будет разумом настолько выше нас, насколько мы выше одноклеточного организма. Он уже не будет спрашивать: почему, зачем? Он это будет знать и, исходя из своего знания, будет строить себе мир по тому образцу, который сочтет более совершенным... Такова будет смена космических эр и великий рост разума! И так будет длиться до тех пор, пока этот разум не узнает всего, т.е. многие миллиарды лет, многие космические рождения и смерти. И вот, когда разум (или материя) узнает все, само существование отдельных индивидов и материального, и корпускулярного мира он сочтет ненужным и перейдет в лучевое состояние высокого порядка, которое будет все знать и нечего не желать, то есть в состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой богов. Космос превратится в великое совершенство”, — так представляет себе переход человечества в совершенное состояние К.Э.Циолковский (в пересказе А.Л.Чижевского) (5).

Очевидно, что подобные представления социального утопизма есть лишь верхний пласт определенной онтологической конструкции, вывод из определенных мировоззренческих постулатов. Основной мировоззренческой посылкой, обуславливающей возможность утопических построений, является вера в прогресс, т.е. определенный взгляд на устройство бытия, в соответствии с которым мир предстает как грандиозный поток развивающейся материи, где разум человека (или человекоподобных существ) занимает место высшего звена. Идея прогресса имплицитно включает в себя признание того, что более поздний этап развития является вместе с тем и более высоким (совершенным) по сравнению с более ранним этапом). В этом истоки преклонения перед будущим и обесценивания прошлого, свойственные как представителям марксистской философии, так и большинству русских космистов.



Но построение идеального общества в результате его прогрессивного развития одновременно предполагает возможность окончания прогресса в совершенствовании общества. Г.В.Флоровский писал об этом: “на бесконечной линии времени допускается существование некоей обобщенной или критической точки, в которой “пред-история” сменяется историей” (4, с.36). Это точка, в которой происходит скачок из царства необходимости в царство свободы, согласно марксизму, или достигается полное совершенство, гармония Вселенной по Циолковскому, или воскрешение отцов — по Федорову. Здесь история понимается как продолжение и завершение развития природы, а достижение социального идеала оказывается внутренней целью естественноисторического процесса развития материи.

Но достижение социального идеала и построение гармонического общества и остановка в его развитии есть не что иное, как конец истории, конец человеческого мира. Циолковский чувствовал: социальное совершенство осуществимо лишь за пределами этого мира, не в истории, а в вечности. Поэтому он и считал, что “перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве” (5). Но это означает (выражаясь словами Ф.М.Достоевского), что времени больше не будет. “Итак, К.Э.Циолковский в противоречии со всеми своими высказываниями вдруг заговорил о конце материи, о конце мира”, — восклицает потрясенный прозрениями своего учителя А.Л.Чижевский (5).

Здесь следует напомнить, что утопизм как идея имеет свои корни в христианском эсхатологическом сознании, всегда ищущем последнего смысла вещей. Христианское сознание ожидает достижения совершенства “в конце времен”, т.е. выносит осуществление идеала за пределы земной жизни. Напряженные утопические ожидания наступления идеальной гармонии Вселенной были свойственны многим религиозным мыслителям прошлого, но связывались с иным планом бытия, а не со сферой материального мира. Грядущий идеал совершенства осуществляется вне рамок исторического времени — в вечности. Согласно христианским взглядам, «эмпирический мир, во зле лежащий, не может осуществить своего “предназначения”, он нуждается в чудесном преображении... В плане видимом и эмпирическом, история складывается из чередования событий, не устремленных, не тяготеющих ни к какой имманентной цели. Но в плане ноуменальном непрестанно совершается чудесное преобразование твари, предвещающее вселенский грядущий переворот, который совершится “когда времени уже не будет”» (4, с.48).

В отличие от религиозного решения проблемы достижения совершенства, как было упомянуто выше, материалистически ориентированное утопическое сознание предполагает осуществление своего идеала в самом материальном мире, в высшей фазе его про-

грессивного развития и впадает в логическое противоречие, состоящее в том, что достижение совершенства должно означать не только конец прогресса, но и конец самого материального мира [см.(6, с.228), (7, с.42)] Мы не можем здесь обсуждать все проблемы, возникающие в связи с обсуждением этого вопроса. Для целей этой статьи важно лишь подчеркнуть, что утопизм как идея, т.е. признание достижимости осуществления социальной гармонии, практически бессмертен и будет возрождаться в мировоззрении общества, принимая разные формы выражения до тех пор, пока существует само общество, невзирая ни на какие опровержения, так как отражает некую важную потребность души. Мне кажется, что в утверждении идей утопизма участвовала та же самая черта сознания, которая в христианстве породила учение о высшей справедливости, достигаемой в конце времен — мессианское эсхатологическое сознание. Для современного человека, разочарованного в социальном идеале, провозглашаемом официальным мировоззрением, утопические идеалы русского космизма являются все тем же выражением веры в лучшее будущее и надежды на торжество добра в мире и потому получают широкий резонанс в обществе.

Особенную симпатию у наших современников вызывают утопические идеи русских космистов о безграничной активности человека, преклонение перед всемогуществом его разума. Человек (или человекоподобные разумные существа) рассматривается как подлинный хозяин Вселенной, его активность нацелена не только на борьбу с природой и ее рациональную переделку на благо всех людей (или разумных существ космоса), но и на улучшение и перестройку природы самого человека. В трудах К.Э.Циолковского эти идеи воплощаются в представлениях о наступлении эры лучистого человечества. В.И.Вернадский предполагает преобразование человечества в автотрофные формы.

Такой же взгляд на человека свойственен и марксизму. Идея возможности перестройки природы человека лежала в основе колхозного строительства в нашей стране. Ныне с ужасом отрекаясь от этих, скомпрометировавших себя, акций, наши современники остались во власти тех принципов, которые породили теоретическое обоснование коллективизации и Беломорканала. Теоретический подход к природе человека не изменился. Доказательство этому — в росте числа искренних сторонников и пропагандистов *переделки природы человека*. Только эта переделка должна совершаться теперь отнюдь не в колхозах и не в ГУЛАГе, а в соответствии с идеями К.Э.Циолковского, в далеком будущем, когда прекрасные и гуманные эфирные люди будут рационально переделывать собственную природу, восходя на высший уровень своего развития.

Очень близок к марксизму и взгляд русских космистов на человека как авангард материи, ее высшую форму в космическом, вселенском измерении. Разум в этих представлениях рассматривает-



ся как собирательное свойство всего человечества, взятого в его планетарном единстве, в котором индивид (личность, "я") полностью растворяется. Цели и интересы личности всецело подчинены этому высшему единству. Фактически человек исчезает в жизни целостного коллектива как надличностного организма. По мнению К.Э. Циолковского, общество имеет безусловный приоритет над индивидом, который может быть уничтожен во имя общественного блага, состоящего в движении к вселенской гармонии.

Циолковский пишет, что совершенное население передовых и зрелых планет, посещая окружающие их незрелые миры с примитивной животной жизнью "уничтожает ее по возможности без мучений и заменяет своей совершенной породой" (3, с.57). У Циолковского, правда, возникают сомнения в этической и юридической правомерности таких действий. Он спрашивает: "Хорошо ли это, не жестоко ли?" Оказывается, такие убийства вовсе не жестоки и не бесчеловечны. Напротив, уничтожение слабых форм и захват их жизненного пространства представляют собой высоко гуманную акцию по отношению к ним самим: "Если бы не было вмешательства,— поясняет мыслитель,— то мучительное самоистребление животных продолжалось бы миллионы лет, как оно и сейчас продолжается на земле. Их же вмешательство в немногие годы, даже дни уничтожает все страдания и ставит вместо них разумную, могущественную и счастливую жизнь. Ясно, что последнее в миллион раз лучше первого" (3, с.57).

Очевидно, что исповедание идеала гармонического совершенного общества во вселенском масштабе придает его проповеднику сверхличную силу, порождает диктаторский пафос насильственного дарования счастья и вместе с тем деспотической расправы с теми, которые с точки прогрессивного движения к утопическому идеалу оказываются не достойными жизни: несовершенную жизнь устраняет могущественный разум передовых планет. Земная жизнь, по мнению Циолковского, не ликвидирована лишь вследствие ее особого предназначения в мировом движении к совершенству. Итак, все дозволено во имя космического блага разума.

Нужно сказать, что бесчеловечность подобного отношения к индивиду была завуалирована гуманной целью и стала очевидной лишь для людей нашего времени, имевших возможность ознакомиться с практикой коммунистического строительства. Люди поколения Циолковского относились иначе к человеческим жертвам во имя лучшего будущего. Они жили и мыслили *внутри определенной духовной традиции*, и не их вина, что они очутились в психологической ловушке, в которую попадали многие великие гуманисты, грезящие о счастье для всего человечества. Она описана Достоевским: безграничная свобода кончается безграничным деспотизмом,



мечта о благе для всех людей оборачивается кровавой расправой с ними\*.

Но странно, что наши современники — многочисленные сторонники идей К.Э. Циолковского, возмущаясь практикой репрессий миллионов невинных людей, утративших право на жизнь, с точки зрения наших официальных представителей утопического сознания, не осуждают эти идеи русского космиста. Они как бы забывают, что репрессивная практика есть лишь следствие бесчеловечной идеи. Эта идея в учении Циолковского принимает соблазнительные формы вселенской гармонии и космического блаженства всех разумных существ в будущем, что маскирует ее бесчеловечность.

Но насколько же глубоко пропитала эта идея сознание нашего современника, если даже попытка сбросить путы официальной идеологии в большинстве случаев не приводит к освобождению от нее! Очевидно, длительное исповедование лишь одной философской доктрины заложило в сознании современного человека определенный глубинный слой устойчивых мировоззренческих принципов, который остается неизменным при изменении общих представлений о мире и о человеке. Поэтому наш духовный поиск оказывается вовсе не таким свободным, как нам того бы хотелось.

Нашему обществу стала, наконец, доступна самая разнообразная философская и религиозная литература. Мы имеем возможность обращаться к русской религиозной философии, фрейдизму, учению Рериха, кришнаитов и т.д. Это не грозит нам никакими общественными санкциями. Нам предоставлено право самостоятельно, без всякого давления извне, разобраться в этой массе разнородных мировоззренческих представлений, так что, казалось бы, возможности мировоззренческого выбора ничем не ограничены. На деле это не так. Свободу выбора ограничивает наша внутренняя позиция, которая вырабатывается годами и которую нелегко изменить. Из многочисленных идей и учений мы выбираем лишь то, что нам "нравится", "близко", "понятно". Но близко и понятно нам лишь то, что отвечает нашему уже сложившемуся взгляду на мир. То что в "поле" нашего духовного поиска прежде всего попадают концепции русских космистов с их рационализмом, слепой верой в разум, в науку, в прогресс и в активную роль человечества в развитии мира — далеко не случайно. Эти глубинные принципы, давно заложенные в нас, до сих пор сохраняют свою силу, воздействуют, даже не будучи осознанными, на наш духовный поиск и предопределяют наш выбор. К тому же, вступление человечества в космическую эру, научно-техническая революция с ее ошеломляющими успехами создают объективную почву для укоренения давно усвоенных принципов.

---

Диалектика этих идей раскрыта Н.А. Бердяевым в (7).

Итак, изменение общественного сознания начинается с усвоения новых наглядных представлений о мире, его развитии, человеке и т.д., при сохранении старых, твердо усвоенных и освященных традицией принципов, которые приобретают иную форму выражения: так, представления о близком торжестве коммунизма заменяются теперь прогнозами К.Э.Циолковского о достижении совершенного общественного состояния во вселенских масштабах в результате смены космических эр. Но в основе первых и вторых лежит *один и тот же постулат* о возможности достижения социального идеала *на основе перестройки природы человека*. Так что полная перестройка мышления и выработка нового мировоззрения — совсем не простое дело.

Мы акцентировали внимание на тех сторонах учения русских космистов, которые берут на вооружение наши современники в соответствии с собственными потребностями. При этом достаточно четко очерчивается не только круг интересов, но вырисовываются некоторые черты психологического типа личности, нормативной для нашей эпохи. К ним можно отнести опьянение научно-техническим прогрессом, нацеленность на дальнейшее покорение природы, выражающуюся в одних случаях в проектах переделки планет, создания вокруг них зон обитаемости, т.е. космокреатике, в других случаях — в глобальной “перекачке энергии” в нужные объекты для спасения Земли и в иных конкретных действиях и проектах. В этом проявляются безудержный рационализм и абсолютизация достигнутого уровня знания. Не принимается во внимание, что во Вселенной — вследствие относительности человеческого познания — всегда будет существовать непознанное, и потому вмешательства в сложнейшие природные процессы в космическом масштабе *опасны* на любом этапе развития человечества и могут обойтись ему несравненно дороже, чем проект поворота северных рек — нашим соотечественникам.

Упоение мощью своего разума, зачарованность всеми чудесами и удобствами современной цивилизации, порожденной им — так видится доминантная черта современного человека, который “выбирает” из учений прошлого лишь идеи, соответствующие этому духу крайнего самоутверждения.

Итак, одной из доминантных социально-психологических установок ментальности\* нашего времени является культивирование безудержной активности человека, выражающейся в идеях роста сферы действия научно-технического прогресса до масштабов Вселенной. Эта установка является продолжением природоборческих тенденций, типичных для массового сознания предреволюционной

---

\* Термин “ментальность” здесь употребляется в соответствии с представлениями А.Я.Гуревича. См.(8, с.115)



(и революционной) эпохи, в русле которых развивалась мысль русских космистов, придавшая им научное обоснование.

Такая социально-психологическая установка встречает все большее противодействие со стороны другой — прямо противоположной ей, состоящей в самоуменьшении человека перед грозными силами природы. Ощущение собственного бессилия перед результатами деятельности разума приводит к отчаянию и разочарованию. Крайне высокая самооценка катастрофически падает, превращаясь в свою противоположность. Эта — другая доминантная установка ментальности нашего времени. Она, как правило, не получает отражения в концепциях, развивающих идеи русских космистов. Эту установку новое мировоззренческое движение как бы не замечает. А между тем она отражает реакцию на реальную грозную опасность экологической катастрофы, которая нависла теперь над человечеством, в свете которой теперь происходит переоценка проблемы отношения “человек — природа” и возникают новые точки зрения на творческую активность человека.

Одну из них представляет концепция академика Н.Амосова, который пришел к грустному выводу о биологической порочности человека, ставящей его на грань самоуничтожения. Он пишет: “Нет разумности в поведении человечества. Погибнет оно, не успев переселиться на другую, еще чистую планету... Погибнет в силу собственной биологической порочности” (9, с.12). В самом деле, “потребление превышает возможности планеты к обновлению ресурсов. Биологическая жадность стимулирует производство, а оно, в свою очередь, подгоняет потребление” (9, с.12). Эта биологическая порочность с точки зрения ученого есть не что иное, как творческий разум, приобретенный человеком в результате эволюции: неандерталец, живший согласно инстинктам, вписывался в природу, а человек разумный может и не вписаться. “В творчестве, похоже, заложена гибель человеческого рода”, — трагически восклицает ученый.

Итак, присущая человеку способность к творчеству, к активной перестройке природы оценивается Н.Амосовым на мрачном фоне грядущей экологической катастрофы как отрицательное свойство, грозящее гибелью не только цивилизации, но и всей планете. Такая точка зрения перечеркивает все наши привычные представления, связанные с многовековой традицией западноевропейского мышления, которая всегда положительно оценивает деятельность человеческого разума, его творческую активность. В самом деле, мы привыкли считать, что наш творческий разум не только повышает адаптационную способность человека, обеспечивая преимущество в естественном отборе, но и порождает все высшие достижения общества, все взлеты человеческого духа. Мы привыкли гордиться наукой, философией, религией, искусством, в которых проявляются гениальные творения лучших представителей человечества. И вот оказывается, что они-то — эти высшие взлеты человеческого



духа — в конечном счете ведут к вырождению и смерти. Это — принципиальный пересмотр всех привычных ценностей и установок.

Я считаю подобную точку зрения интересной. Ее необходимо обсуждать. В самом деле, если предположить, что Н.Амосов прав, и что наш разум, высоко подняв нас над животным миром и ослепив своим призрачным могуществом, обрекает нас на самоуничтожение, то все наши оценки и общие взгляды на мир и самих себя, — рушатся. По-новому должны прозвучать ответы на вопросы, задаваемые рефлексирующим сознанием: “Кто мы такие?”, “Куда идем?” и “Что нам делать?”. По-новому мы должны будем отнестись и к проблемам творческой активности человека.

Необходимо учитывать, что главной причиной нарастания кризисной ситуации в экологии является установка человека на активность, на овладение миром. Именно она предопределяет направленность — жизнедеятельность людей, вектор их социального действия, что приводит не только к развитию науки и успехам научно-технического прогресса, но и, в конечном счете, к систематическому нарушению планетарных биохимических циклов, к необратимым разрушениям в биосфере.

Как отнестись в этих новых условиях к распространению идей о космической роли человечества, основывающихся на концепциях русского космизма?

Как ретроспективно оценить идеи сверхактивности человека, исповедуемые русскими космистами? Оценка этих идей должна учитывать их влияние на общественное сознание как их времени, так и последующих поколений, воспринявших эти идеи и роль их в разработке установок, определяющих жизнедеятельность этих поколений. Надо учитывать, что, например, учение Н.Ф.Федорова во взглядах его последователей — “федоровцев” следующих поколений — было видоизменено: в нем были ослаблены элементы, родственные христианству, а элементы, родственные коммунизму — такие, как крайний активизм, вера во всемогущество техники, проповедь коллективного “общего дела” — напротив, усилены (10, с.77). Можно утверждать, что проповедь неслыханной активности человека влилась в общее русло идей предреволюционной, революционной и постреволюционной эпохи и оказала воздействие на самосознание строителя нового социалистического общества, реализовавшего их на практике. В самом деле, покорение природы — первостепенная задача социалистического строительства от сталинских великих каналов до проекта поворота северных рек. От этой политики мы не можем избавиться и по сей день. Она и есть прямое следствие идеи о безграничной творческой активности человека.

Мы получили в наследство исковерканную природу, разоренные земли и заболоченные реки. Все это — результат беспримерного энтузиазма, с которым поколение наших отцов покоряло природу. Так что практическая реализация взлетов творческой мысли интел-

лектуалов прошлых эпох, которые поклонялись мощи творческой активности человека, привела в тупик. А ведь исповедовали эту идею не только “русские космисты”. Она буквально “пронизывала” все течение русской общественной мысли, начиная с высказываний В.Г.Белинского. Она звучит в статьях народников, революционеров-демократов. Она является даже основным эмоционально-психологическим стержнем религиозного персонализма Н.А.Бердяева. И вот развитие этой идеи и осуществление ее на практике ставит цивилизацию на край гибели. Как тут не прислушаться к Н.Амосову, предупреждающему об опасности, исходящей от самого разума!

Теперь всюду слышны призывы к прозрению, к уяснению причин своих бед и ошибок, к прекращению революционного самоуправства над природой, к уважению и бережному отношению к ней.

Но прекращение “революционного самоуправления” по отношению к природе и даже научные статьи, детально обосновывающие положение о том, “что всякое насильственное вторжение в сложный процесс извне в лучшем случае искажает и искривляет его самодвижение, в худшем поворачивает его вспять” (11), и что нужно устранять препятствия на пути самодвижения сложных природных объектов, а не усугублять их собственными руками — все эти призывы и научные разработки не могут противостоять нашей привычной установке на овладение природой, закрепленной многовековой традицией, представляющей исторически устойчивый тип отношения западного человека к природе и определяющей сам губительный для природы стиль его жизни. Устойчивость этой традиции представляет огромную трудность для переориентации общественного сознания.

Выход из тупика многие ученые и философы связывают с развитием диалога Востока и Запада, который, по их мнению, приобретает общечеловеческую значимость, так как представляет собой “единственный способ нахождения выхода из кризисной ситуации, которая угрожает жизни планеты в целом”. Только такой диалог, который будет способствовать включению в западное сознание идей подлинного (а не европейски переосмысленного) Востока может позволить человечеству избежать самоубийства и сохранить жизнь на планете во всем ее многообразии. Эти спасительные восточные идеи, имеющие (как и западные) тысячелетнюю традицию и определяющие мироощущение, религиозные верования и самую жизненную установку восточного человека, состоят в особом отношении к природе, которое выражается в “следовании” ее внутреннему голосу, а не насильственному покорению.

Воспринять эту установку, сделать ее своим внутренним постоянным мироощущением — вот задача для нашего современника. Без такого “настроя” все призывы к “уважению” и “этическому отношению” к природе, которыми так богата современная литера-



тура, окажутся лишь декларациями и останутся на периферии общественного сознания, не затрагивая его.

Это — труднейшая задача, решение которой связано с кардинальным пересмотром мировоззренческих оснований современного социального познания путем инъекции в него спасительных мировоззренческих установок Востока. Но для этого необходимо знакомство с подлинным Востоком, и преодоление поверхностной моды на нео-буддистскую теософию Е.П.Блаватской, “живую этику” Н.К. и Е.И.Рерихов, антропософию Р.Штейнера и другие популярные теперь варианты стилизованных восточных культов, которые пропагандируют западную идею творческой активности человека, обосновывают его установку на овладение миром. Конечно, это сложно. Ведь увлечение европеизированными вариантами этих необуддистских представлений, в которые теперь облакаются идеи русского космизма, дополненные представлениями современной физики, проникло в ментальность нашей эпохи. Оно как нельзя более соответствует активности нашего, только что разбуженного общественного сознания и повсеместной его политизации. К сожалению, трудно представить себе, что едва познакомившись с многоцветьем соблазнительных доктрин, эклектически сочетающих идеи западного и восточного космизма, общество откажется от них, чтобы углубиться в дебри древних классических учений Востока, мало понятных нашим соотечественникам. Однако доступность источников, широкая распространенность моды на “все восточное” для вдумчивого человека может послужить толчком к проникновению в иной, незнакомый и странный мир — мир Востока. Это мир совершенно других оценок и норм, в том числе и в отношении к природе. И потому остается еще надежда, что увлечение русским космизмом в его восточном обличьи может принести позитивный результат.

## Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Париж. 1949.
2. Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // *Вопр. философии*. 1988. №1.
3. Циолковский К.Э. Космическая философия // Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
4. Фроловский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // *Путь*. Париж. 1926. №4.
5. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грёзы о земле и небе. Тула, 1986.
6. Кьеркегор С. Единичный. // Быховский Б.Э. Кьеркегор. М., 1972, Бердяев Н.А. Самопознание. Париж, 1949.
7. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968.
8. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении и зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. М., 1989.
9. Амосов Н. Как жить, чтобы выжить // *Лит.газ*. 1990. 18 июля.
10. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
11. Капустин М. Камо грядеши? // Октябрь. 1989, № 8.