

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Кемеровский технологический институт пищевой промышленности
(Университет)»

На правах рукописи

Ковалева Галина Петровна

ОНТОЛОГИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО КОСМИЗМА

Специальность: 09.00.01 – онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Кемерово – 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО КОСМИЗМА.....	17
1.1. Эмпирические истоки космизма: мир (космос), человек, духовность.....	20
1.2. Гносеологические предпосылки исследования онтологии трансцендентного космизма.....	39
Глава 2. КАТЕГОРИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В ДИАЛЕКТИКЕ КОСМИЗМА: АНТИЧНОСТЬ – НОВОЕ ВРЕМЯ.....	62
2.1. Метафизико-спекулятивный космизм Античности (Платон, Аристотель, Плотин).....	64
2.2. Тео-космизм Средневековья и Нового времени (Ориген и Ф. Шеллинг). Космизм Ф. Шеллинга как специфическая версия философии природы.....	119
Глава 3. РУССКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ТЕО-АНТРОПОКОСМИЗМ.....	164
3.1. Концепция трансцендентного тео-антропокосмизма (В.С. Соловьев и С.Н. Булгаков).....	166
3.2. Идеи символически-трансцендентного тео-антропокосмизма (П.А. Флоренский).....	208
3.3. Экзистенциальный тео-антропокосмизм (Н.А. Бердяев).....	224
Глава 4. ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ КОСМИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ «УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ».....	246
4.1. Формы трансцендентного космизма и его классификация.....	247
4.2. Значимость трансцендентного космизма в современной культуре.....	253
4.3. Концепт «мир–человек–духовность» и универсальный эволюционизм.....	263
Заключение.....	306
Список литературы.....	309

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Основные параметры эволюции современной цивилизации характеризуются не только достижениями в науке и технологиях, но и глобальными изменениями в семантике оппозиции: «мир (космос) – человек», которые во многом определяются изменениями, происходящими в самом человеке. В процессе развития информационного общества существенно меняются парадигмальная структура научного знания, образ жизни и мышления человека. В этом ракурсе философия космизма, являющаяся неотъемлемой частью развития всей философской мысли, помогает раскрыть представления о взаимосвязи человека и космоса на основе их коэволюции, углубить понимание современного этапа социокультурной эволюции как составляющей универсального эволюционизма.

Исследование трансцендентного космизма как одного из направлений в философии космизма отвечает задачам поиска ответов на вызовы культуры XXI века. Под трансцендентным космизмом будем понимать философские учения о всеединстве космоса, человека и духовности, базирующиеся на представлениях о трансцендентном (сверхопытном первоначале мироздания; особой запредельной реальности, исключающей возможность ее познания традиционными способами).

В современной философии понятие трансцендентного используется не часто и в различных трактовках. Осмысление трансцендентного обусловлено наличием у человека способности к трансценденции, которая в широком смысле слова означает переход за границы предметности. И. Кант трансцендентное противопоставил трансцендентальному, связанному с априорным. Термин «трансцендентальное» Кант использует для обозначения познания, занимающегося не столько предметами, сколько нашими понятиями а priori о предметах вообще. Сравнивая применение этих терминов в философии, можно сказать, что «трансцендентальное» – категория гносеологии, а «трансцендентное» – онтологическая категория. Трансцендентное в диссертации определяется как высшие предпосылки бытия, лежащие за пределами этого бытия и непознаваемые

обычными логическими средствами, открывающее перспективы поиска новых философско-эпистемологических установок познания.

Актуальность темы, определяется потребностью проанализировать философию космизма в ракурсе современных представлений философии и науки на проблему бытия и духовности; обосновать, что целостная концепция космизма, расширяет представления об антропогенезе в контексте универсального эволюционизма. В этом ракурсе выделение и исследование трансцендентного космизма как направления в философии космизма, реконструкция его онтологической модели на основе концепта «мир (космос) – человек – духовность», является важной мировоззренческой задачей, способствующей пониманию единства Мира и Человека на основе идей коэволюции и системности.

Развитие постиндустриальной цивилизации сопровождается противоречивыми тенденциями: бурным научно-техническим прогрессом, с одной стороны, и появлением феномена «постчеловека» (как бездуховного придатка машины экономики), с другой стороны. В этих условиях актуальным для современной науки и культуры является активизация внимания к проблеме духовности. В современных условиях духовное оздоровление людей, укрепление духовно-нравственных устоев общества становятся жизненной необходимостью. Реконструкция онтологии трансцендентного космизма подводит к рассмотрению духовности, как важнейшего онтологического параметра в универсальной эволюции, фактора самотрансценденции человека, условия сохранения социокультурной ступени в универсальной эволюции.

Философия трансцендентного космизма представляет собой особого рода гнозис (от греч. *gnosis* познание, знание, познание предметов, явлений, их смысла и символического значения), стремящийся раскрыть определенный опыт самосознания, направленный на обретение духовных оснований бытия. В этом ракурсе можно говорить о принципе трансцендентности, который становится

онтологическим основанием для философских поисков в метафизике, антропологии, этике, краеугольным камнем современной духовной культуры.

Таким образом, актуальность темы исследования определяется необходимостью реконструкции в контексте онтологии и теории познания трансцендентного космизма как направления в философии космизма с целью обогащения философских представлений о мире (космосе), человеке, духовности; современной репрезентации трансцендентного в системе философского, гуманитарного, естественнонаучного знания.

Степень разработанности проблемы

Проблемы онтологии космизма рассматривались в трудах Р.А. Бурханова, Н.К. Гаврюшина, Ф.И. Гиренка, В.Н. Демина, С.Ф. Денисова, В.П. Казначеева, В.В. Казютинского, О.Д. Куракиной, Н.Н. Моисеева, С.Г. Семеновой, Л.В. Фесенковой и др. В.Н. Акулинин, П.П. Гайденко, А.Г. Гачева, А.В. Гулыга, И.И. Евлампиев, А.П. Огурцов, М.Б. Хомяков, С.С. Хоружий, С.И. Шлекин и др. изучали метафизику всеединства в русской философии. Антропологическая направленность русского космизма стала предметом исследований А.М. Абрамова, О.В. Карасевой, В.В. Фролова и др. В основном внимание исследователей привлекало творчество Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского.

Осмысление трансцендентного в соотношении с трансцендентальным и имманентным стало предметом размышлений Я.В. Бондаревой, Р.А. Бурханова, П.П. Гайденко, П.С. Гуревича, А.Н. Круглова, И.М. Лаврухиной, Р.К. Омельчука, Д.В. Пивоварова, Ю.В. Петрова, С.С. Сагатовского и др.

Представления о духовности в контексте социальной философии и философской антропологии отражены в работах В.С. Барулина, А.М. Багаутдинова, И.А. Бокачева, Р.А. Бурханова, А.В. Иванова, Б.В. Емельянова, Л.А. Коневских, А.А. Королькова, В.А. Кутырева, Л.Е. Моториной, Г.В. Платонова, Д.В. Пивоварова, В.И. Слободчикова, А.К. Уледова, Е.В. Ушаковой, и

др. Проблема соотношения духовности и нравственности нашла отражение в работах П.С. Гуревича, С.К. Васильева, М.С. Кагана, С.В. Хомутцова, И.В. Черниковой, В.Н. Шердакова и др. Е.П. Алексеева, Н.В. Башкова, Т.А. Ионова, С.И. Шлекин и др. обозначили проблему духовно-нравственного преображения человека в русском космизме.

В работах зарубежных исследователей: Р. Ассаджиоли, С. Грофа, А. Маслоу, К. Уилбера, Р. Уолпа, В. Франкла, Э. Фромма, К.Г. Юнга и др. духовность рассматривается в контексте человеческой психики. Сравнительному анализу духовных оснований различных культурных традиций прошлого посвящены работы Р. Генона, В. Джемса, Д. Кэмпбелла, Д. Нормана, А. Уоттса, Д. Фрэзера, О. Хаксли, М. Элиаде и др. Проблемы построения духовного общества отражены в работах Г. Йонаса, Л. Стевенсона, Э. Фромма, Ф. Фукуямы, Ю. Хабермаса и др. Т. Роззак рассматривал проблему духовности через идею экологического персонализма во взаимосвязи с научно-техническим прогрессом.

Анализу творчества Н.Ф. Федорова и его последователей посвящены работы М. Хагемейстера. К. фон Бэр и Д. Фиске исследовали «Космическую философию» К.Э. Циолковского. Изучению вопросов пространства-времени в работах В.И. Вернадского посвящены работы Г. Левита, Р.Э. Крумбайна, Р.Г. Грюбеля, Г.Е. Хутченсона и др.

Выделяя только философию русского космизма, большинство исследователей считают ее исключительно отечественным культурным феноменом. Но в мировой философской мысли обнаруживается сложная мозаика различных вариантов космизма, которая в каждой культуре создавала свое интеллектуальное поле и традиции, задавала свои системы ценностей и идейные ориентации. Поэтому задача современной философии состоит в том, чтобы дать сравнительный онтолого-гносеологический анализ различных вариантов космизма, понять связь этого направления с традициями каждой из культур, осмыслить те перспективы, которые открывает это философское направление для универсального эволюционизма, как важнейшей универсалии современной

культуры. К сожалению, эта задача до сих пор слабо отражена в отечественной философской мысли – в ней практически отсутствует анализ вариантов «мирового космизма» во взаимосвязи с «русским космизмом».

До сих пор не проводилось специального исследования, непосредственно посвященного выделению трансцендентного космизма как направления в космической философии, реконструкции модели трансцендентного космизма на основе концепта «мир (космос) – человек – духовность». В зарубежной и отечественной философии отсутствуют работы, связанные с интегрированной реконструкцией трансцендентного космизма античных (Платон, Аристотель, Плотин), европейских (Ориген, Ф. Шеллинг) и русских (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев) мыслителей. Не исследовался вопрос о возможности рационального обоснования трансцендентного космизма в смысловом пространстве современной культуры.

Философия трансцендентного космизма, как и другие области философского знания, нуждается в методологических исследованиях, заключающихся в выявлении ее онто-гносеологических предпосылок, принципиальных оснований и механизмов их взаимодействия с философской антропологией и этикой.

Значимость исследования трансцендентного космизма заключается в следующем. *Во-первых*, в философии трансцендентного космизма содержатся представления о духовности как онтологическом свойстве космоса и человека, что подводит к пониманию духовности в качестве составляющей антропного космологического принципа, и в этом ракурсе – параметра универсальной эволюции, а это позволяет говорить о духовности не только как категории философии морали. *Во-вторых*, изучение гносеологических и антропологических принципов трансцендентного космизма способствует формированию нового взгляда на соотношение духовного и социального, духовности и знания, на механизмы самосовершенствования человека. *В-третьих*, специфика культурного развития современного российского общества проявляется в поиске

самоидентичности и духовных ориентиров отечественной культуры в противоречивой взаимосвязи с западно-европейской и восточной культурами. В этом смысле трансцендентный космизм являет собой яркий пример такого поиска, усвоения и творческой переработки элементов античной, западно-европейской и русской метафизико-православной традиций. Таким образом, изучение трансцендентного космизма в онтологической целостности, идейной преемственности различных форм философии космизма важно не только в аспекте развития историко-философской составляющей, но, прежде всего, в мировоззренческом ключе.

С учетом актуальности и степени разработанности данной темы определены проблема, объект, предмет, цель и задачи диссертационной работы.

Проблема исследования

Основная проблема исследования обусловлена необходимостью реконструкции онтологии трансцендентного космизма во взаимосвязи компонентов: мир (космос) – человек – духовность, как направления в философии космизма. Данная проблема может быть выражена в ряде вопросов: 1. Каковы онтологические аспекты трансцендентного космизма? 2. Каковы формы трансцендентного космизма на различных культурно-исторических этапах? 3. Получает ли трансцендентный космизм рациональное осмысление в контексте современной культуры?

Объектом исследования является космизм как мировидение.

Предмет исследования – трансцендентный космизм.

Цель диссертационного исследования – конструирование модели трансцендентного космизма посредством выявления онтологических оснований и методологических принципов ее построения.

Задачи исследования заключаются в том, чтобы:

1. Сформировать версию историко-философского видения космизма с рефлексией в нем принципа трансцендентности в качестве основания для выделения нового направления – трансцендентного космизма.

2. Обосновать, что именно в трансцендентном космизме духовность приобретает онтологический статус параметра универсальной эволюции.

3. Обосновать эвристичность понимания человека как субъекта антропо-космологической эволюции.

4. Выявить формы трансцендентного космизма на различных культурно-исторических этапах.

5. Раскрыть смысл трансцендентного космизма как способа мышления (философствования), его взаимосвязь с концепцией «универсальной эволюции».

Теоретико-методологическая база исследования

Общим философским основанием исследования выступают натурфилософские идеи историко-философской традиции: досократики, Платон, Аристотель, Плотин, Ориген, Ф. Шеллинг, И. Кант, Г. Гегель; философские идеи русского космизма: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Н. Бердяев, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Н.Ф. Федоров и др.; исследования по истории философии: Р.А. Бурханов, С.Ф. Денисов, В.В. Зеньковский, В.М. Золотухин, А.В. Кричевский, В.В. Лазарев, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский, Ф.С. Надеждин, Л.К. Никольский, Д.В. Никулин, П.И. Новгородцев, М.Ф. Овсянников, И.В. Черникова, Л.Н. Шабатура и др.; онтологическо-гносеологические исследования философии космизма в работах Ф.И. Гиренка, А.В. Гулыги, О.Д. Куракиной, А.П. Огурцова, Л.В. Фесенковой и др.; идеи взаимосвязи естествознания и философии, обнаруженные в исследованиях И.Т. Касавина, В.А. Лекторского, Е.А. Мамчур, В.С. Степина, В.С. Сагатовского, И.В. Черниковой и др.; современные концепции: «универсального эволюционизма» (Б.А. Грушин, А.Д. Урсул, Т.А. Урсул, И.В. Черникова, Э. Янч и др.), «самоорганизации» (И. Пригожин, Г. Хакен, И. Стингерс и др.), «организмизма» (Дж. Лавлок и др.), «глубинной экологии» (А. Нейс, Б. Дивол, Дж. Сешенс, У. Фокс, В.Е. Ермолаева и др.), «ноосферы» (В.И. Вернадский, Н.Н. Моисеев, В.П. Казначеев, Е.А. Спириин, С.Ф. Денисов и др.), «духовной экологии» (Т. Роззак),

Онтология трансцендентного космизма потребовала привлечения разработок по космистской тематике А.И. Алешина, Р.А. Бурханова, Н.К. Гаврюшина, Ф.И. Гиренка, В.Н. Демина, О.Д. Куракиной, Н.Н. Моисеева, С.Г. Семеновой и др. (давших определение русского космизма и его классификацию); С.Ф. Денисова (исследующего соотношение разума и рассудка в ноосферной концепции В.И. Вернадского) и др.

С целью углубленного изучения концепта духовность привлекались работы А.Э. Бальбурова, В.Н. Башковой, Л.А. Коневских, Л.П. Буюевой, Д.В. Пивоварова, Н.В. Столбовой, С.В. Хомутцова и др. (рассматривающих духовность в контексте нравственности и культуры); Н.И. Шевченко, И.М. Ильичевой, Ю.Е. Кобиной, П.Д. Успенского и др. (рассматривающих антропологические и психологические аспекты духовности) и др.

В ходе философской рефлексии понятий «трансцендентный», «имманентный», «трансцендентальный» использовались работы Р.А. Бурханова, Я.В. Бондаревой, А.М. Гагинского, П.П. Гайдено, Е.Ш. Гибаддулиной, Б.С. Голимовой, С.Н. Жарова, Г. Йонаса, А.О. Карпова, А.Н. Круглова, А.Ф. Кудряшовой, И.М. Лаврухиной, А.Ф. Лукьяновой, Р.К. Омельчука, Ю.В. Петрова, Д.В. Пивоварова, В.Н. Сагатовского, А.И. Шафоростова, А.А. Янгузиной, К. Ясперса и др.

Для раскрытия понятия нравственности как аспекта категории «духовность» привлекались работы С.С. Аванесова, Ю.М. Антоняна, А.А. Гусейнова, П.С. Гуревича, Г.А. Завалько, В.Ф. Зыбковца и др.

В диссертационной работе также применялись разработки в области онтологии, теории познания, философской антропологии, культурологии, этики, историософии В.Н. Акулинина, А.Ф. Асмуса, Р.К. Баландина, В.С. Библиера, Д.В. Бугая, П.С. Гуревича, С.Ф. Денисова, Г.А. Завалько, И.Т. Касавина, А.А. Королькова, А.И. Кедрова, Л.А. Коневских, В.В. Лазарева, В.А. Лекторского, С.С. Неретиной, Л.К. Нефедовой, Д.В. Никулина, А.А. Овчарова, А.П. Огурцова, В.Н. Поруса, В.С. Степина, С.Б. Токаревой и др.

Значимыми для данного исследования стали работы зарубежных исследователей: С. Александера, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Д. Дьюи, Г. Йонаса, Дж. Лавлока, И. Пригожина, И. Стенгерс, Т. Роззака, Э. Янча и др.

Методологические основания диссертационной работы обусловлены спецификой объекта и предмета исследования, требующих применения взаимосвязанных принципов, методов и подходов, которые позволяют реализовать поставленную цель и решить обусловленные этой целью задачи. С учетом специфики заявленной проблемы, в исследовании применялись диалектический, историко-философский, феноменологический методы, герменевтический подход и др.

Историко-философский метод позволил осуществить реконструкцию онтологии трансцендентного космизма через анализ развития трансцендентного космизма на разных культурно-исторических этапах и выявить его взаимосвязь с концепцией «универсальной эволюции».

С помощью феноменологической (эйдетической) редукции были выявлены базовые исходные содержательные космические феномены как интенциональные объекты, что позволило определить и описать различные слои бытия в онтологии трансцендентного космизма.

С помощью диалектического метода стало возможным рассмотрение онтологии трансцендентного космизма в наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, т.е. на основе выделения принципов противоречивости, развития, взаимосвязи и системности.

Для осмысления философских первоисточников и других текстов во взаимосвязи с культурными традициями прошлого и настоящего использованы элементы герменевтического подхода, который позволил выявить и проанализировать в онтологии трансцендентного космизма не только явные признаки, но и те, которые подразумеваются «контекстом», спецификой взаимоотношения субъекта с объектом познания.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Сформирована версия историко-философского видения космизма с рефлексией в нем принципа трансцендентности в качестве основания для выделения нового направления – трансцендентного космизма. Согласно *принципу трансцендентности* развитие мироздания детерминировано наличием сверхопытного трансцендентного первоначала, задающего параметры существования космоса и условия развития материальной природы и человека.

2. Обосновано, что духовность в трансцендентном космизме является составляющей антропного космологического принципа, в этом ракурсе она приобретает онтологический статус параметра универсальной эволюции. Проведен сравнительный анализ различных трактовок духовности. Обозначены смысловые контексты духовности, основанные не только на антропологических и этических установках, но и на онтологических и метафизических.

3. Обоснована эвристичность понимания человека как субъекта антропо-космологической эволюции, способного к духовной трансформации. В трансцендентном космизме человек понимается не только как природное разумное существо, обладающее способностью к познанию и социально-трудовой деятельности, но и как космическое существо, обладающее духовностью и глубокой интуицией, способностью к самосовершенствованию и самотрансценденции, как реализации внутренней активности во внешние действия. Человечество в целом составляет определенный род космического бытия, в котором духовность выступает онтологическим параметром универсальной эволюции.

4. Выявлены формы трансцендентного космизма на различных культурно-исторических этапах. Предложена концептуальная модель трансцендентного космизма как направления в философии космизма. Разработана классификация трансцендентного космизма.

5. Раскрыт смысл трансцендентного космизма как способа мышления (философствования) через историко-философские реконструкции космизма и выявление онтологического статуса основополагающих элементов: мир (космос)

– человек – духовность. Трансцендентный космизм характеризуется через идеи всеединства, холизма, организмизма, энергизма, трансцендентности, духовности, синергии, ноосферы, самотрансценденции, что позволяет определить его взаимосвязь с концепцией «универсальной эволюции».

Положения, выносимые на защиту

1. Трансцендентный космизм представляет собой направление в философии космизма, которое функционально строится на триединстве: «мир (космос) – человек – духовность». Сегодня, когда в качестве одной из первопричин цивилизационного кризиса называется бездуховность, исследование онтологии трансцендентного космизма нацелено на выявление точек роста духовности, укорененных в культуре и получающих импульс развития в ее современных формах.

2. Духовность в трансцендентном космизме рассматривается как механизм, с помощью которого раскрывается онтологическая взаимосвязь природы-космоса и человека. Понимание духовности как антропо-космологического принципа способствует выявлению специфики космо-антропо-эволюции и позволяет рассматривать духовность в качестве основы самотрансценденции человека, как параметр универсальной эволюции.

3. Человек в трансцендентном космизме является субъектом антропо-космологической эволюции, способным благодаря духовности к онтологической трансформации, выраженной в самотрансценденции и духовно-телесном преобращении через познание, самосовершенствование и активную жизненную позицию.

4. Трансцендентный космизм на различных культурно-исторических этапах представлен в формах метафизико-спекулятивного космизма Античности, тео-космизма Средневековья и Нового времени, русского тео-антропокосмизма. В основе метафизико-спекулятивного космизма Античности лежит идея блага, понимаемого через соотношение макрокосма и микрокосма. Тео-космизм Средних веков и Нового времени базируется на идее, согласно которой

отношения мира (космоса) и человека с Абсолютом-Богом понимаются не только с позиций креационизма, но и пантеизма, гилозоизма. В русском тео-антропокосмизме расширяется понимание человека как соучастника в глобальной эволюции до его преобразования во всечеловечество (богочеловечество). На современном этапе космизм строится на идее коэволюции и глобального эволюционизма.

5. Историко-философские реконструкции трансцендентного космизма на основе современной методологии представляют один из способов философствования, позволяющий переосмыслить исходные идеи дискурса о духовности через идею взаимосвязи человека и космоса в универсальной эволюции. Концепция универсального эволюционизма, утверждающаяся в современной культуре, является тем смысловым контекстом, в котором получает рациональное осмысление обратимость «бытия и блага», что способствует преодолению разрыва между онтологическим и этическим.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в следующем. Выделено новое направление в философии космизма – трансцендентный космизм, интегрирующий на основе платоновской мировоззренческой традиции и логики метафизики всеединства космистские учения мировой и русской философской мысли. Это позволяет расширить рамки философии космизма, способствует созданию целостной концепции космизма. В онтологии трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева выявлены и проанализированы идеи (всеединства, холизма, органицизма, энергизма, духовности, синергии, антропокосмизма, самотрансценденции, ноосферы и др.), актуализированные в концепции универсального эволюционизма. Показано, что эвристический потенциал этой онтологии может быть использован для формирования картины мира в рамках современной метафизической парадигмы. Тем самым расширяется понятийное поле онтологии,

теории познания, философской антропологии, этики, историософии и социальных наук.

Практическая значимость результатов проведенного исследования

Материалы исследования содержат теоретические положения, способные послужить для преподавания дисциплин социально-гуманитарного цикла (философии, культурологии, этики), создания элективных курсов (например, «Философские учения космизма»), для обогащения онтологии и теории познания, углубления понимания тенденций постнеклассической науки, философии и культуры. Практические результаты, подтверждающие значимость теоретических выводов исследования, нашли отражение в содержании ряда дисциплин и спецкурсов, читаемых соискателем.

Апробация работы

Материалы диссертации обсуждались на ряде конференций и семинаров: на Третьих Кузбасских Философских чтениях (Кемерово, 2004); Всероссийской научно-практической конференции (Бийск, 2004); Пятой Международной научной конференции (Белово, 2004); Всероссийской научно-практической конференции (Рубцовск, 2005); на Первых, Вторых, Третьих Лойфмановских чтениях (Екатеринбург, 2006 – 2007); Международном Дне философии (ЮНЕСКО) в Кузбассе (Кемерово, 2007); Пярых Кузбасских Философских чтениях (Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием. – Кемерово, 2007); Всероссийской научно-практической конференции (Кемерово, 2009); на VIII Международной научно-практической конференции «Научные перспективы XXI в. Достижения и перспективы нового столетия» (13-14 февраля 2015 г.; Новосибирск, Международный научный институт «Educatio»); на Международной научно-практической конференции «Инновации, технологии, наука» (г. Киров, 23 января 2016 г.); на Третьей Международной научно-практической конференции «Современные тенденции развития науки и производства» (г. Кемерово: Западно-Сибирский научный центр совместно с

Кузбасским техническим университетом им. Т.Ф. Горбачева. 21-22 января 2016 г.).

По теме диссертационного исследования опубликована 62 научные работы общим объемом (58,5 п. л.), в том числе: 20 статей в журналах, рекомендованных ВАК РФ, одна авторская монография («Основания категории духовность в онтологии трансцендентного космизма», объем 23,5 п. л.) и учебное пособие («Философские учения русского космизма», объемом 7 п. л.).

Объем и структура работы. Структура диссертационного исследования обусловлена поставленными целью и задачами, включает введение, четыре главы, заключение, список литературы.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО КОСМИЗМА

Трансцендентный космизм прошел сложный путь в истории философии: от идеи всеединства в отдельных метафизико-спекулятивных учениях античности до концепций «метафизики всеединства», «антропокосмизма» и идеи «активной эволюции» в русском космизме. Смысл трансцендентного космизма как способа мышления заключается в том, что в его основании лежит *принцип трансцендентности*, согласно которому существование материального бытия мыслится на основе деятельности идеальной первопричины мироздания. Реконструкция¹ онтологии трансцендентного космизма позволяет выявить философские аспекты², которые определяют взаимосвязь этого направления с концепцией универсальной эволюции.

«Актуальной проблемой трансцендентного делают, прежде всего, наши экзистенциальные потребности. Сверхсущее и древними греками, и современным человеком рассматривается как цементирующее начало всего существующего, не дающее распасться на части мировому целому»³. Традиция представлений о трансцендентном восходит к Платону, который первым выделил два уровня бытия (мир идей и мир вещей), существование которых обусловлено трансцендентным первоначалом космоса (Единое-Благо). Предпосылки термина «трансцендентное» обнаруживаются в онтологии космизма Плотина, который вслед за Платоном размышлял о первоначале мироздания (Единое), которое

¹ Реконструкция – воспроизведение процессов, происходивших в прошлом, на основе некоторой модели и предпосылок, методологических установок в настоящем. Философская реконструкция связана «с реконструкцией деятельности и предмета философии, необходимой для того, чтобы философия вновь обрела такую жизненную силу, которая когда-то давно уже была присуща ее учениям» (Д. Дьюи).

² Философский аспект связан с установлением качественной определенности, т.е. совокупностями свойств, позволяющих выделить вещь или явление из бесчисленного ряда других.

³ Лаврухина И.М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре // Автореферат дисс. д. филос. н. – Ростов-на-Дону, Южный Федеральный Университет, 2008. – С. 3.

невозможно познать ни усилием мысли, ни с помощью чувственного опыта, так как оно «не есть сущее, но родитель его». Эта мировоззренческая традиция определила онтологическое содержание «метафизики всеединства», которую развивали в истории философии Ориген, Ф. Шеллинг, В.С. Соловьев и др., и заложила основания темы о «трансцендентном».

В философии И. Канта трансцендентное начинает резко противопоставляться трансцендентальному, связанному с априорным. По мнению И. Канта трансцендентальное означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом.

«Идея трансцендентного на определенных этапах развития культуры оказалась в фокусе разных форм познания: философии, религии и теологии, эзотерического знания, а сегодня и фундаментального естествознания»⁴. Несмотря на такой широкий интерес к этой теме, в современной философии понятие трансцендентного не достаточно разработано, хотя употребляется довольно часто. Трудность заключается в многовариантном использовании этого понятия, что затрудняет его толкование. Осмысление трансцендентного обусловлено наличием у человека способности к трансценденции, которая в широком смысле слова означает выход за пределы наличного, за пределы природно-предметного мира. В этом смысле человек трансцендентен, поскольку интеллектуально способен выходить за рамки любого возможного собственного опыта.

На понятии «предметный мир» строится обыденное и конкретно-научное мышление. Человек воспринимает и мыслит окружающее как предметный мир, который включает в себя объективный мир природной реальности, мир «второй

⁴ Лаврухина И.М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре // Автореферат дисс. д. филос. н. – Ростов-на-Дону, Южный Федеральный Университет, 2008. – С. 4.

природы» (предметная культура). К. Поппер в работе «Объективное знание» выделил три мира: физический, состояния сознания и теоретических систем. С точки зрения В. В. Орлова, понятие предмета, предметного мира позволяет сформировать серию философских категорий первого плана: вещь-свойство-отношение; качество и количество; единичное, особенное и общее; явление и сущность; часть и целое; элементы, структура и система; форма и содержание; случайное и необходимое, закон и закономерность; предметные области (физическое, химическое, биологическое, социальное (человек, общество))⁵. В математике есть представления о трансцендентном числе, которое не может быть вычисленным при помощи алгебры или выраженным алгебраически (например, числа π и e). Чаще всего способность к трансценденции выражается у человека в феномене нерелигиозной веры. В некоторых теологических концепциях Бог трактуется как трансцендентное, поскольку находится вне созданного им мира. Трансцендентная сфера, понимаемая как Единое-Благо или Ум - Нус в Античности, Абсолют-Бог в Средневековье и Новом времени, являлась для человека опорой мироздания, благодаря чему в его сознании мир приобретал осмысленность и устойчивость.

Философское исследование трансцендентного позволяет углубить представления о нем, выявить его новые грани. Во-первых, уточняется смысл уже существующих понятий, что делает возможным различение категорий бытия и сущего, трансцендентного, имманентного и трансцендентального, смысла-сущности и существования. Во-вторых, появляются возможности интересных интерпретаций и даже создания новых категорий. В-третьих, можно говорить об опосредованной практической значимости проблемы трансцендентного, что позволяет по-новому взглянуть на соотношение понятий добра и зла, нравственности и блага, духовности и ответственности.

⁵ Орлов В.В. Проблема системы категорий философии. – Пермь: изд-во Перм. Гос. Ун-та, 2012. – 132 с.: URL: <http://5fan.ru/wievjob.php?id=15861>

Трансцендентное в диссертации определяется как высшие предпосылки бытия природы-космоса, лежащие за пределами этого бытия и непознаваемые обычными логическими средствами, а *трансцендентальное* – как универсальные внутренние предпосылки человеческого бытия, определяющие его конечное, эмпирическое существование.

Трансцендентный подход ориентирует исследователя на поиски за пределами эмпирического опыта другой, более высокой реальности, трансценденталистский – на исследование универсальных внутренних принципов человека, определяющих характер его бытия. То есть *трансцендентное* раскрывает бытие природы-космоса, а *трансцендентальное* – бытие человека. Трансцендентальное фиксирует активный характер человека к миру, и сводит человека к деятельности теоретического и практического разума (классическая рационалистическая философия), или к проявлению экзистенции (постнеклассическая экзистенциальная философия).

1.1. Эмпирические истоки космизма: мир (космос), человек, духовность

Размышления над сущностью, принципами, структурой, устройством бытия с древних времен до наших дней позволили исследователям выделить в культуре человечества несколько моделей мира⁶: мифопоэтическую (В.В. Топоров)⁷; организмическую (представление о мире, как живом организме на основе принципа тождественности природы и человека); вещественно-субстратную (мироздание есть единство физико-химического субстрата и свойств); функциональную, или номологическую (единство мира объясняется наличием

⁶ Модель (фр. *modèle*, от лат. *modulus* – мера, аналог, образец) – некоторый материальный или мысленно представляемый объект или явление, являющийся упрощённой версией моделируемого объекта или явления (прототипа) и в достаточной степени повторяющий свойства, существенные для целей конкретного моделирования (опуская несущественные свойства, в которых он может отличаться от прототипа). Онтологическая модель мира (космоса) – это моделирование целостного конструкта на основе осмысления, интерпретации и интеграции авторских концептов, построенных на основных философских категориях.

⁷ Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира в 2 т. – М., 1994. Т. 2. – С. 162.

единых законов и универсальной связи); генетическую (мир есть целостность, эволюционирующая по единым законам); субстанциальные модели.

Особое место в конструировании моделей мира занимает философия космизма, которой в последние десятилетия уделяется повышенное внимание со стороны представителей различных областей науки, философии и культуры. Напомним, что в самом общем виде космизмом принято называть совокупность философских и культурологических направлений, для которых характерна идея единства человека и космоса. Космизм базируется на особом прочувствовании Вселенной, отношении человека к ней (научно-осмысленном, философско-эвристическом или эмоционально-личностном). Все это позволяет говорить о том, что космизм как мировоззрение обусловлен самой природой человека как планетарного и космического существа, строится на принципах системного единства мира и человека. Поэтому «*Homo sapiens* это всегда *Homo cosmicos*» (В.Н. Демин)⁸.

Философские идеи космизма уходят своими корнями в мировоззрение Древнего Мира. Уже в мифологии древности прослеживаются представления о неразрывной взаимосвязи «Жизни», «Человека» и «Мира» (древнеиндийские «Веды», учение зороастризма, славянский ведический космизм, древнегреческие мифы и др.). Понятие «мир» имеет разную интерпретацию. В философии оно раскрывается через понятия космос, природа, Вселенная, бытие, материя, субстанция и т.д. В античных (философских, научных, обыденных) представлениях мир рассматривался как живая, одушевленная природа (космос), в единстве и противоречивости идеальных и материальных составляющих. Человек являлся органической частью гармонично обустроенного мира.

Первоначально космологические представления о «живой Вселенной» обнаруживаются у античных натурфилософов (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит и др.). В дальнейшем они концептуализировались в онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина и др., развивались мыслителями

⁸ Демин В.Н. Тайны Вселенной. – М.: Вече, 1998. – С. 7.

Средневековья и Нового времени (Ориген, Н. Кузанский, Дж. Бруно, Ф. Шеллинг и др.). Идея «живой Вселенной» становится центральной в русском космизме (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и др.).

Первые учения космизма относились к объективному идеализму. Всеединство «живой Вселенной», ее эволюция обуславливались наличием некоего трансцендентного первоначала космического бытия, разделения мироздания на идеальный (умопостижимый) и материальный (чувственно-постижимый) мир, связующим звеном между которыми был человек, сочетающий в себе качественность обоих миров. Космическое первоначало и идеальный мир воспринимались человеком как трансцендентное. Поэтому особенностью объективно-идеалистических учений космизма является то, что трансцендентное человеку выступает синонимом идеального.

Центральными концептами в объективно-идеалистических учениях космизма являются: трансцендентное – космос – человек – духовность. Но прежде чем приступить к реконструкции модели трансцендентного космизма, надо разобраться со значением понятий, определяющих онтологическую структуру и экзистенциальную специфику этих концептов. Теоретически концепт и понятие различаются⁹. Понятие – это форма мышления, которая имеет жесткую структуру и являет собой четкую совокупность основных признаков предмета. Концепт

⁹Концепт (от лат. *conceptus* – собрание, восприятие, зачатие), акт «схватывания» смыслов вещи в единстве речевого высказывания. Термин «концепт» введен в философию Абеяром. Концепт и понятие необходимо четко различать друг от друга. Понятие есть объективное свойство предмета, которое создано на основании правил рассудка и систематичности знаний. Концепт формируется речью (введением этого термина прежде единое слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства. Концепт предельно субъективен: URL: [www.http://dic.academik.ru](http://dic.academik.ru). Концепт – (лат. *conceptus* – понятие) – содержание понятия в отвлечении от языковой формы его выражения. Концепт актуализирует отраженную в понятии онтологическую его составляющую, он функционирует внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимание – объяснение. Концепты одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. Новейший философский словарь. Словари. Словопедия: URL: <http://www.slovopedia.com/6/202/770653.html>>КОНЦЕПТ).

тоже является формой мышления, но при этом он включает в себя первичные феномены (ощущения, переживания, воспоминания, индивидуальный опыт, ассоциации, представления).

Философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали видеть в концепте уже данное знание, выводимые на основе абстракции, представления или суждения. Но концепт не дается заранее, он сотворяется, логически сам является самополаганием. «Творить все новые концепты – таков предмет философии. Поскольку концепт должен быть сотворен, он связан с философом как человеком, который обладает им в потенции, у которого есть для этого потенция и мастерство» (Ж. Делез, Ф. Гваттари)¹⁰. В отличие от понятия, имеющего объективную, четко выраженную логическую форму определения, концепт субъективен, индивидуален, не поддается однозначной дефиниции, так как обладает расплывчатой структурой. Несмотря на это, концепт является фундаментальной и исходной формой человеческого мышления, имеющей в своей основе как когнитивный¹¹, так и перцептивный опыт¹². Внутриконтцептуальные отношения носят характер упорядочения, а составляющие концепта являются упорядоченными процессуальными и модулярными вариациями. Концепты бывают индивидуальными, авторскими, интерпретаторскими, отражают коллективное сознание.

В процессе диссертационного исследования предпримем следующие действия. 1) В философских текстах представителей трансцендентного космизма постараемся обнаружить значимую для мыслителей информацию, определяющую онтологию авторских концептов мира (космоса), человека и духовности. 2) На основе анализа этих авторских концептов попытаемся реконструировать

¹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Философия как познание. – СПб.: Алетейя, 1980. – С. 14.

¹¹ Когнитивный – способность к знанию и его переработке. Когнитивный процесс связан с сознанием, мышлением.

¹² Перцепция – (лат. *perceptio* представление, восприятие, от *percipio* ощущаю, воспринимаю), в совр. психологии то же, что восприятие.

онтологию трансцендентного космизма. В этом случае авторские концепты трансцендентных космистов подвергнутся исследовательской интерпретации и преобразуются в новый концепт. То есть в процессе исследования диссертантом вырабатываются собственное видение мира (космоса), человека и духовности, тем самым формируются собственные концепты. В результате получается конструкт, который отражает часть того, что содержится в авторских концептах представителей космизма, и часть индивидуальных концептов диссертанта как интерпретатора.

Исследуем эмпирические истоки происхождения понятия «космос» во взаимосвязи с понятием «духовность», проследим их эволюцию в истории философии. Рефлексия над эмпирическими фактами о космосе и духовности подводит к оценочным суждениям, что позволит задать реальную возможность философско-методологического разговора. Полученные эмпирические данные подвергнутся дальнейшей рефлексии с помощью феноменологической редукции, позволяющей рассматривать абстрактные всеобщие значения мира (космоса) и тем самым обнаруживать общие понятия во взглядах различных представителей трансцендентного космизма.

Эмпирические истоки происхождения понятий «космос» и «духовность» обнаруживаются в философской мысли Античности – у последователей натурфилософской традиции Милетской школы. Античные натурфилософы старались объяснить природу из ее самой. Поэтому философия природы стала предметом размышлений раньше, чем начались исследования отдельных предметов физического мира. Астрономическое знание быстро стало частью философских размышлений, наметилось единство философии и зарождающегося естествознания. Понятие «природа» начинает диалектически расщепляться на противоположности: 1) природа, которая есть, рождается, возникает, существует (видимый материальный мир); 2) сущность природы – как то, что неочевидно, что нужно выявить, найти (умозрительный мир). Опираясь на астрономический материал, античные мыслители диалектически рассматривали природу-космос,

как целостный, гармонично обустроенный Универсум, органично сочетающий в себе идеальные и материальные стороны бытия и имеющий своим источником некое трансцендентное первоначало.

В онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина наблюдается взаимосвязь понятий «космос» и «духовность», что позволяет говорить о космологическом аспекте духовности. Античные космологические интерпретации духовности на основе представлений о всеединстве (единородности) космоса и человека определили ракурс всей последующей онтологии трансцендентного космизма: у Оригена в патристике средневековья, у Ф. Шеллинга в немецкой классической философии, у В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева в русском космизме философско-религиозного направления. Кроме того, платоновско-аристотелевская интерпретация космологического знания наложила свой отпечаток на всю последующую научную традицию: от Птолемея до Коперника (в период со II по XVI вв.).

В Средние века мыслители пытались приспособить древнегреческие теоретические схемы к своим практическим нуждам. Идеино увязав геоцентризм с телеологией, христианские мыслители возвели это построение в качестве единственной картины мироздания, что предопределило характер всей эпохи. С позиций креационизма первопричиной мира был Абсолют-Бог, а космосом считались три области: земная жизнь, Божественный рай и ад, находящийся под землей. Духовность у христианских мыслителей рассматривалась как проявление в человеке Божественного духа, а значит, также может расцениваться как космологическое свойство (в качестве дара Бога – творца Вселенной).

Гелиоцентрическая концепция Н. Коперника повлияла на развитие научно-философской мысли в XVI – XIX вв. Это привело к пониманию Вселенной не как совокупности вечных и совершенных божественных тел, а как взаимодействующих и эволюционирующих астрономических материальных объектов, связанных между собой как звенья единой природной цепи. В экзистенциальном плане наблюдается кризис человеческого самопонимания и

понимания бытия, раскол человека и мира (космоса), природы и духа, мира и Бога. В философии Нового времени человек оказывается выше природы, «он сам – наилучшая природа, он сам – наивысший абсолютный дух. И это абсолютизирование человеческой личности... – антропоцентризм»¹³. В понимании феномена духовности возрождается натуралистическая традиция, трактующая его как свойства человеческой психики, развитие душевных качеств, укорененных в человеческом естестве, т.е. как биологические факторы.

Таким образом, в эпоху Нового времени представления о космосе и духовности сохраняют натуралистические тенденции. Космос рассматривается как физическая реальность, познаваемая на основе математики, онтологических схем и категориально-теоретического аппарата. Дух, душа, духовность понимаются как метафорические аналоги таких понятий, как разум, сознание, мышление, психика, нравственность, мораль и др. При таком подходе духовность выступает в качестве общего знаменателя всех экзистенциально-психических явлений, обобщающих их в пределах человеческого мира ценностей и идеалов.

Постнеклассическая наука начала формироваться в последней трети XX века в связи с переходом к междисциплинарным, комплексным исследованиям объекта, включающим человека с его способностью к познанию, анализу, творческим преобразованиям. Благодаря включению в процесс исследования аксиологических факторов, принципа исторической реконструкции и др. в науке, методологии и философском осмыслении обозначились «человеческие ориентации». В исследованиях И. Пригожина, Г. Хакена, Г. Бэйтсона, Д. Бома, Э. Янча и др. формируется эволюционно-синергетическая парадигма, выделяются тенденции экологизации и гуманизации науки, появляется инвайроментальное (экологическое) направление (А. Нэсс, Б. Девал, Дж. Сешенс, Б. Каликотт, Л.Н. Эверден, Б. Токкар, Ю. Харгроув и др.). Космос начинает рассматриваться с позиций самоорганизации и холизма (целостности), включающей человека.

¹³ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 376.

В плане понимания духовности в постиндустриальную эпоху¹⁴ наряду с существованием натуралистического подхода, возрождается интерес к метафизическим трактовкам. Если при натуралистическом подходе духовность получает «онтологический статус естественного и самодостаточного образования, подчиняющегося своим внутренним законам становления и функционирования и не требующего его соотнесения с духом в силу его растворимости в природе»¹⁵, то с позиций метафизической трактовки духовность понимается в соотнесенности с абсолютными ценностями, ориентируя человека на некий универсальный смысл бытия, на устремления к трансцендентному.

В современной науке понятие «космос» имеет несколько трактовок: 1) объективная реальность; 2) срез объективной реальности, изучаемый физикой; 3) фундаментальная онтологическая (метафизическая) структура, относящаяся не только к физическому миру; 4) мысленная модель, образ (субъективная реальность). То есть «космос, как физическая реальность – это не только объективно-реальный мир, но и когнитивное образование (теоретизированный мир), содержательная физическая картина мира»¹⁶.

В онтологии трансцендентного космизма мир, или космос (в дальнейшем будем употреблять – космос, природа-космос), является специфическим понятием. Он рассматривается с двух позиций: 1) как реальное материальное явление беспредельной эволюции природы (физическая реальность); 2) как

¹⁴ Постиндустриальное общество – общество, в экономике которого преобладает инновационный сектор экономики с высокопроизводительной промышленностью, индустрией знаний, с высокой долей в ВВП высококачественных и инновационных услуг, с конкуренцией во всех видах экономической и иной деятельности, а также более высокой долей населения, занятого в сфере услуг, нежели в промышленном производстве. Научные разработки становятся главной движущей силой экономики – базой индустрии знаний.

¹⁵ Токарева С.Б. Методологические основания анализа духовности // Философия и общество. 2005. – № 2(39). – С. 88.

¹⁶ Панченко А.И. Физическая реальность: экспериментальная метафизика, или трансцендентальная физика // Философский журнал, 2008. № 1.: URL: <http://www.intelros.ru/.../5386-fiziches...etafizika.htm>

идеальное образование, порожденное интенцией¹⁷ мыслителей на основе имеющегося знания о мире (в сочетании мистической, чувственной¹⁸, интеллектуальной интуиции¹⁹ и философского мировоззрения). Поэтому представления о космосе в онтологии трансцендентного космизма (Платон, Аристотель, Плотин, Ориген, Ф. Шеллинг, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев) сочетают в себе не только картины физической природы, но и трансцендентальную априорную эйдетику («Единое-Благо», «Живой Бог», «Мировая Душа», «София», «духовность», «душа» человека и т.д.).

Таким образом, представления о космосе и духовности прошли длительную историософскую эволюцию. Современные представления о космосе базируются на научно-синергетической парадигме, опирающейся на холистическое мировидение, системный подход. Реальность описывается не как совокупность тел в пространстве природы, а как сеть взаимосвязей, в которую включен человек.

¹⁷ Интэнция (лат. *intentio* – стремление) — направленность сознания, мышления на какой-либо предмет; в основе такой направленности лежит желание, замысел.

¹⁸ В современной литературе нет четкого определения чувственной интуиции. Платон считал, что интуиция – это припоминание знаний душой. Фома Аквинский называл интуицией «способность самой души приводить в активное состояние интеллект». Уильям Оккам считал, что первичным познанием является интуитивное. Б. Спиноза называл интуицию высшим проявлением рациональных способностей человека. До конца 19 века интуиция трактовалась как высший вид рационального знания. Анри Бергсон обосновал необходимость озарения, духовного экстаза для постижения истины. Интуиция по Н.О. Лосскому – это «непосредственное созерцание предмета познающим субъектом». Т.е. независимо от наших знаний, и самого процесса познания – предмет как бы самолично входит в сознание познающего индивидуума. Перцептивная (чувственная) интуиция связана с бессознательным восприятием и обработкой информации (субсенсорное восприятие), в процессе которого мы воспринимаем больше, чем осознаем (А.С. Кармин). Мистическая интуиция допускает наличие в мире Высших сил и возможность контакта с ними.

¹⁹ Интеллектуальная интуиция – способность мысленно оценивать ситуацию и, минуя рассуждение и логический анализ, моментально принимать правильные решения. Интуитивное решение может возникнуть как в результате напряженного раздумывания над решением вопроса, так и без него. Стремление различать два вида, или метода, познания – интуитивное и логическое – появилось уже в античности. Начало этого можно найти в учении Платона об идеях, в котором присутствует понятие дискурсивности (без рассуждений) их постижения. Термины для обозначения двух видов познания появились у Филона Александрийского, а затем у Плотина, различавшего непосредственное, мгновенное постижение и последовательное, дискурсивное познание с помощью логических умозаключений.

То есть современная модель мироздания рассматривает мир (космос) как целостность, она формируется в результате взаимодействия естествознания, философии, культуры, наук о человеке.

На рубеже XX – XXI столетий в связи с вновь возросшим интересом к метафизической проблематике, актуализируются исследования философии космизма в его различных версиях.

Русские космисты философско-религиозного направления (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий и др.) на основе православной метафизики отстаивали идею о первичности идеального мира по отношению к человеку и физической природе. Их мировоззренческие концепты строятся на религиозно-мифологических конструкциях, развивают идеи космического предназначения человека, деятельного отношения людей к миру и др.

Русские космисты естественнонаучного направления (К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич, А.К. Манеев, Н.А. Умов и др.) в представлениях о Вселенной опирались на достижения естествознания. Космос и его эволюция трактовались с позиций естественных процессов, как пространственно-временной континуум. Человек рассматривался как продукт эволюции высокоразвитой материи. В своих философских построениях ученые-космисты сочетали естествознание и метафизику, интуитивизм и рациональность. Их учения содержат гуманистическую, идейную и активно-эволюционную направленность, желание использовать энергии космоса на пользу человечества, планеты Земля, всего мироздания.

Если русский космизм представляет собой национальную (горизонтальную) философскую ветвь, то трансцендентный космизм – это интернациональная (вертикальная) ветвь, интегрирующая космистские мировоззрения различных исторических эпох: метафизико-спекулятивный космизм Античности, тео-космизм Средневековья и Нового времени, русский тео-антропокосмизм.

Спецификой трансцендентного космизма являются *представления о духовности*. Именно в трансцендентном космизме онтологически человек рассматривается не просто в рамках модели макрокосм–микрокосм, но с включением духовности как важнейшего параметра универсальной эволюции. Традиционная онтологическая схема расширяется до конструкта: мир (космос) – человек – духовность. Особенностью трансцендентного космизма является так же и то, что в его онтологии обнаруживаются идеи холизма, всеединства, организмизма, энергизма, ноосферы, духовности и др., связывающие это направление с концепцией «универсальной эволюции».

Так же специфика этой версии космизма выражена в *проблеме трансцендентного*, которая на протяжении всей историософии является одной из основных философско-метафизических проблем. В ее рамках ставится вопрос о некоторой находящейся за пределами материального мира идеальной реальности, являющейся первоначалом, первоосновой мира. Например, С.Н. Булгаков прямо заявляет, что «Бог есть трансцендентное»²⁰. Первооснова, или сверхсущее, рассматривается как цементирующее начало всего существующего, онтологическая основа, обеспечивающая целостность и гармоничность Универсума, возможность природной и духовной эволюции для человека. В проблеме трансцендентного нашли отражение, прежде всего, экзистенциальные потребности людей. Благодаря представлениям о трансцендентном человек способен ощущать себя микрокосмом, включенным в универсальную эволюцию.

Основным диалектическим противоречием в онтологии трансцендентного космизма выступает диада: «космос – человек», или «макрокосм – микрокосм». В основе этого монистического взгляда лежит убеждение в онтологической, вещественной и структурной идентичности всех уровней организации Универсума. Эта идентичность рассматривалась не только с физической точки зрения (первоэлементы как строительный материал мироздания) или

²⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 24.

математической (особая числовая и буквенная символика), но и с позиций трансцендентизма, когда существование физической реальности обуславливалось наличием первопричины мироздания.

Суть диалектики «макрокосм – микрокосм» состояла в установлении между человеком и космосом отношений по типу: часть – целое; причем активной стороной выступал микрокосм–человек. В такой постановке вопроса ряд исследователей обнаружили наличие рационального зерна для теоретико-познавательного плана в лице человека, как «высшего цвета» (Ф. Энгельс) движущейся материи, в котором природа приходит к осознанию самой себя, и «мыслящий дух» может рассматриваться как «живое зеркало Вселенной» (Г. Лейбниц). С этой точки зрения идея человека как микрокосма сыграла положительную роль в интеллектуальной и социальной истории человечества (например, выросшая на этой почве идея суверенного разума в европейском рационализме).

Из античной схемы «макрокосма – микрокосма» начало формироваться мировоззренческое представление о Вселенной как физическом целом, законы функционирования которого доступны для познания человеческим разумом. В ракурсе этой схемы даются современные представления о духовности, хотя истоки этих представлений были заложены еще в эпоху античности Платоном, Аристотелем, Плотинем, развивались Оригеном и Ф. Шеллингом, и нашли наиболее яркое выражение в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Но поскольку духовность у выше обозначенных мыслителей понимается онтологически, как неотъемлемое свойство природы-космоса и человека, то, следовательно, это понятие можно раскрывать с помощью современных методологий на основе рационалистических представлений.

Основные подходы к определению понятия «духовность»

Для выявления и анализа оснований понятия «духовность» в онтологии трансцендентного космизма, необходимо сделать общий сравнительный обзор

различных представлений об этом понятии, чтобы не поддаться автоматизму привычного взгляда. Но надо учитывать тот факт, что при сравнительном анализе, к сожалению, никогда не удастся избежать упрощения и некоторой схематизации, поскольку эмпирическая действительность многообразна, а стоящее за ней просто и может быть выражено в нескольких основоположениях: «надо знать не многое и сложное, но главное и простое» (Д.В. Никулин)²¹. В истории философии изучение понятия «духовность» осуществлялось через призму различных методологических и мировоззренческих подходов. Например, С.Б. Токарева выделяет следующие подходы: 1) натуралистическую традицию, позволяющую рассматривать духовность как продолжение и развитие душевных качеств человека, а духовная жизнь и духовный опыт полагаются онтологически данными и идентифицируются с природными явлениями; 2) метафизическое понимание духовности, когда человек ориентируется на некоторый универсальный смысл бытия, а поиск духовного совершенства связывался с абсолютными, трансцендентными ценностями, относящимися к сфере Абсолютного духа; 3) социально-философское понимание духовности, когда духовный опыт вплетается в практическую деятельность, в процессе которой происходит объективация смыслов и идеальных значений, образуя символический универсум, а сама духовность мыслится в соотношении с разумом и нравственными ценностями; 4) религиозно-мистическое понимание духовности, когда сущность этого феномена раскрывается в своей конкретности и связывается с живым опытом в жизни и Духе через использование философского символизма²².

В диссертационном исследовании ведущее место принадлежит философско-антропологическому анализу духовности, который предполагает познание

²¹ Никулин Д.В. Метафизика и этика. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. Шичалина, 2005. – С. 10.

²² Токарева С.Б. Методологические основания анализа духовности // Философия и общество. – 2005. – № 2 (39). – С. 80-100.

природы, сущности и перспектив развития человека с учетом естественнонаучного и социального знаний о нем.

Интерес к человеку оформился еще в эпоху античности (софисты, Сократ). Гуманисты позднего Средневековья, Возрождения, Просвещения пытались осмыслить общечеловеческие ценности, увязать их с чаяниями своей эпохи, нередко соединяя в представлениях о духовности гилозоистические, пантеистические, деистические, христианские аспекты. В западно-европейской философии вопросы антропологизации духовных ценностей развивали У. Джемс, В. Дильтей, Ф. Ницше, О. Шпенглер, Г. Плеснер, Э. Фромм, М. Шелер, А. Бергсон, Т. де Шарден, Э. Гуссерль, экзистенциалисты М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Марсель, А. Камю и др. В. Брюнинг ввел понятие «картина человека», как парное философскому понятию «картина мира». В отечественной философской традиции своеобразие антропологизации духовных ценностей рассматривали: С.Л. Франк, М.А. Антонович, Л. И. Шестов, А.И. Ильин, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов и др. Они связывали духовные ценности с понятиями «соборность», «коллективизм», выступающими в качестве единства людей, выделяя такие характеристики «русской духовности», как стремление к целостному восприятию мира, к всеохватывающей и конкретной тотальности, отмечали значение чувства космичности.

В марксизме представления о духовности ассоциировались с классовой идеологией, формируемой в конкретных общественно-экономических формациях. Марксистская традиция рассмотрения духовных проявлений с позиций экономического детерминизма нашла свое продолжение в неомарксизме. Представители франкфуртской школы: Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймер творчески развивая идеи К. Маркса, размышляли о преодолении экономико-детерминистического влияния на человека, порождающего «одномерность» человека в условиях индустриального общества потребления, деградацию в духовной сфере. Близкие идеи высказывали: Э. Фромм, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар, Э. Тоффлер, У. Эко и др. Современные философы: (А. Бадью, С.

Жижек), симпатизирующие марксизму, размышляют о производстве «тела-истины» в пространстве духовного и об освобождении человека в пространстве культуры.

Можно констатировать, что с позиций философско-антропологического подхода духовность рассматривалась многопланово: а) как важнейший аспект человеческой культуры (идеи, теории, искусство); б) с позиций аксиологии как совокупность ценностей, определяемых через целеполагание, которые противоположны материальным потребностям; в) с позиций символически-коммуникативного анализа духовных ценностей на содержательно-смысловом уровне; г) со стороны влияния постмодернистской культуры как шкалу ценностей, как изменение содержания и способов функционирования духовных ценностей и др.

Таким образом, в социальной философии и философской антропологии духовностью часто называют объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и др. В связи с духовным кризисом общества многие исследователи считают важным рассматривать этот феномен через призму аксиологии, как систематизирующий мировоззренческий фактор современности и др.

Можно выделить следующие обобщающие свойства, раскрывающие содержание многочисленных представлений о духовности: 1) нематериальность, бесплотность; 2) одухотворенность, наполненность духом творчества, творящим духом; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека²³. Чаще всего духовность рассматривается как главное условие нравственного возрождения людей. Поэтому «позитивная духовность» связана с ориентацией человека на высшие общечеловеческие ценности: любовь, доброту, сострадание, милосердие, укоренение их в своей повседневной жизни. Также духовность понимается как человечность, стремление делать другим то, что ты желаешь себе, как способность человека понимать других людей и проникаться к ним

²³ Мир словарей: URL: http://www.mirсловarei.com/content_fil/duhovnost-5345.html.

сочувствием²⁴. В связи с этим, духовность связывают с мудростью, способностью с позиций человечности отнестись к слабостям и ошибкам людей, воодушевляя и укрепляя их душевно и духовно. Часто духовность смешивают с религиозностью, что не одно и то же.

Таким образом, в различных исследованиях, в публицистической и научной литературе, в словарях даются многочисленные трактовки понятия духовность, имеющие достаточно пространное, порой абстрактное содержание. С логической точки зрения такие трактовки иногда тавтологичны, т.е. объясняют духовность духовностью (например: духовность – это духовные свойства личности, ориентированность на духовные ценности и т.п.).

На основе анализа выше приведенных определений, можно сказать, что близкими для философского понимания духовности являются понятия: внутренний мир, вера, разум, совесть, идеология, просвещение, нравственность, искусство, ценности, традиции, любовь, душевность, интеллектуальность, религиозность. Но этими понятиями не исчерпывается содержание духовности как философской категории. Эти понятия выражают только экзистенциальную сторону жизни человека. При этом нет определений, рассматривающих духовность как трансцендентное свойство космоса, как составляющую антропного космологического принципа и в этом ракурсе как неотъемлемое качество человека, как параметр универсальной эволюции.

Лучше понять содержание понятия духовность, позволяет анализ этимологии этого термина. Термин «духовность» происходит от слова «дух». «Дух» (лат – spiritus, греч. – pneuma), означает «движущийся воздух», «дуновение», «дух», «дыхание» (как носитель жизни); душа как сущность, которая может временно или навсегда покинуть тело; сущность Бога («Бог есть дух»); сама жизнь (Гёте: «Ибо жизнь – это любовь, а жизнь жизни – дух») и др.²⁵. В древнегреческой философии и медицине словом пневма (pneuma) обозначали

²⁴ Философский словарь: URL: <http://www.philosophydic.ru/duhovnost>.

²⁵ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 146.

силу, регулирующую дыхание и жизнь. В пифагореизме имеется представление о «бесконечной пневме», вдыхаемой космосом. Позже пневма стала отождествляться с субстанцией души (псюхе), а Анаксимен трактует пневму как жизненное дыхание, движущееся вместе с кровью. В учениях стоиков пневму понимали как огненно-воздушную субстанцию, которая в виде эфира пронизывает мир, расслабляясь в материальных объектах и концентрируясь в семенных логосах. То есть пневма понималась как дух. Г. Гегель говорил об «Абсолютном Духе», независимом от какого бы ни было земного носителя, тождественном с чистым «Божественным духом», рассматриваемым как идеальное целое. В немецкой философии эпохи Просвещения понятие «дух» стало соответствовать понятию «движение», «движущая сила».

В настоящее время философское понятие духа употребляется в качестве противоположности физической природе, рассматривается как психическое свойство человека. Дух выступает в трех формах бытия: а) дух отдельного индивида (личный дух); б) общий дух (объективный дух); в) объективированный дух (совокупность завершенных творений духа). Часто понятие «дух» интерпретируется философами в трех значениях: 1) Божественном (третье лицо Пресвятой Троицы – Дух Святой)); 2) онтологическом (Дух как первооснова мира); 3) психологическом (дух как выражение определенных психических возможностей и способностей человека, стремления к идеалу). В.Ю. Емельянов считает, что если рассматривать дух как движущее начало, то его следует отнести к разряду фундаментальных философских категорий.

Таким образом, понятие «дух» многозначно: 1) дух связывают с феноменом Божественного, запредельного, неземного; 2) светские мыслители отождествляют дух с идеалом, со стремлениями человека к совершенству; 3) на базе понятия дух разрабатываются программы нравственного совершенствования; 4) дух ассоциируется с определенными способностями людей и т.д. Можно сделать вывод: поскольку существует несколько трактовок понятия дух, постольку

должны формироваться и различные трактовки понятия духовность (что и демонстрируют многочисленные определения в словарях и литературе).

Родственным понятиям дух и духовность является термин душа. Душа (греч. *psyche*, лат. *anima*) – в обычном словоупотреблении совокупность побуждений сознания (и вместе с тем основа) живого существа, особенно человека; антитеза понятий тела и материи. Большинство досократиков рассматривали душу как субстанцию и приписывали ей свойства тончайшего вещества. Платон считал душу нематериальным образованием, предшествующим существованию любой вещи и человека. Аристотель называл душу первой энтелехией жизнеспособного тела, «разумную душу» человека он называл духом и считал безмерной. В патристике преобладало понимание души как непространственной, нематериальной субстанции. Для И. Канта душа являлась предметом внутреннего чувства в его связи с телом, но не субстанцией. Г. Спенсер разработал учение о душе, назвав его психологией. Для современной психологии душа является носителем бессознательного и выражением тех структурных качеств микрокосмоса, которые сообщают его частям (индивидуальные и специфические) положения, важность и динамику. Научное понятие души следующее: душа – в отличие от индивидуального духа – совокупность тесно связанных с организмом психических явлений, в частности, чувств и стремлений («витальная душа»)²⁶.

Из понятия душа вытекает понятие душевность. С.К. Бондырева и Д.В. Колесов считают, что душевность – это черты психики индивида, в совокупности определяющие качество человечности. Они отождествляют душевность с нравственностью, которую тоже расценивают как человечность. Поскольку нравственность связана с добротой, доброжелательностью, способностью к сочувствию и сопереживанию, отзывчивостью, склонностью к сотрудничеству, –

²⁶ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 147-148.

то все эти черты являются проявлением душевности, а не духовности, – считают С.К. Бондырева и Д.В. Колесов²⁷.

В русской философии всеединства обнаруживаем не только представления о духе и душе, но и понятия «духовная жизнь», «духовный опыт», которые рассматриваются как проявления духовности. Например, С.Л. Франк считал духовную жизнь «высшей и более глубокой формой объективного сознания»²⁸ в отличие от предметного сознания в его обычном понимании. В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев утверждали, что духовная жизнь возможна только с помощью духовного опыта.

Таким образом, философское осмысление понятия духовность предполагает не только комплексное изучение надличностных (трансцендентных) структур сознания, но и сознательной активности личности в постижении высших смыслов человеческого бытия, каковыми являются вечные ценности его существования – ценности жизни, истины, добра, красоты, любви и т.д. (которые рассматриваются как проявления духовности человека).

Подводя итог исследованию понятий «космос» и «духовность», следует подчеркнуть, что их содержание отражает сложную мировоззренческую эволюцию: от эмпирических, метафизико-спекулятивных представлений античности до естественнонаучных в классической, неклассической и постнеклассической науке. В трансцендентном космизме эти понятия трансформируются в базовые концепты, актуализирующие отраженную в понятии его онтологическую составляющую. Функционируя внутри концептуальной схемы в режиме: понимание – объяснение, концепты мира (космоса), человека и духовности занимают четко обозначенное место в онтологической модели трансцендентного космизма, позволяя выявить различные качественные характеристики духовности.

²⁷ Бондырева С.К., Колесов Д.В. Духовность (психология, социология, семантика) – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2007. – С. 113.

²⁸ Франк С.Л.. Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 791.

1.2. Гносеологические предпосылки исследования онтологии трансцендентного космизма

Реконструкция трансцендентного космизма представляет собой восстановление исходных метафизических идей и методологических принципов космистской онтологии, начиная от родоначальников идеи всеединства человека и космоса в античной спекулятивной и западно-европейской философии, до «метафизики всеединства» в философско-религиозном направлении русского космизма. «Ведь если, взявшись за реконструкцию, мы всерьез не задумаемся, каким образом и в какой именно части следует сегодня преобразовывать системы прошлых эпох, то мы не сможем питать никаких надежд на появление и развитие такой философии, которая соответствовала бы условиям, дающим в настоящее время материал для философских вопросов и проблем» (Д. Дьюи)²⁹.

Метод реконструкции широко используется в научных исследованиях. В качестве примеров можно назвать методы «рациональной реконструкции» в истории науки (И. Лакатос), реконструкции христианства (в «Сущности христианства» у Л. Фейербаха, в «Антихристианине» у Ф. Ницше), реконструкции религий в «Феноменологии духа» Г. Гегеля, реконструкции понимания античной эстетики (А.Ф. Лосев). Традиция реконструкции восходит к Аристотелю, который считал, что законы разума и законы космоса суть одни и те же. Хотя в гуманитарных науках встречаются различные виды реконструкции, но, несмотря на существование различных дисциплинарных оснований, существуют общефилософские аспекты этого метода.

Для раскрытия сути понятия «философская реконструкция» подходит определение понятия «реконструкция истории науки», данное В.Н. Порусом. С его точки зрения «это своего рода эпистемологическое обязательство, связанное с верой в то, что научное познание есть процесс, обладающий имманентной

²⁹ Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека. – М.: Республика, 2003. – С. 7.

закономерностью, логической связностью, в чем находит отражение закономерность и логичность той действительности, которая изучается наукой»³⁰.

Под философской реконструкцией будем понимать один из методов изучения конкретного философского направления посредством его моделирования в качестве целостной системы. Под моделью понимается «конструкция, изоморфная (тождественная) моделируемой системе» (Г.Б. Гутнер)³¹. Любая моделирующая конструкция предполагает наличие некоей системы объектов с определенными свойствами и отношениями.

Применительно к данному диссертационному исследованию под реконструкцией трансцендентного космизма понимается изучение космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского посредством моделирования онтологии космизма через концепты космос, человек, духовность.

В качестве общефилософских аспектов реконструкции онтологии трансцендентного космизма можно выделить следующие аспекты. 1) Герменевтическое исследование текстов представителей трансцендентного космизма с целью анализа их онто-космологической спецификации. 2) Выявление общности идей, внутренней логики построения онтологий космизма у Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева. 3) Конструирование модели трансцендентного космизма, обоснование выделения трансцендентного космизма как направления в философии космизма. 4) Применение результатов реконструкции онтологии трансцендентного космизма для обоснования взаимосвязи этой онтологии с концепцией «универсальной эволюции».

³⁰Порус В.Н. К вопросу о «рациональной реконструкции» истории науки // Высшее образование в России. – 2009. – № 7. – С. 145.

³¹ Гутнер Г.Б. Моделирование // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – Т. 2. – С. 596-597.

В этом ракурсе реконструкция онтологии трансцендентного космизма – это логически связанное и понятийное (благодаря соответствующей аргументации) рациональное описание и объяснение картин бытия в философии Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, объективированного в концептах мира (космоса), человека и духовности. Здесь термин «рациональность» употребляется как синоним «разумной объяснимости». «Рациональность в руках исследователя (историк не исключение) – средство превращение любого объекта в его рациональную реконструкцию»³². Реконструкция позволяет понять: 1) эволюцию онтологии трансцендентного космизма как специфического и самостоятельного направления в философии космизма; 2) раскрыть ее внутреннюю онтологическую связь с концепцией «универсальной эволюции» в ракурсе культурно-исторического контекста.

Таким образом, философская реконструкция позволяет моделировать онтологию трансцендентного космизма как авторский интеллектуальный конструкт, полученный в результате гносеологического исследования и интерпретации текстов Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева (на основе логики, обобщения, объяснения). Инструментами такого моделирования выступают: методология исследования, понятия и категории, конструкты мира (космоса), человека и духовности, гносеологические принципы онтологии трансцендентного космизма.

Исследование трансцендентного космизма предполагает философское реконструирование картины мира как системного единства идеальных и материальных сторон космического бытия. Так как мир с позиций космизма рассматривается как всеохватывающая целостность физической, биологической и

³² Порус В.Н. К вопросу о «рациональной реконструкции» истории науки // Высшее образование в России. – 2009. – № 7. – С. 145.

психической действительности (холизм), то данное исследование может быть основано на интеграции платоновской философско-методологической установки с современными философскими методологиями познания, гносеологически сочетающимися в себе интуитивизм и системно-деятельностный подход.

При исследовании онтологии трансцендентного космизма реализуются следующие задачи.

1. Определяется категориальный аппарат уже на предварительном, понятийном этапе, а абстрактное знание о космосе становится возможным выразить в понятиях и категориях. Например, возьмем идею В.С. Соловьева и неизбежности преобразования человечества в «Богочеловечество». Философское рассуждение может строиться исходя из двух посылок: 1) рассмотрение реального факта появления «Богочеловечества» – в таком случае мы имеем чистую идею как абстракцию; 2) рассмотрение факта, когда фиксация фактуры происходит вне концептуальной рефлексии над последней. Если рассматривать известное множество религиозно-верующих и добродетельных людей, или человечество в целом, в их связи с социальной средой и процессом духовного совершенствования, то само по себе это еще не порождает понятия «Богочеловечество». Понятие «Богочеловечество» предполагает наличие трансцендентальной абстрактности. Без трансцендентального уровня познания это понятие будет бессмысленно в силу отсутствия предмета рассуждения.

2. Осуществляется процесс философской рефлексии на основе законов и требований рационального, логического мышления (при этом надо учитывать, что полученные умозаключения содержат в себе только информацию, которая дается в посылках). В самом деле, рассуждая о субъектах онтологии трансцендентного космизма («космос», «Единое-Благо», «Нус-Ум», «Мировая Душа», Бог-Абсолютное», «София», «душа», «дух», «духовность», «человек», «материя» и др.), мы имеем дело не только с онтологическими фактами космической природы

как таковой, но и с идеальным бытием как знаками или символами этого реального бытия³³.

Таким образом, в смысловом поле онтологии трансцендентного космизма выделяется, с одной стороны материальный космос, с другой стороны, формальные идеи как принципы конструирования в сознании идеальных и реальных фактов жизни космоса. Обнаруженное категориальное единство в онтологии Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, служит ступенью к формированию целостной концепции онтологии трансцендентного космизма. Эмпирически в онтологии трансцендентного космизма показаны: сложность и многообразие космического бытия, иерархическая упорядоченность жизни, связи и отношения между различными субъектами и объектами космоса, их координация. Все это свидетельствует о необходимости рассмотрения космоса как целостной, упорядоченной, сложноорганизованной системы.

С гносеологической точки зрения формирование абстрактного или отвлеченного знания о космосе в онтологии трансцендентного космизма требует учета следующей системы понятий.

1. Космос является специфическим понятием в интуитивной рефлексии над бытием представителей трансцендентного космизма, сочетающем в себе представления о беспредельной эволюции природы (физическая реальность) и интуитивные представления об идеальном, порожденные интенцией мыслителей. Бытие космоса рассматривается как самоочевидный и аксиоматический факт.

2. Исходной клеточкой космической реальности в онтологии трансцендентного космизма является человек. Он рассматривается в качестве единичной и космической субстанции, одновременно как субъект и объект.

3. Духовность является специфическим понятием, с помощью которого раскрывается онтологическая взаимосвязь человека и космоса.

³³ Овчаров А.А. Онтология социального бытия: идеал-реалистическая социально-философская концепция // Автореф. дисс. д-ра филос. н. – Новосибирск, 1999.

Проблема классификации космизма. Определение понятия «трансцендентный космизм».

Для того чтобы осуществить дальнейшую реконструкцию онтологии трансцендентного космизма необходимо обосновать целесообразность выделения трансцендентного космизма как направления в космической философии, сформулировать само понятие «трансцендентный космизм», а также определить персональный состав мыслителей, чьи произведения подвергнутся философской рефлексии.

Несмотря на то, что предпринимались неоднократные попытки определения понятий «космизм», «русский космизм», в философской литературе до сих пор нет их однозначных трактовок. В проблемном поле остается вопрос о создании классификации космизма.

Автор диссертации придерживается мнения, что *космизм* (в частности и русский космизм) – это философское течение, диалектически рассматривающее бытие как коэволюционную систему природы, общества и человека, т.е. как единый космос³⁴. Под коэволюцией понимается совместное гармоничное, взаимонеразрушающее развитие Общества, Человека и Природы-космоса.

Различные мнения существуют на проблему классификации космизма. Например, В.Н. Демин выделил следующие ступени космизма: народный, литературно-художественный, философский, научный, научно-теоретический³⁵. О.Д. Куракина определила девять «космических уровней»: теизм (Св. Писание и св. Предание), теокосмизм (отцы церкви, Добротолюбие), софиокосмизм (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), иерархокосмизм (В. Шмаков), астрокосмизм (Е.П. Блаватская, Рерихи), антропокосмизм (Г. Гурджиев), социокосмизм (западно-европейская «философия»), биокосмизм (науки о жизни),

³⁴ В.П. Римский считает, что термин «русский космизм» впервые в актуальный отечественный философский дискурс введен Р.А. Гальцевой в конце 60-х годов // Римский В.П. Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. – 2012. – № 14 (133). – Выпуск 21. – С. 20.

³⁵ Демин В.Н. Тайны Вселенной. – М.: Вече, 1998. – С. 9-15.

энергокосмизм (естественные науки)³⁶. Р.А. Бурханов ограничивается классификацией философии культуры русского космизма и предполагает выделение двух его направлений: 1) философско-культурологические концепции религиозных метафизиков, сформировавшиеся в ходе мировоззренческой рефлексии христианского (главным образом православного) учения в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, «проективном супраморализме» Н.Ф. Федорова и др.; 2) философско-культурологические концепции космистов, сформировавшиеся на основе их естественнонаучных теорий (Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и др.)³⁷. Ф.И. Гиренок в работе «Русские космисты» выделил три направления: естественнонаучное, религиозно-философское, поэтически-художественное³⁸. Наиболее удобным представляется классификация русского космизма, данная Ф.И. Гиренком, которая учитывается в нашем исследовании.

Выше изложенные точки зрения, разнопланово характеризующие природу философии космизма, показывают, что не исследовались ранее интегрировано с позиций космизма труды античных (Платон, Аристотель, Плотин), европейских (Ориген, Ф. Шеллинг) и русских (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев) мыслителей. Не предпринимались попытки сравнительного анализа античного, средневекового, новоевропейского и русского философско-религиозного космизма с позиций логики метафизики всеединства, определение их трансцендентной спецификации.

Отмечая близость космистских учений эволюционизму, некоторые исследователи констатируют, что именно в русском космизме эволюция

³⁶ Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. Монография. – М.: МФТИ, 1993.; Русский космизм: мировоззренческий аспект // Дисс. д-ра филос. н. – М.: Московский физико-технический институт, 1994.

³⁷ Бурханов Р.А. Классификация направлений философии культуры русского космизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 6(68). В 2-х ч. – С. 48-52.

³⁸ Гиренок Ф.И. Русские космисты // Философия и жизнь. – М.: Наука, 1990, № 2. – С. 7-8.

рассматривается не только с точки зрения природных процессов, но как становление человека в качестве космического существа, причастного миру в целом (В.В. Казютинский³⁹, И.В. Черникова⁴⁰, Л.И. Василенко⁴¹, С.Г. Семенова⁴², В.Е. Пеньков⁴³, С.В. Терехов⁴⁴ и др.). В частности, в русском философско-религиозном космизме собственная эволюция человека расценивается как рождение его души. То есть у мыслителей этого направления духовность и космичность – онтологически близкие понятия.

Но именно этот мировоззренческий тандем: макрокосм – микрокосм, духовность – антропокосмичность – зародился еще в космистских учениях Платона, Аристотеля, Плотина и др. Он является онтологическим концептом у всех исследуемых в диссертации представителей трансцендентного космизма. То есть русский космизм, выросший из недр не только русской культуры, ментальности, православной религиозности, но впитавший в себя идеи трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга и др. является синтезом космистских установок мировой философской мысли. Он содержит актуальные идеи всеединства, холизма (целостности), организмизма, сопричастности человека и космоса, духовности и др., зародившиеся еще в эпоху античности. Это обусловлено тем, что «начиная с Платона и кончая многообразными философскими построениями XX века, философия находится в мучительном поиске новой онтологии, новой

³⁹ Казютинский В.В. Космизм А.Л. Чижевского // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века. – 2004. – № 3. – Т. 3. – С. 175-193.

⁴⁰ Черникова И.В. Идея глобального эволюционизма: когнитивный и социокультурный аспекты // Дисс. докт. филос. н. по спец. 09.00.01. – Томск, 1993.

⁴¹ Василенко Л.И. Космизм и эволюционизм в русской религиозно-философской традиции // Философия русского космизма / Сост. Огурцов А.П., Фесенкова Л.В. – М.: ИФ РАН, Фонд Новое тысячелетие, 1996. – С. 290–301.

⁴² Семенова С.Г. Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. – 3-36.

⁴³ Пеньков В.Е. Философия русского космизма и современная исследовательская программа эволюционизма // Наука и современность. – 2012. - № 15-2. – С. 187-190.

⁴⁴ Терехов С.В. Эволюционные идеи в естественнонаучном направлении русского космизма: К.И. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский // Дисс. канд. филос. н. по спец. 09.00.03. – Москва, 2003.

интерпретации бытия, природы, мира. Идеи "космоса", "макрокосма" и "микрокосма" являются важнейшим концептуальным средством построения онтологии – учения о бытии» (А.П. Огурцов)⁴⁵.

Все исследователи русского космизма, который до сих пор представлял наибольший интерес, отмечают, что в основе этого уникального направления лежит мировоззрение, рассматривающее человека в качестве важнейшего структурно-органического элемента и активного субъекта космоса⁴⁶. Но эта точка зрения так же восходит к мыслителям древности, которые первыми констатировали о нерасторжимости жизни и космоса. Уже античные философы представляли космос гармонически-обустроенным «живым существом». Например, Платон, Аристотель, Плотин считали, что в жизни материального космоса нашла отражение гармония одухотворенного идеального мира. Иерархически упорядоченный космос у этих мыслителей включает в себя разные уровни умопостигаемого и чувственно-постигаемого миров, связующим звеном между которыми является человек.

В диссертационном исследовании понятием «*трансцендентный космизм*» будем обозначать философские учения, рассматривающие мир (космос) как существующий на основе трансцендентного первоначала, задающего онтологические параметры всеединства идеального (трансцендентного, т.е. выходящего за пределы опыта) и материального (природного) начал, связующим звеном между которыми является человек.

В этих учениях трансцендентное человеку рассматривается как трансцендентное космосу, в котором человек имманентно живет и познает. В рамках такого трансцендентно-космологического способа мышления сочетаются два аспекта: исследование происхождения космоса (что побуждает разум

⁴⁵ Огурцов А.А. Философия русского космизма / Сост. Огурцов А.П., Фесенкова Л.В. – М.: ИФ РАН, Фонд Новое тысячелетие, 1996. – С. 3.

⁴⁶ Русский космизм зародился во второй половине XIX века, основателем его считается Н.Ф. Федоров, который в работе «Философия общего дела» заложил мировоззренческие основы этого направления.

выходить за пределы чувственно-наблюдаемых явлений) и постижение всего того, что происходит из этого источника. Человек считается включенным в процессы космических сил, в общий ход независимых от него отношений, определяющих его судьбу.

С позиций платоновского идеализма, трансцендентный космос является объективным, так как эйдосы космоса рассматриваются как реальность. Хотя Аристотель не разделял платоновское учение об идеях, но и он мыслил космос по древнегреческим канонам в ракурсе трансцендентизма. Трансцендентный космизм отличается от естественнонаучного космизма представлениями о едином «первоначале» мироздания («Единое-Благо», «Ум-Нус», «Абсолют-Бог») в результате дифференциации которого образуются идеальный и материальный миры (платоновская мировоззренческая традиция). Оба мира представляют собой единство и борьбу противоположностей, образующих в целом на основе принципов развития и взаимосвязи мировую гармоническую систему (античная диалектика). Для античных философов «первоначало» космоса означает трансцендентный источник сущего и способ его постижения человеческим разумом. Вследствие того, что человек (микрокосм – модель макрокосма) онтологически содержит в себе идеально-материальные составляющие (дух, душа, тело), он выступает связующим звеном между мирами. При этом основой существования и главным принципом эволюции изменяющегося во времени материального бытия и человека является вечное и неизменное идеальное бытие.

По отношению к человеку «первоначало» космоса и идеальный мир являются трансцендентными, т.е. выходящими за пределы опыта. Поэтому уже в онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина ставится вопрос о возможности постижения трансцендентного с помощью интуитивного созерцания (чувственного и интеллектуального) и философского осмысления, делается попытка в обосновании духовности и целостного образа человека как «отражения» и «проекции» трансцендентного. Идеи устройства и постижения трансцендентного по отношению к человеку мироздания развивались в

дальнейшем в онтологии космизма Оригена и Ф. Шеллинга. Наконец представление о трансцендентном нашло свое завершение в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева и у его последователей – С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева и др.

Таким образом, в диссертационном исследовании предпринимается попытка выявления логики онтологической взаимосвязи идей трансцендентного космизма в «метафизике всеединства» Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева. Выбор выше обозначенной плеяды мыслителей обусловлен тем, что всех их объединяет идея об онтологическом всеединстве мира (космоса) и человека на основе представлений о наличии в мироздании трансцендентного (сверхопытного) первоначала. Эту онтологию можно рассматривать в качестве метафизической версии философии природы, так как в ней человек не только ощущает себя частью природы-космоса, но еще понимает свою духовно-материальную эволюцию в неотъемлемой взаимосвязи с эволюцией живой, одухотворенной Вселенной. То есть эволюция человека выступает онтологическим параметром эволюции Вселенной. С этих позиций онтологическая модель трансцендентного космизма включает проективность отношений человека и космоса, как форму определения настоящего будущим. Тем самым онтология трансцендентного космизма, как специфическая версия философии природы, расширяет границы познания Универсума и возможности эволюционного самосовершенствования человека.

Несмотря на то, что первым термин «всеединство» употребил Парменид (540-480 г. до н.э.), истоки мировоззренческой модели всеединства «макрокосма-микрокосма» на основе представлений о трансцендентности бытия обнаруживаются в объективном идеализме Платона, а философско-концептуальное обоснование приобретают в неоплатонизме Плотина. Аристотель внес лепту в учение о всеединстве человека и природы-космоса своими метафизическими идеями и работой «О душе». Онтология космизма Оригена

является связующим звеном между античным (Платон, Аристотель, Плотин) и европейским (Ф. Шеллинг), а также русским комизмом. Философия Ф. Шеллинга, развивающая линию «метафизики всеединства», оказала большое влияние на развитие русской философии в рамках этого направления. Онтология русских космистов философско-религиозного направления (В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева) интегрирует в себе представления о природе-космосе, человеке и духовности выше обозначенных античных и европейских мыслителей, завершая формирование «метафизики всеединства», в которой обнаруживается сочетание ряда методологических подходов. Это, прежде всего, гносеологический подход, когда разум и рассудок, как сфера духовности, «впервые стали рассматриваться в качестве двух слоев человеческого познания»; антропологический подход, в рамках которого осуществляется философско-психологический анализ человеческой активности; онтологический подход, когда «разум, как высший слой духовности постепенно концентрируется в философской онтологии» (С.Ф. Денисов)⁴⁷.

Конечно, онтология трансцендентного космизма (как целое) не ограничивается выше названными персоналиями. Идея всеединства человека и космоса имеется и у других мыслителей. В частности, «метафизику всеединства» в русской философии развивали С.Л. Франк, С.Н. и Е.Н. Трубецкие. Представление о трансцендентных основах бытия можно обнаружить в религиозной философии Средневековья и Нового времени.

При выборе философских систем, объединенных в модели трансцендентного космизма, автор диссертации руководствовался следующими аспектами. 1. Философское творчество Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева представляет собой онтологически родственные учения, в которых

⁴⁷ Денисов С.Ф. Рассудок и разум в человеческой активности (философско-антропологическое и гносеологическое осмысление современной духовной ситуации) // Дисс. докт. филос. н. по спец. 09.00.01. – Томск, 1995. – С. 7-8.

прослеживается генетически связанная линия эволюции метафизических представлений о «единородности» человека и космоса на основе концептов трансцендентности и духовности. 2. Прежде всего платоновская мировоззренческая традиция, базирующаяся на идеях о наличии единого первоначала космоса, разделения бытия на идеальный (трансцендентный) и материальный миры, определила онтологические основы «метафизики всеединства», развиваемые в истории философии Аристотелем, Платином, Оригеном, Ф. Шеллингом, и повлияла на формирование русской философской школы этого направления, начиная с В.С. Соловьева. 3. Центральным аспектом русской «метафизики всеединства» является софиология, которая базируется на представлениях о «Мировой Душе» в трудах античных и европейских трансцендентных космистов. 4. Безусловно, в дальнейших исследованиях список представителей трансцендентного космизма может расширяться, а само это направление будет углубляться и обогащаться.

5. Еще одна особенность выбора персоналий в онтологии трансцендентного космизма – их философские системы, по определению Н.О. Лосского, представляют собой идеал-реализм. Н.О. Лосский утверждал, что «материальные отвлеченные идеи», выражающие природу видов и родов вещей, идеи отдельных качеств и способностей (например, человечности, доброты, памяти и т.д.) содержат в себе тождественную основу, именно идею человеческой природы. «Такая метафизическая система утверждает тесную связь всех вещей, *взаимовключенность всего во все...* Такое направление в метафизике назовем *идеал-реализмом*, имея в виду характерное для него учение, что реальное бытие существует на основе идеального. Примером могут служить системы Платона, Аристотеля, Платина, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, И. Фихте, В. С. Соловьева»⁴⁸. Н.О. Лосский отмечал, что в этих философских системах идеи, как живые

⁴⁸ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 12.

самостоятельные существа изображены как субстанции, т.е. живые, деятельные начала, поэтому такие системы следует называть конкретным идеал-реализмом⁴⁹.

В настоящем исследовании будем придерживаться платоновской мировоззренческой традиции в сочетании с концепцией интуитивизма Н.О. Лосского, рассматривая онтологию трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева с позиций идеал-реалистической теории интуиции как конкретный идеал-реализм (эмпирический реализм). По определению Н.О. Лосского, эмпирический реализм является чувственной интуицией, т.е. непосредственным восприятием бытия как такового. Н.О. Лосский подчеркивает, что «идеал-реалистические системы, особенно в форме конкретного идеал-реализма, нередко утверждают такую степень связности и объединенности бытия, которая является пределом того, что доступно мышлению в этом направлении»⁵⁰.

В процессе реконструкции трансцендентного космизма обнаруживаются априорные понятия (Единое-Благо, Абсолют-Бог, Ум-Нус, Мировая Душа, духовность, материя, синергия и др.), рассматриваемые как отвлеченные идеальные начала или идеи, которые становятся принципами формообразования, структурирования, дифференциации и т.д., свойственными космическому бытию и дающими представление о космосе. Подчеркнем, что в данном исследовании применяется трансцендентный идеализм в платоновском смысле, когда эйдосы рассматриваются как объективная реальность, поэтому трансцендентный космос представляется объективным⁵¹. В этом ракурсе отвлеченная идея, по замечанию Н.О. Лосского, является «тождественным, сверхвременным и сверхпространственным моментом многих вещей», соединяя их в «одно целое

⁴⁹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 12-13.

⁵⁰ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 13.

⁵¹ В кантианском трансцендентализме допускается как бы раздвоение и субъективистские выводы.

класса предметов или же целое мирового порядка»⁵². При таком подходе отвлеченные идеи в онтологии трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, взятые как абстракции, как слагаемые сознания, способны активно воздействовать на природу только как конкретно-идеальные начала. То есть отвлеченные идеи оказываются в онтологии трансцендентного космизма собранием объективных смыслов.

Генезис понятий «трансцендентный», «имманентный» и «трансцендентальный»

Логика диссертационного исследования требует рассмотрения понятия «трансцендентный» в сравнении с понятиями «имманентный» и «трансцендентальный».

«*Трансцендентный*» (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы) – понимается как выходящий за границы возможного опыта, эмпирического познания мира, выходящий за пределы человеческого сознания, предмет религиозного и метафизического познания. История термина уходит корнями в античную философию (Платон, Аристотель, Плотин). Уже в неоплатонизме трансцендентное применяется двойственно: как более высокая ступень бытия в отношении к подчиненной ей ступени, переход к которой есть трансцендирование; и как абсолютно трансцендентное по отношению ко всему бытию в целом (единое)⁵³. Понятие трансцендентного, начиная с эпохи античности, входит в религиозное познание и философию (метафизика) и обозначает нечто запредельное человеческому опыту. Латинский термин трансцендентного обнаруживается у А. Августина, который утверждал, что Бог является субстанцией, трансцендентной всему, что сотворено и изменчиво.

⁵² Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 120-121.

⁵³ Круглов А.Н. Трансцендентное // Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010, т. IV. – С. 103-104.

Согласно схоластической философии, трансцендентные причины и действия находятся за пределами их наличного бытия. В онтологии космизма Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева Абсолют-Бог понимается как трансцендентное, а Божественный (идеальный) мир называется трансцендентным.

От термина «трансцендентный» происходит термин «*трансценденция*» (от лат. *transcendere* – переступать), под которой в философии в самом широком смысле обозначается переход границ между идеальным (сверхопытным, «потусторонним») и материальным бытием. В метафизическом понимании трансценденция – переход из сферы возможного опыта (природы – имманентного) в сферу, лежащую по ту сторону его (трансцендентного)⁵⁴. По определению К. Ясперса, «трансценденция» представляет собой «недоступное в-себе-бытие», лежащее в основе «являющегося бытия»; она, как и экзистенция, недоступна для исследования⁵⁵. Р.К. Омельчук характеризует трансценденцию как важную имманентную характеристику личностного бытия, благодаря которой «человек стремится выйти за пределы своего индивидуального существования» (т.е. «трансценденция раздвигает границы собственного существования»)⁵⁶.

Выделяя в человеческом мышлении способность к трансцендированию, философию стали понимать как «род трансцендирующего познания» – трансцендирование. С. Франк различал «трансцендирование вовне», когда индивидуальная душа выходит за рамки своей субъективности к «другому», в отношения в Я-Ты и Мы, и «трансцендирование вовнутрь» (или вглубь) – в область духа, для укоренения в духовной основе бытия, дающей объективную реальность и подлинную опору индивидуальной душевной жизни. С точки зрения К. Ясперса, результатом философского трансцендирования (с включенными в него элементами медитации и мистики) является «философская вера» –

⁵⁴ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 460-461.

⁵⁵ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. – М.: Канон+РООИ Реабилитация, 2012. – с. 41.

⁵⁶ Омельчук Р.К. Онтология веры: монография. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 8.

психологическая установка индивида, принимающая что-то необоснованное должным образом за реально существующее. Специфика этой веры – в ее предмете, каковыми являются первоосновы мира и бытия человека.

При реконструкции онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева важно учитывать в процессе исследования наличие в ней трансценденции, обусловленной дуализмом познавательного акта⁵⁷.

Подчеркнем, что онтологию космизма Платона, Аристотеля, Плотина можно охарактеризовать как «трансцендентизм» (Р.А. Бурханов)⁵⁸, который концептуально определил всю последующую линию «метафизики всеединства». *Трансцендентизм* (от термина трансцендентное) – мировоззренческая позиция, трактующая существования материального бытия на основе трансцендентного

⁵⁷ Н. Гартман говорил о необходимой трансценденции, обусловленной, в частности, дуализмом познавательного акта: в познании всегда противостоят друг другу познанное и познаваемое. Противоположность между ними не может быть снята и имеет характер обоюдной изначальной разделенности или трансценденции. Он выделяет 4 слоя трансцендентности: познанное (*objectum*), подлежащее познанию (*objiciendum*), непознанное (трансобъективное) и непознаваемое (иррациональное или трансинтеллектуальное). Особый смысл имеет понятие трансценденции в философии экзистенциализма. По Сартру, человек трансцендентен, ибо он выходит за рамки любого возможного опыта, который им может быть приобретен; но человек является также и трансценденцией, ибо обладает способностью к трансценденции: человек трансцендирует любую вещь, как только превращает ее в «свой» предмет, делает ее объектом своего обсуждения (напр., придавая ей в это время какое-нибудь значение), своего познания, своей деятельности. В собственном смысле трансценденция фигурирует и в христ. экзистенциализме, и у Ясперса, который требует, чтобы личность своей неустанной деятельностью возвышала настоящее до масштаба трансценденции, Ясперс выделяет три ступени трансценденции: 1) трансцендирование от того, что может мыслиться, к тому, чего нельзя мыслить; 2) происходящее в результате этого прояснение экзистенциального отношения к трансценденции; 3) чтение зашифрованного текста делающее возможным высшую степень экзистенциального прояснения. – URL: <http://www.harc.ru> Трансценденция / Философский словарь.

⁵⁸ Бурханов Р.А.: «Платоновско-аристотелевскую мировоззренческую позицию в целом можно охарактеризовать как *трансцендентизм*» // Бурханов Р.А. Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии Иммануила Канта. – Дисс. докт. филос. н., Нижневартовск, 1999. – С. 24, 28.

(сверхопытного) первоначала⁵⁹. В ракурсе объективного идеализма мыслители этого направления понимают личность как эманацию космического первоначала. Причем личность находит свое «последнее удовлетворение», только после отказа от всего личного как осознание себя в качестве этой эманации. В онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева представления о трансцендентном первоначале мироздания становятся принципом, с помощью которого раскрывается устройство мира (космоса). Поэтому можно говорить о *принципе трансцендентности* как исходном пункте онтологии трансцендентного космизма, с помощью которого становится возможным исследовать бытийные основания, эмпирические факты и закономерности мира (космоса).

Поскольку трансцендентный космизм относится к метафизическим учениям, исходящим из допущения сверхопытных начал всего сущего, недоступных чувственному восприятию, то в нем эти внеприродные начала бытия понимаются и в качестве источника процессов развития действительности, и в качестве того, что предшествует бытию, но само остается неизменным. Поэтому выстраивая онтологическую модель мира на основе метафизического метода познания и принципа трансцендентности, мыслители объясняли развитие действительности тем, что оно во многом предопределено некоторой внешней по отношению к действительности целесообразностью.

Таким образом, в диссертационном исследовании будем учитывать, что трансцендентный космизм базируется на принципе трансцендентности⁶⁰, с

⁵⁹ Трансцендентизм – установка философствования, в которой предполагается наличие особой запредельной, сверхфизической реальности. Если на Западе экзистенциальная философия, согласно которой полнота истины открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как целостно, непосредственно переживающему свое бытие в мире существу, явилась реакцией на идеалистическую метафизику, то в России экзистенциальность и *трансцендентизм* были традиционными формами серьезного философствования. Российская интеллигенция понимала науку не узкопрофессионально, не как ряд обособленных сфер знания, а экзистенциально, сущностно, как духовную практику, как вечный поиск ответа на «роковые вопросы»//Викисловарь: URL: <http://www.ru.wiktionary.org>

⁶⁰ Принцип – (лат. *principium* - начало, основа, происхождение, первопричина) – основание некоторой совокупности фактов или знаний, исходный пункт объяснения или руководства к

помощью которого раскрывается мировоззренческая спецификация объективно-идеалистических учений космизма Платона, Аристотеля. Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, априорно рассматривающих бытие природы-космоса и человека как результат эманации сверхопытного (трансцендентного) «первоначала».

От понятий «трансцендентное», «трансценденция» прозошли представления о самотрансценденции человека как субъекта познания и практики. *Самотрансценденция* – (лат. Transcendentis – выходящий за пределы) – превращение внутренней активности в изменения во внешнем мире. Согласно В. Франклу, самотрансценденция означает «выход за свои пределы» – к другому человеку или смыслу. С точки зрения В. Франкла, люди – это существа, которые стремятся за пределы самих себя. Они становятся наиболее человеческими, когда выходят за пределы своего «Я» либо осуществляя смысл, либо с любовью встречаясь с другим человеком. Поэтому самотрансценденция — это важная характеристика человеческого существования, одним из моментов которой является самоактуализация саморазвитие, стремление к самосовершенствованию. С точки зрения В.А. Петровского, самотрансценденция осуществляется в актах самополагания.

Гносеологическое значение термин «трансцендентное» приобрел в философии И. Канта. Согласно И. Канту, трансцендентное – это то, что побуждает нас выйти за сферу имманентного, что раздвигает его границы. При

действиям. В античности онтологическое определение П. как субстанции, в своем существовании не нуждающейся ни в чем, кроме себя, делает возможным понимание бытия и основополагание философии как исследования вопроса о бытии. Предметом рассмотрения берется чаще всего природа (Милетская школа), а также идеальные сущности (пифагорейцы, Платон). Первоначало, или П., обуславливает необходимость, закон становления явлений. В дальнейшем прояснение предельного основания бытия становится фундаментальной задачей философии. В посткантианской традиции различаются конститутивный П. как онтологическое основание некоей действительности и регулятивный П. как инструментальное основание той или иной деятельности. В логике П. - центральное понятие системы, представляющие обобщение и распространение некоторого положения на все явления области, из которой данный П. абстрагирован. В этике П. как внутреннее убеждение, максима задает общую установку по отношению к действительности, нормам поведения и деятельности // URL: <http://www.enc-dic.com/Принцип – Философский словарь – Энциклопедии&Словари>

этом трансцендентное не составляет реальный объект бытия и познания, поскольку все, с чем мы имеем дело, находится в границах имманентного нашему познанию и деятельности. Трансцендентное, по Канту, это понятия разума, применения которых всегда сверхчувственно и выходят за рамки опыта; это не то, с чем мы имеем дело в нашей реальной жизни, а то, что «существует» в качестве трансцендентального идеала философии и науки. «В критической философии бытие трансцендентного и его граница выявляются только в процессе трансцендирования. Само трансцендирование как полагание конечности конкретных видов деятельности людей выступает не как прорыв в трансцендентное, но как устремление к трансцендентному, поскольку граница трансцендентного есть в то же время и граница имманентного» (Р.А. Бурханов)⁶¹.

Диалектической оппозицией трансцендентизму является имманентизм (от латинского глагола *immaneo*, обозначающего «остаюсь в чем-нибудь», т.е. в данном случае в человеческом субъекте)⁶². *Имманентный* – философская категория, обозначающая неотъемлемость, внутреннюю связь в противоположность внешней. У И. Канта «имманентное» составляет противоположность «трансцендентного», это, что пребывает в самом себе и не переходит в нечто чуждое, не трансцендирует. «Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть имманентными, а основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть трансцендентными», – утверждает И. Кант⁶³.

В гносеологии «имманентный» означает то, что остается внутри границ возможного опыта, поэтому «имманентное свойство» – неотъемлемое свойство

⁶¹ Бурханов Р.А. Трансцендентальное, имманентное и трансцендентное в философии Иммануила Канта // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 6. – С. 12-16.

⁶² Имманентизм – (от лат. *immaneo* - пребываю в чем-либо) - 1) убеждение, что Высшее бытие целиком присутствует в мире, а не вне его; 2) доктрины и концепции, настаивающие на исключении трансцендентного из рассмотрения любой реальности. В чистом своем виде он выражается в совершенном и полном отрицании запредельного.

⁶³ Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – С. 338.

предмета; свойство, присущее ему по своей природе. С позиций имманентизма объективное бытие не устраняется, а, наоборот, весьма интенсивно утверждается.

С термином «трансцендентный» тесно связан однокоренной с ним термин «*трансцендентальный*» (от лат. *transcendere* – переступить), который позволяет дать трансценденталистскую характеристику исследуемым направлениям космизма. Известно, что трансцендентализм⁶⁴ является исходным пунктом трансцендентальной философии И. Канта, как системы всех рассудочных понятий и принципов, поскольку они связаны с предметами, которые даны человеку чувственно и благодаря этому могут быть подтверждены опытом. В частности, И. Кант называл трансцендентальным такое познание, которое направлено не столько на предмет, сколько на познание нами этого предмета в той мере, в какой оно возможно априори. И. Кант различал «трансцендентальный субъект» – высшее основоположение априорных синтетических суждений, действующий логический принцип; «трансцендентный объект», обозначающий гипотетическую первопричину всех явлений (либо Бог, либо материя); и «трансцендентный предмет» – «запредельный» по отношению к миру явлений и недоступный теоретическому познанию, но являющийся предметом веры – Бог, душа, бессмертие и т.д.

В настоящее время трансцендентальным называют то, что связано с предпосылками возможного опыта⁶⁵, а трансцендентальная философия выступает синонимом трансцендентному идеализму, утверждающему, что априорные формы сознания предшествуют опыту и являются его условием.

Поскольку трансцендентализм кантовского типа противоположен философии всеединства, то в диссертации за основу исследования был взят

⁶⁴ Трансцендентальный идеализм в учении И. Канта – это установка, отождествляющая и ограничивающая наблюдаемые вещи феноменами сознания. Основной предпосылкой этой установки является различие между явлениями как единицами опыта и «вещами в себе». Кант в «Критике чистого разума» прямо отождествляет свою философию с трансцендентальным идеализмом. Противоположностью трансцендентального идеализма является трансцендентальный реализм, отождествляющий явления с вещами как существуют сами по себе.

⁶⁵ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 460.

интегративный синтез, сочетающий платоновскую философско-методологическую установку и идеал-реалистический интуитивизм Н.О. Лосского. Анализируя с позиций идеал-реалистического интуитивизма онтологию космизма античных (Платон, Аристотель, Плотин), европейских (Ориген, Ф. Шеллинг), русских (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев) мыслителей, в основе которой – идея всеединства сущего на примате⁶⁶ сверхопытного трансцендентного «первоначала» – получаем не трансцендентальный, а трансцендентный характер космизма.

Таким образом, если трансцендентное означает то, что выходит за пределы всякого опыта, то трансцендентальное означает то, что хотя и предшествует опыту априори, но имеет целью сделать возможным опытное познание. Имманентное означает нечто, противоположное трансцендентному, так как пребывает и действует внутри предмета, не направлено и не преходяще вовне, соответствующее природе предмета, присущее ему, а не принесенное извне.

Подытоживая результаты выше изложенного, можно сформулировать следующие выводы:

1. Онтология космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева имплицитно и явно строится на *принципе трансцендентности*, согласно которому материальное бытие мыслится на основе идеального первоначала (трансцендентизм). Это позволяет объединить в своеобразное философское направление все космистские онтологически-родственные учения, следующие платоновской мировоззренческой традиции и логике «метафизики всеединства». Отличительной чертой этой онтологии является рассмотрение всеединства природы-космоса и человека в качестве живой, органической системы.

⁶⁶ Примат – (лат. *primatus* — первенствующий) – первенство, преобладающее значение, господство чего-либо или кого-либо.

2. Принцип трансцендентности является определяющим в конструировании концепций космизма в историко-философском дискурсе, позволяя выявить в космизме направление трансцендентного космизма.

3. Базовыми онтологическими концептами в трансцендентном космизме являются космос, человек, духовность.

4. Трансцендентный космизм содержит в своем основании следующие составляющие: а) *принцип трансцендентности* с помощью которого становится возможным исследовать бытийные основания, эмпирические факты и закономерности мира (космоса); б) *трансцендентизм*, как мировоззренческую позицию, согласно которой существование материального бытия мыслится на основе сверхопытного первоначала космоса; в) *трансцендентный метод*, который исходит из того, что развитие действительности во многом предопределено некоторой внешней по отношению к ней целесообразностью

5. Метод философской реконструкции позволяет сформировать модель онтологии трансцендентного космизма на основе применения методологических программ в исследовании концептов мира (космоса), человека и духовности.

ГЛАВА 2. КАТЕГОРИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В ДИАЛЕКТИКЕ КОСМИЗМА: АНТИЧНОСТЬ – НОВОЕ ВРЕМЯ

Эволюция трансцендентного космизма демонстрирует поиск неких универсальных констант, относящихся к сфере трансцендентного. Понятие трансцендентного является специфической областью для познавательных интенций; в то же время, предельность его смысла и высокая степень абстракции порождают столкновения точек зрения и разносторонность понимания. Несмотря на то, что современные интерпретации трансцендентного связаны с тенденциями сближения науки, философии и религии, актуальным является создание такой «концепции трансцендентного», которая не противоречила бы фундаментальным положениям науки и естествознания, расширяла метафизические границы в представлениях о мироздании и человеке. В этом ракурсе является актуальным обращение к истокам метафизики, базирующейся на категориальном представлении о трансцендентном в онтологии космизма античности (Платон, Аристотель, Плотин), Средневековья и Нового времени (Ориген, Ф. Шеллинг), русского философско-религиозного направления (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев). Поэтому перейдем к рассмотрению категории трансцендентного на основе реконструкции картин бытия в диалектике космизма от Античности до Нового времени (через анализ концептов космос, человек, духовность).

Особенностью онтологии трансцендентного космизма Античности (Платон, Аристотель, Плотин) является то, что она строилась по мировоззренческому канону, согласно которому мироздание, полис–государство, ойкос–дом и сам человек представляются по одному образцу, заданному первоначалом (первопричиной) космоса – «Единым–Благо». Уже в философии Платона единый космос дифференцирует на идеальный и материальный миры, а человек понимается как микрокосм, встроенный во всеобъемлющее его целое – макрокосм. Поэтому античный человек в Универсуме ценил космическое начало

и сам стремился уподобиться макрокосму – быть космичным, бежать от хаоса в себе и во внешнем мире.

Платоновская мировоззренческая традиция оказала влияние на формирование онтологии трансцендентного космизма Аристотеля, Плотина (античность), Оригена (представителя ранней патристики) и Ф. Шеллинга (Новое время). В их космистской онтологии единый мир тоже подразделялся на два уровня – идеально-божественный (трансцендентный) и материально-природный (имманентный), связующим звеном между которыми был человек, сочетающий в себе свойства обоих миров.

Что касается термина «духовность», то в древнегреческой философии он обнаруживается в труде Плотина «Энеады». В философии Платона и Аристотеля термина духовность нет, но есть представления о благе, любви, добродетели, нравственности, которые можно рассматривать как пропедевтику духовности. В онтологии космизма Оригена и Ф. Шеллинга духовность рассматривается с позиций христианского тео-антропокосмизма, сохраняя в своей основе установки платоновского трансцендентизма. Рассуждения Платона, Плотина, Аристотеля, Оригена, Ф. Шеллинга о духе, душе, добродетели, нравственности можно взять за основу исследования духовности.

В диссертационной работе, используя анализ, толкование, комментирование и интерпретацию текстов, постараемся дать объяснение космистских оснований мышления Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга с целью выявления простого и изначального для их дальнейшего развития в процессе реконструкции категории трансцендентного на основе онтологических представлений о мире (космосе), человеке и духовности.

Герменевтический метод исследования позволяет, по справедливому замечанию Г. Йонаса, осуществить «персональное вчувствование в предмет, который ведь сам является выражением переживания, неотъемлемым образом присутствует в познании от начала его и до конца, т. е. вплоть до самого его результата, пронизывая собой также и все изложение», «ибо субъект встречается

здесь с субъектом, который при непомерной отчужденности исторического отстояния, тем не менее, остается человеческим субъектом и потому все же для нас доступен, бесконечно истолковываем»⁶⁷. Такое «персональное вчувствование» является необходимым в процессе понимания «способа познания наук о духе» (Г. Йонас). Потому что, «из достаточно богато засвидетельствованного явления могут извлекаться все новые и новые аспекты: оно может и даже должно подвергаться обсуждению вновь и вновь, становясь предметом никогда не умолкающего разговора», так как, открывая прошлое, мы открываем скрытое в самих себе⁶⁸. Это извлеченное «новое» будет частью саморазвивающейся истины, в которой субъективирующим моментом будет личностное начало исследователя, а с ним и собственная историчность истолковывающего субъекта⁶⁹.

2.1. Метафизико-спекулятивный космизм Античности (Платон, Аристотель, Плотин).

Онтология объективно-идеалистического космизма Платона.

Реконструкция концептов «мир (космос)» и «человек» в онтологии объективно-идеалистического космизма Платона. Онтология космизма Платона (427-347 гг. до н.э.), вместившая все основные черты предшествующего развития, базируется на мировоззренческих канонах античности, которые необходимо учитывать как при исследовании самого космизма, так и для реконструкции представлений о человеке, трансцендентном и духовном на его основе. На примере анализа философских текстов Платона рассмотрим эти основные мировоззренческие концепты.

⁶⁷ Йонас Г. Принцип ответственности: URL: [http:// www.dissercat.com...otvetstvnnosti...teknogennoi...gansa...](http://www.dissercat.com...otvetstvnnosti...teknogennoi...gansa...) С. 9.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

Древнегреческое мироздание состоит из 1) «Единого», или «Блага», стоящего вне бытия, 2) умопостигаемого бытия (идеального космоса) и 3) инобытия или становления (материального космоса), 4) человека как центра соединения идеального и материального миров. Рассмотрим подробно эти онтологические составляющие древнегреческого космоса.

«Единое», или «Благо». Задумываясь над устройством мироздания, античные мыслители пришли к пониманию того, что помимо мира текущих преходящих вещей (временных материальных форм) есть нечто устойчивое, неизблжимое, постоянное (идеальная, вечная первопричина всего сущего), которое можно только мыслить. С одной стороны, «все течет, все изменяется» (Гераклит), с другой стороны, в этой изменчивости и текучести ощущается присутствие чего-то неизменного, устойчивого, самотождественного. Изменчивое античными мыслителями характеризуется как «становление», а неизменное получает название «бытие» (сущее). Для античных философов констатация неизменности и вечности бытия («бытие есть») означает то, что только благодаря этой устойчивости становится возможным познание мира. Бытие трансцендентно, запредельно, между ним и становлением устанавливается непроходимая граница. В то же время, текучесть и изменчивость становления никогда не может прекратиться, так как питается вечной, неиссякаемой, «живой энергией» (силой) бытия. Устойчивое бытие можно мыслить, а вечно возникающее и ускользающее становление невозможно знать, зафиксировать в мысли.

Поэтому, опираясь на астрономический материал и эмпирическое восприятие мира, древнегреческая философия начинает диалектически рассматривать природу-космос, как целостный универсум, развивающийся на основе противоречивости своих составляющих – единства и борьбы неизменного умопостигаемого бытия и изменчивого чувственно-постигаемого становления.

Таким образом, основой древнегреческой диалектики становится констатация и фиксирование вечности происходящих в космосе изменений. Подчеркивая эту особенность, А.Ф. Лосев писал, что древнегреческая

«диалектика начинается с одного, которое в противоположность всему оформленному, не имеет никакой формы и не имеет никакого предела»⁷⁰. Таким исходным компонентом в древнегреческой диалектике выступает «Единое», из которого все «вытекает», дифференцируясь в множественность, и которое все объединяет, создавая всеединство природы-космоса. «Единое» выше и прежде бытия, оно выше мнения, представления, суждения. Можно констатировать, что «Единое» есть, но невозможно объяснить, что оно есть (А.В. Никулин).

Анализ произведений Платона показал, что «Единое», трактуемое также как «Благо», является первичной категорией в его онтологии космизма. По представлениям Платона, «Единое – Благо» – выше бытия. Оно – трансцендентно, является абсолютным незримым светом, который невидим, так как не причастен инобытию и не смешивается с ним. «Единое–Благо» – это то, ради чего существует все зримое, оно задает смысл и бытие всему сущему. В онтологии космизма Платона «Единое–Благо» выполняет следующие функции: задает структуру бытия и инобытия; формирует иерархичность всего существующего; определяет предназначение всему космосу; устанавливает порядок, являющийся принципом организации космоса; формирует всеединство мироздания. Кроме того, «Единое», или «Благо», наполняет идеальный мир идеями-эйдосами (субстанциальными духовными первообразами). Таким образом, «Единое-Благо» – первичный уровень космоса в онтологии космизма Платона, наивысшая действительность, тождество идеального и материального; первопринцип, из дифференциации которого возникает: а) идеальный мир как царство вечно неподвижных идей-эйдосов и б) материальный вечно движущийся мир.

Второй уровень космоса в онтологии космизма Платона – умопостигаемое бытие, которое цельно, едино, противостоит текучей множественности физического космоса, познаваемо или мыслимо, совершенно, неизменно, трансцендентно, самосущее. Это «Божественный Абсолют», или «Логос-Ум» («Нус»). Поскольку «Логос-Ум» («Нус»), по Платону, является бытийно-

⁷⁰ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 595.

световым порождением «Единого–Блага», постольку все бытие пронизано «умным светом». «Умный свет», по замечанию А.Ф. Лосева, есть «нематериальная стихия смыслов и имени»⁷¹, т.е. эйдосов. «Логос-Ум» – имеет чистую и несмешанную природу, интуитивен, его предметом являются сущности вещей. Платон трактует «Логос-Ум» как «живое существо»; мысленное родовое общение всех живых существ; «сама жизнь», данная в предельной обобщенности, упорядоченности и красоте. В конечном счете «Логос-Ум» воплощен в космосе, в правильном и вечном движении неба.

«Единое–Благо» и «Логос-Ум» («Нус»), – не единственные структурные компоненты трансцендентного космоса. В работе «Тимей» имеются представления о «Мировой Душе», которую Платон иногда называет также «Душой Космоса», «Душой всего» – началом, одновременно неподвижным и движущимся. «Мировая Душа» есть «то идеальное, которое одновременно дает способность двигаться и жить всему живому и неживому» (А.Ф. Лосев)⁷². Платон трактует «Мировую Душу» как подчиненное начало, воспринимающее и осуществляющее в чувственной области и во временном процессе высшее и идеальное единство, вечно пребывающее в абсолютном. По Платону, «Мировая Душа» являет собой «трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью» («Тимей»), объединяет «Логос-Ум» и телесный мир, живет во всех явлениях мира. Получая от «Логоса-Ума» законы своего движения, «Мировая Душа» является самодвижущимся началом и отличается от «Ума» именно движением. Так же как и «Логос–Ум» «Мировая Душа» бессмертна, причастна истине и вечным идеям – эйдосам.

Таким образом, в онтологии космизма Платона раскрываются представления о трансцендентных структурах мироздания («Едином–Благе», «Логосе–Уме», «Мировой Душе»), которые в общих чертах созвучны с

⁷¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 291.

⁷² Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона /Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 49.

мировоззренческими тенденциями Древнего мира, в частности с Древнеиндийской философией. Как и в Древнеиндийской философии, космос трактуется им как живой организм, мировая гармония в единстве идеальных и материальных составляющих, близкими являются представления о «Мировой Душе» и «душе» человека. Вслед за Платоном, идея «Мировой Души» граничащей с чувственно-постигаемым миром, становится одной из центральных в учениях о «всеединстве» последующих представителей трансцендентного космизма – Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и др.

Третий уровень – чувственно-постигаемый (физический) космос (инобытие). Он диалектически противоположен умопостигаемому космосу – бытию, состоящему из «Логоса-Ума» и «Мировой Души». В диалоге «Парменид» Платон утверждает, что если «Единое» рассматривать только как само по себе, то оно – вне бытия и познания. Но для того, чтобы было само «мыслимое бытие», необходимо, чтобы было «иное». По представлениям Платона, «бытийный свет» обязательно должен предполагать тень, чтобы быть видимым и зримым. Тень «бытийного света» есть чувственно-постигаемый космос, который в то же время есть самое прекрасное, возвышенное и благородное порождение идеального мира.

В онтологии космизма Платона чувственно-постигаемый космос не следует понимать только как физическую сферу. Материя, из которой состоит физический космос, представляет собой «инобытийную сферу», которая «не есть ни вещи, ни форма, ни неделимые атомы. Материя есть сила, лежащая в основе атомов и вещей»⁷³. «Материя-сила» пронизана физическим светом, который А.Ф. Лосев называет электрической стихией мира (энергией). То есть уже в античной философии в рассуждениях о «материи», наполняющей чувственно-постигаемый мир, присутствует понятие энергии, которая, составляет «смысл материи».

Проблема материи – одна из важнейших философских проблем античности. В космизме Платона материя является крайней конечностью в иерархии «целого».

⁷³ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 291.

В «Тимее» философ описывает материю, с одной стороны, как «восприемницу», «кормилицу», вынашивающую в себе идеальный образ – «эйдос» (идею); с другой стороны, как нечто бесформенное, не имеющее качества и количества, облика и величины. В работе «Парменид» Платон трактует материю одновременно как предел и беспредельность, как пифагорейскую «неопределенную двойцу», представляющую инаковость (как «большое и малое», «недостаток и избыток»). В материи присутствует хаос и отсутствует какая-либо цель до тех пор, пока ее не наполнит чистая идеальная форма («эйдос»), что дает порождение «нечто» – оформленной сущности. При этом в «Тимее» Платон утверждает, что надо различать то, что возникает (сущность) и то, в чем это «нечто» возникает (материю). По мысли Платона, материя никогда не существует в действительности, но всегда только в возможности. Таким образом, материя в изображении Платона является чем-то неуловимым, что нельзя зафиксировать, удержать познающим разумом, поэтому непознаваемым – «не-сущим» («Государство», «Парменид», «Софист», «Тимей»). Но материя необходима для функционирования «целого», она – своеобразный строительный материал для сущностей чувственно-постигаемого мира. О двойственности материи в дальнейшем продолжит рассуждать Аристотель, а о материи как «абсолютном зле» – Плотин.

Таким образом, в онтологии космизма Платона идеальные структурные компоненты: «Единое–Благо», «Логос–Ум» и «Мировая Душа», – «осуществляют» себя в чувственно-постигаемом космосе (физическом, материальном мире). В работах «Софист», «Тимей» Платон пишет о том, что есть вечное, не имеющее возникновения бытие – сущее и есть вечно возникающее, но никогда не сущее. Из этого следует, что идеальное бытие, существующее само по себе (сущее), выступает в онтологии космизма Платона как подлинное бытие. Физический космос (не сущее) получает свое существование только потому, что в материи присутствует идеальное начало, которому она подражает и к которому приобщается. По замечанию И.А. Болдырева, Платону «удаётся избавить бытие

как идею от абстрактной тавтологичности и, определив небытие как иное бытию, постоянно ему сопутствующее, придать основным категориям динамику, выстроить онтологическую систему как комплекс взаимосвязей»⁷⁴.

Физический космос (инобытие), являясь отражением космоса идеального, имеет свое предназначение, порядок и чин, существующие «телесно». В нем также устанавливается иерархичность уложения, заданная «Единым-Благом», которая прослеживается в типах государств, устройстве общества, полиса, физическом и духовном устройстве человека. Так образуется представление о нозтическом, или умном, космосе, устроенном по принципу всеединства, где пребывает «все во всем», где каждый элемент служит представлением и отображением целого, где каждая часть есть одновременно и «все», т.е. одновременно несмешанная и неотделимая от целого.

На основании выше изложенного можно сформулировать онтологическую триаду, характеризующую принцип устройства мироздания в космизме Платона: всеединство – иерархичность – предназначение. В этой триаде:

1). Всеединство выступает как бытийное единство, которое предполагает также и множественность, не содержит в себе своего единого и уникального начала – «Единого-Блага» (ибо оно выше бытия и существования), но неизменно являет отблеск его совершенства⁷⁵.

2). Иерархичность уложения означает упорядоченность, которая распространяется на все существующее. Высшее в этой иерархической структуре оставляет след в виде низшего, низшее же свидетельствует о высшем, т.е. микрокосм подобен Макрокосму.

3). Предназначение определяется тем, что высшее образует низшее в духовном свете, пронизывающем все сущее и ослабевающим по мере спуска вниз,

⁷⁴ Болдырев И.А. Диалектика бытия и ничто в «Науке логики Гегеля. Основные черты и проблемы спекулятивного метода // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 3. 2006. – С. 3.

⁷⁵ История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – С. 192.

в материю. В силу этого в умопостигаемом бытии проявляются совершенство и назначение каждого предмета и явления. Одновременно низшее стремится подняться ввысь, и это стремление проявляется через любовь, эрос, пронизывающие все мироздание, – поэтому все живет, развивается, создавая прекрасную гармонию.

Четвертый уровень космоса – человек. Платон рассматривает человека в качестве микрокосма, являющегося подобием Макрокосма. То есть, в человеке должно отражаться космическое всеединство: бытия (идеального) и инобытия (физического) миров, заданное «Единым-Благо». Но идеальный «свет бытия», как энергия, наполняющая собой материю физического мира, является трансформированной эманацией «Единого-Блага» (т.е. своеобразной духовной энергией). Это значит, что в вечном и неизменном «Едином-Благе» изначально заложена идея духовности, которая оформляется в форме идеального эйдоса в умопостигаемом бытии, и проявляется в материальных формах чувственно-постигаемого мира.

С точки зрения Платона, человек дуалистичен, т.к. состоит из бессмертной души и тленного тела. В этой дуалистичности заложен вечный трагизм: тело тянет человека в животный мир, а душа – в Божественный. Поскольку душа выступает как центр соединения идеального и материального миров, постольку человек стоит в центре мирового устройства, на середине невидимой линии: «Единое-Благо» – «Логос-Ум» – «Мировая Душа» – «человек» – «физический мир» – «материя».

В онтологии космизма Платона, «Единое-Благо», задающее вектор развития мироздания, есть целое, Но каждая часть, полученная в результате дифференциации целого во множественность, продолжает сохранять природу этого целого. Следуя этим рассуждениям, можно сказать, что духовность человека является отражением духовности бытия, или идеального космоса и задается «Единым – Благо». Воплощается идея духовности через такие феномены как «Логос – Ум», «Мировая Душа» и «душа» человека. Поэтому истинную

сущность человека Платон усматривает в его вечной и бессмертной душе, вселяющейся в тело при рождении и являющейся эйдетическим порождением трансцендентного умопостигаемого мира. Это означает, что благодаря первичности в человеке трансцендентной души, истинная сущность человека может заключаться только в его духовности, проявляться через свойства души (любовь, добродетель и др.).

Таким образом, концептуально в онтологии космизма Платона космос представляет собой всеединство первопричины космоса («Единое-Благо») его творческого проявления – бытия (умопостигаемого космоса) и становления (чувственно-постигаемого космоса). Концептуально человек (микрокосм) раскрывается как существо, состоящее из души и тела, воплощающее в своей сути бытийную упорядоченность макрокосма. Всеединство космоса представляет собой иерархическую систему космических субъектов разных уровней, генетически сочетает в себе идеальный и материальный уровни мироздания. Хотя «Единое-Благо» выводится за пределы бытия, но оно, вместе с «Логосом-Умом» и «Мировой Душой», является трансцендентным по отношению к человеку образованием. В онтологии космизма Платона идеальные: «Единое-Благо», «Логос-Ум», «Мировая Душа», «эйдосы», «материя», «душа» человека являются «субстанциальными деятелями», которые вечны и сверх-временны (по определению Н.О. Лосского). Трансцендентальная априористика онтологии космизма Платона подводит к представлениям о духовности на основе антропологии.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии объективно-идеалистического космизма Платона. Представления Платона о духовности надо искать в его системе объективного идеализма, в которой человек как микрокосм, является подобием макрокосма, а душа человека является образом и бессмертной сущностью «Мировой Души».

В онтологии космизма Платона все в мироздании задано трансцендентным «Единым-Благо», как первичнейшей эйдетической категорией, из которой

образуются все другие категории. Мировую эманацию «Единого-Блага» можно рассматривать в качестве своеобразной творческой, духовной энергии. Следовательно, духовность физического мира, человека является отражением духовности бытия, или идеального космоса. Можно сказать, что «Единое-Благо», содержащее в себе как целом, всю суть мироздания, эманурует (излучает, изливается) в него потенциальную эйдетику духовности. В умопостигаемом бытии «Логос-Ум» формирует эйдос духовности, а «Мировая Душа» дает ему динамику и жизненность, тем самым задаются свойства духовности материальным формам и человеку.

Подчеркнем, что термина «духовность» в онтологии космизма Платона нет, но есть рассуждения о душе, добродетели, любви, благе, которые следует рассматривать как эйдетическую основу представлений о концепте духовность.

«Душа». Прежде всего, в произведениях Платона имеется много рассуждений о «душе». По определению Платона, «душа» – это образ «Мировой Души», бессмертная сущность. «Душа» состоит из трех частей: а) разумная часть – обращена к идеям, является основой добродетели, мудрости; б) пылкая или яростная – эффектно-волевая часть души, основа мужества; в) чувственная часть – движимая страстями, вожделениями, поэтому она должна ограничиваться разумом. Как проявление «Единого-Блага» и образ «Мировой Души», душа человека имеет Божественное происхождение. Платон подчеркивает, что осознать и развивать эту божественность могут немногие. С точки зрения Платона, бессмертная душа посредством чувств воспринимает мир, а посредством рассуждения строит истинные или ложные умозаключения. Душа приобщена к «Логосу-Уму», а через него – к созерцанию подлинного бытия и подлинного знания.

В диалоге «Алкивиад 1» Платон устами Сократа говорит: «...именно душа – это человек...Следовательно, тот, кто велит нам познать самого себя,

приказывает познать свою душу»⁷⁶. В этом фрагменте Платон прямо указывает на то, что руководство процессом познания человека (и внешним – природы, и внутренним – самопознание) осуществляется кем-то, более могущественным, чем человек. Этот «кто-то» выступает в отношении к человеку как учитель. Его Платон называет «демиург», или «Бог», которого человек слышит как свой внутренний голос. В работе «Федон» Платон, на основе взаимоперехода противоположностей, говорит о четырех доказательствах существования и бессмертия души. 1) Бестелесная душа внедряется в тело. 2) Душа, находящаяся в теле, переходит к неземному существованию вне тела. 3) Понятия прекрасного, справедливого, добродетельного нельзя создать на основе впечатлений от чувственно-постигаемого мира. 4) Все наши знания есть припоминание того, что душа видела в умопостигаемом мире до воплощения в тело. Поэтому у человека есть бестелесная, бессмертная душа и смертное, физическое тело. Бессмертная душа дает жизнь физическому телу, но не смешивается с ним. В силу такой двойственности, человек связан как с идеальным умопостигаемым бытием, так и с физическим чувственно-постигаемым космосом («становлением»). Рассмотрим основные качества души, в которых отражаются идеальные свойства умопостигаемого бытия (как проявление первопричины космоса – «Единого–Блага»).

Любовь. Физический, чувственно-постигаемый космос у Платона, как интегрированное проявление «Единого–Блага», «Логоса-Ума», «Мировой Души» и «материи», – есть гармония, наполненная любовью, т.к. только любовь к прекрасному открывает глаза человека на это прекрасное, только благодаря любви человек познает себя и окружающий мир. Поскольку «идея-эйдос» понимается Платоном как образец для материальной вещи и ее смысловая структура, то, следовательно, идея любви является конструирующим принципом всего мироздания: «Единого–Блага», умопостигаемого и чувственно-

⁷⁶ Платон. «Алкивиад 1». Собр. соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 259.

постигаемого космоса, человека, круговорота человеческой и космической действительности, а также представлений о духовности.

Добродетель. В человеке и обществе любовь проявляется как добродетель и реализуется в ряде качеств. Платон много рассуждает о добродетели и ее составляющих в ряде своих работ: «Апология Сократа», «Алкивиад 1», «Алкивиад 2», «Менексен», «Евтидем», «Лахет», «Евтифон», «Протагор», «Горгий», «Менон», «Государство» и др. В этих работах он рассматривает следующие вопросы: 1) что такое добродетель и каковы ее составляющие; 2) можно ли научиться добродетели. Произведя реконструкцию представлений Платона о добродетели, можно выделить следующие смыслы этой категории:

1) **Мудрость.** Добродетельный человек должен быть мудрым. Для мудрого человека высшим счастьем является получение знаний. «Если у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье», – утверждает Платон в «Евтидеме»⁷⁷. Полученные знания должны использоваться для блага общества, и все поступки совершаться обдуманно, т.е. мудро. Иначе выйдет неразумие, а, по мнению Платона, все неразумные – безумны. В диалоге «Менон» Платон демонстрирует, что знание есть припоминание виденного душой в прошлых жизнях и в потустороннем мире. Он утверждает, что душа вечна, проходит череду рождений и смертей; «А раз душа бессмертна, часто рождается, и видела все и здесь и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала... все в природе друг другу родственно, а душа все познала»⁷⁸. Поэтому душа припоминает добродетельные качества. Припоминание по Платону – это нахождение знания, приобретенного человеком в прошлых жизнях или полученного душой в идеальном мире. Поэтому человек должен постоянно искать и познавать новое. «Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то

⁷⁷ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 168.

⁷⁸ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 589.

не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, т.е. не помним», – утверждает Платон⁷⁹.

2) Справедливость. «Не ставь ничего впереди справедливости – ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в Аид, ты мог оправдаться этим перед тамошними правителями», – утверждает Платон в «Апологии Сократа»⁸⁰. В диалоге «Алкивиад 2» Платон указывает, что неподкупные Боги в первую очередь смотрят на благочестивость и справедливость души человека, а вовсе не на жертвоприношения. Поэтому «и у богов, и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение»⁸¹.

3) Мужество. Платон считал мужество не только наукой «об опасном и безопасном», но и знанием о добре и зле во всех их проявлениях, представлением о прошлом, настоящем и будущем. С его точки зрения, мужество дается как от природы, так и от воспитания души.

4) Рассудительность. В работе «Менексен» Платон говорит о рассудительности, как основной способности души, и называет пять качеств рассудительности: 1) умение все делать не спеша, соблюдая порядок; 2) прекрасномыслие; 3) устремленность души; 4) благость, проявляющаяся в стыдливости и скромности; 5) «знание знаний», которое дает человеку возможность отличать знание от невежества. Из этих качеств рассудительности как свойств человеческой души Платон делает вывод о том, что в первую очередь надо чтить именно душу, «тогда голова и все остальное тело будут хорошо себя чувствовать».

5) Благо. Благо добродетели выступает в следующих аспектах: а) оно делает людей хорошими; б) полезно, так как хорошие люди приносят пользу; в) полезными являются здоровье, сила, красота, богатство и пр., но нужно правильно применять эти качества. Причиной блага является «прекрасное». По мнению

⁷⁹ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 596.

⁸⁰ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 76.

⁸¹ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 139.

Платона, «прекрасное выступает как бы в образе отца блага» («Гиппий Большой»).

б) Разум. По мнению Платона, именно разум управляет всем в душе человека и делает ее движение полезным или вредным. Платон считал, что «в человеке все зависит от души, а в самой душе от разума, если только душа хочет быть благою».⁸² Философ утверждает, что «...если добродетель – это нечто, обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным, благодаря разуму или безрассудству»⁸³.

Добродетель является стержнем души и включает в себя рассудительность, мужество, понятливость, памятьливость, щедрость и т.д.

Таким образом, категория «душа», является центральной составляющей для раскрытия содержания концепта духовность в онтологии космизма Платона. Она задает качественность духовности, т.к. обозначает не просто явление, но процесс развития и совершенствования человека. Душа не принадлежит физическому миру, но как целое, как эйдос, является идеирующим единством, порождающим множество качеств человека. Поэтому все составляющие души, все добродетели (справедливость, рассудительность, благочестие, мужество, мудрость) – рассуждает Платон в «Протагоре» – соотносятся как части золота, «отличающиеся одни от других и от целого только величиной и малостью»⁸⁴. Следовательно, можно сделать вывод, что добродетель через свои свойства является проявлением духовности человека.

Неоднократно Платон утверждает, что душа питается знаниями. В частности, в «Протагоре» он пишет: «Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись

⁸² Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 600.

⁸³ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 599.

⁸⁴ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 461.

чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой»⁸⁵. Поэтому, по мнению Платона, человек должен делать не то, что хочет, а то, что может. В связи с этим Платон ставит вопрос о возможности обучения добродетели и приходит к выводу, что обучить добродетели нельзя, так как в чувственно-постигаемом (физическом) мире нет учителей добродетели. Он приводит в пример выдающихся афинян своего времени – Перикла, Фукидида и др., которые, обладая множеством добродетельных качеств, не смогли привить их своим сыновьям. Вывод Платона категоричен – нельзя обучить тому, как стать хорошими людьми, так как не существует учителей добродетели. Устами Сократа Платон поясняет: «Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, чтобы не предпринимал, однако я все ищу»⁸⁶.

В работе «Менон» Платон делает следующий вывод: нет добродетели ни от природы, ни от учения, она достается человеку лишь по Божественному уделу, помимо разума. Философ считает, что «если бы среди государственных людей нашелся такой, который другого умел бы сделать тоже государственным, то он был бы среди нас как подлинный предмет среди теней»⁸⁷. В то же время, по Платону, каждый человек в процессе череды рождений и смертей развивает свои добродетельные качества через «припоминание».

Неоднократно Платон рассуждает о необходимости правильного воспитания, которое все же способствует развитию добродетельных качеств. Но при этом надо помнить его жесткое разделение людей на три сословия: мудрецов, воинов и производителей («Государство», «Законы»). Этим Платон, очевидно, хотел сказать, что добродетельные качества даны каждому в разной степени, и, исходя из наполненности души добродетелью, человек должен принадлежать к высшему или низшему сословию. Критерием добродетели является сократовский

⁸⁵ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 423.

⁸⁶ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 601.

⁸⁷ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 612.

принцип «познай самого себя», из которого следует правило: чтобы судить о добродетели других, надо взглянуть на самого себя.

Таким образом, добродетель является нравственным стержнем души человека и обусловлена его Божественно-космической природой. Не случайно Платон в диалоге «Протагор» приводит миф о происхождении добродетели, в котором говорится о причастности человека к Божественному уделу, вследствие чего Зевс поручает Гермесу ввести среди людей стыд и правду в качестве критерия нравственности. При этом Платон подчеркивает, что добродетель полезна только тогда, когда людьми руководят «истинное мнение или знание», опираясь на которые можно достичь цели.

В работе «Государство», развивая вопрос о справедливости, как неотъемлемом свойстве добродетели, Платон утверждает, что добродетельные люди всегда справедливы и неспособны на недостойные поступки. Поскольку справедливость никому ни в чем не вредит, то она драгоценнее всякого золота. Всякая власть устанавливает законы в свою пользу и объявляет их справедливыми для подвластных. Но законы полезны, прежде всего, властям, в то время как справедливость и справедливое являются благом для всех, т.е. чужим благом по отношению к властвующим. Поскольку качества человека определяются его душой, то правление человека с «низкой душой» неизменно будет плохим, а правление человека с «возвышенной душой» будет хорошим. «Справедливая душа» и «справедливый человек» будут жить хорошо, достойно, счастливо, благоденствовать. «Несправедливый человек» – жалок, несчастлив, живет не достойно. Вывод Платона: «Несправедливость никогда не может быть выгоднее справедливости»⁸⁸.

В рассуждениях Платона о духовной стороне человека можно обнаружить противоречия. 1) С одной стороны, душа вечна и бессмертна; с другой стороны, сотворенная душа должна быть изменчивой, конечной, следовательно, смертной.

⁸⁸ Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к Логике: Сочинения. – М.: ЗАО изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: изд-во Фолио, 1998. – С. 127.

2) Наблюдается смещение логической возможности и действительности: переход в противоположность логически возможен (например, в тезисе о бессмертии души), но Платон не приводит доказательств этой возможности. 3) Доводы Платона носят априорный характер, их нельзя проверить опытом. Но, несмотря на это, Платон утверждает, что нематериальные сверхчувственные идеи составляют сущность чувственного мира, данного в опыте.

При анализе космоцентристских установок в онтологии Платона, следует учитывать, что они сформировались на заре становления философской мысли, в период перехода от «мифа к логосу». Именно этим объясняется опора на мифологию в его антропологии и представлениях о духовности на основе онтологии космизма. Отмечая эту особенность, Н.А. Бердяев писал: «Философия Платона не может быть разгадана вне связи с орфизмом и исканиями избавления от зла и смерти в мистериях»⁸⁹. С его точки зрения, Платон в величайших и совершеннейших своих диалогах в «Федре», в «Пире», в «Федоне» и др. утверждает миф как путь познания, за которым скрыты величайшие реальности, первофеномены духовной жизни⁹⁰. П.А. Флоренский оценивал мистичность древнегреческих философов как «род слепых интуиций, не имеющих в себе своего обоснования»⁹¹.

С.Н. Булгаков называл Платона «философствующим богословом», догматиком, мифологом, для которого излагаемые им мифы представляли различные ценности, богословские истины, к которым сам Платон относился совершенно серьезно и с верою⁹². В.С. Соловьев отмечал, что «для Платона философия была прежде всего жизненной задачей», с которой он не справился, так как сконцентрировался на теоретизировании идеального мира. Он увидел во взглядах Платона «некоторую историческую диалектику (в Гегелевском

⁸⁹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.. – С. 23.

⁹⁰ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 60.

⁹¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – С. 106-107.

⁹² Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 72.

смысле)», и отмечал, что дуализм идеального и материального миров устремлял Платона от земных дел в теоретические умозрения о Вселенной⁹³.

Таким образом, в онтологии Платона, развивающей космоцентрические умонастроения античности, обозначена идея всеединства мироздания на основе принципа трансцендентности. Особенностью онтологии космизма Платона является то, что в ней субъект представлен как субъект-объект. В силу этого, описание Платоном устройства мира (космоса) воспринимается не как итог субъективистских произвольных восприятий, а как реальность, но с учетом феноменологичности познавательного акта. Поэтому в онтологии космизма Платона познание и деятельность присуща всем трансцендентальным субъектам космоса и человеку, которые выступают в качестве мировых субстанций. Субстанция понимается в качестве «субстанциального деятеля», или субъекта в космосе-системе (каковыми являются «Единое-Благо», «Логос-Ум», «Мировая Душа», «душа» человека, «человек», «материя», «духовность»).

На основе реконструкции концептов мира (космоса), человека и духовности в онтологии космизма Платона можно сделать следующие выводы.

1. Онтологическим основанием космизма Платона являются концепты космоса, человека и добродетели, базирующиеся на представлении о трансцендентном первоначале мироздания (Единое-Благо), задающем условия существования мира (космоса) и параметры эволюции материальной природы и человека.

2. Мир (космос) – сложное, системное, многоуровневое, гармоничное образование, сочетающее в себе всеединство умопостигаемого идеального бытия и чувственно-постигаемого материального инобытия, существование которого задано трансцендентной первопричиной – Единым-Благо.

3. Человек – живое существо, состоящее из души и тела, сущность человека определяется качествами его души, выраженными в добродетели.

⁹³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 585, 606.

4. Духовность – это философская категория, отражающая метафизическое устройство космоса и человека через призму холизма (целостности) идеальных и материальных составляющих. Духовность в онтологии космизма Платона раскрывается в следующих аспектах: 1) как принцип космоса; 2) как дар Богов человеку; 3) как процесс формирования и реализации нравственных качеств человека в цикле перевоплощений.

5. Мироззренческая установка Платона о всеединстве, о наличии в космосе трансцендентного первоначала (Единое-Благо), дифференциации космоса на умопостигаемый (Ум-Нус, Мировая Душа, эйдосы) и чувственно-постигаемый мир (материальная природа), представление о человеке как модели космоса (микрокосм–макрокосм) является объективным идеализмом. Поскольку Платон признается основателем объективного идеализма, то его онтологию космизма можно охарактеризовать как *объективно-идеалистический космизм*.

А.Ф. Лосев, отмечает, что объективный идеализм Платона отличается от объективного идеализма Г. Гегеля. У Г. Гегеля бытие рассматривается как одноплановая система категорий «Мирового Духа». Платоновский идеализм формально и структурно признает безусловный онтологический примат идеи над материей. У Платона наивысшую действительность образует трансцендентное «Единое-Благо», которое есть не что иное, как «тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное» (А.Ф. Лосев)⁹⁴.

Трансцендентизм платоновской мироззренчески-методологической традиции в представлениях о космосе, человеке и духовности нашел дальнейшее развитие в онтологии космизма Аристотеля. Поэтому перейдем к следующему этапу нашего исследования.

Онтология метафизического космизма Аристотеля.

⁹⁴ Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона. //Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. –С. 49.

Философия Аристотеля (384–322 гг. до н.э.) служила предметом изучения в различные исторические эпохи. Вместе с тем, мало исследованными остаются вопросы, освещающие онтологию метафизического космизма Аристотеля. Поэтому реконструкция концептов «трансцендентное», «мир (космос)», «человек», «духовность» будет осуществляться через анализ понятий: первосущее, Бог-Ум, благо, душа, человек, добродетель, духовность. Отметим, что термина духовность в онтологии Аристотеля как такового нет. Но его метафизическая философия, рисующая космогоническую картину мира и место человека в ней, содержит идеи, которые можно рассматривать в качестве основы для реконструкции концепта «духовность».

Реконструкция концепта «мира (космоса)» в онтологии метафизического космизма Аристотеля. В онтологии космизма Аристотеля основой мироздания мыслится некое первоначало («первосущее», «Единое»), «сущность которого деятельность»⁹⁵. Оно дифференцируется на противоположности: «первопричину» и «перводвигатель». А.Ф. Лосев охарактеризовал эту мировоззренческую особенность следующим образом: «Сущее... есть... непрерывно и сплошно становящееся одно сущее... Непрерывное становление и сплошность изменения непрерывно и неизменно раслаивает одно сущее, отодвигает границы и... превращает в беспредельное...»⁹⁶.

Первопричину, или «первое вечное небо» Аристотель трактует как «сущее в возможности», так как в нем заложены потенциально все структуры и сущности бытия. «Перводвигатель», или «Бог-Ум» представляет собой «сущее в действительности», так как в нем начинается жизненная реализация того, что существует в первичной потенциальности. Аристотель дает несколько характеристик «Бога-Ума»: 1) он есть движение; 2) умная первоэнергия; 3)

⁹⁵ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 307.

⁹⁶ Лосев А.Ф. Имя. Бытие. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 138.

вечная жизнь; 4) энергия в себе; 5) непрерывная вечность; 6) вечное, наилучшее живое существо; 7) красота и совершенство⁹⁷.

Аристотель стремился угадать в космосе конечные причины бытия через анализ собственных природных, эмпирических заданных фактов. Поэтому в онтологии космизма Аристотеля показан процесс развертывания единства в множественность, что приводит к возникновению материи и материальных форм, посредством которых проявляется и реализуется «Единое» в своей дифференциации диалектических противоположностей. Основные параметры мироздания заданы жизненной энергией «Бога-Ума» («духовная сила»), которая пронизывает все бытие, наполняет материю, ее многочисленные проявления. Аристотель отмечает, что уходящий в определенное материальное оформление, «Бог-Ум» является целью и вечным, неизменным выражением мира. Будучи «живым существом», «Бог-Ум» своей энергией оживляет, одушевляет, одухотворяет и наделяет разумом всю материю, весь космос.

В представлениях о «Боге-Уме» Аристотель делает акцент на причинную зависимость явлений сущего: 1) «Бог-Ум», проявляющийся как действующая причина и энергетическая сила, порождает универсальное взаимодействие явлений сущего; 2) энергии «Бога-Ума» являются причинами, формирующими материальный космос; 3) «Бог-Ум» движет другие начала космоса (стихии) «как предмет любви»; 4) стихии приводят в движение все остальное в мироздании. Исходя из того, что всякому «необходимо занять свое место», философ создает иерархию уровней космоса: 1) из хаоса выделяются и обособляются пять основных стихий (воздух, вода, земля, огонь, эфир); 2) затем из эфира создаются космические тела и пространство; 3) наконец, из остальных четырех элементов формируется Земля. В свою очередь Земля дифференцируется на миры: а) неорганический мир; б) мир растений и живых существ; в) мир различных видов животных; г) мир человека.

⁹⁷ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 310.

Но «Бог-Ум», как перводвигатель космоса, является трансцендентным понятием. Поэтому в онтологии метафизического космизма Аристотеля картины мироздания носят трансцендентный характер. А гносеологически выявленные априорные формы, лежащие в основе этой онтологии, представляют собой символические формы. Тем самым метафизические субъекты космоса в философии Аристотеля, представленные априорно, расцениваются в качестве транссубъективных символических форм.

Реконструкция концепта «человек» в философской антропологии Аристотеля. На основе представлений о трансцендентности мироздания Аристотель развивает учение о человеке. Человек является наивысшим существом материального мира, который соединяет в себе материю и форму. Точкой отсчета для человеческого бытия является «Бог-Ум», выступающий как наивысшая действительность, в которой есть активные и пассивные элементы. Активный элемент – это деятельная мысль, а высшая деятельность «Бога-Ума» – это созерцание. Можно сказать, что «Бог-Ум» – это вечно созерцающее сущее, которое Аристотель трактует и как благо, утверждая, что «начало всех вещей скорее всего благо»⁹⁸.

Согласно космоистским взглядам Аристотеля, «материя» человека – это его тело, «форма» – это его «душа». Как материя, тело есть возможность души. Душа человека не просто трансцендентно-идеальное образование, она является субъектом метафизического космоса. Поэтому онтологическая сущность человека выражается метафизически во взаимосвязи физического тела и трансцендентной души. По мнению Аристотеля, душа человека обладает «высшими» и «низшими» функциями. Из низших функций души (питание, размножение) как из возможности возникает высший элемент души – ум. Исходя из наличия в человеке Божественного ума, Аристотель утверждает, что «человек есть самое разумное из всех живых существ»⁹⁹. Поэтому, главное отличие человека от

⁹⁸ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 315.

⁹⁹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 415.

животного – способность к интеллектуальной жизни, неотъемлемой составляющей которой является следование определенным нравственным правилам и нормам. В силу этого человек способен воспринимать нравственные ценности: добро, справедливость, красоту, мужество, добродетель и т.д. Следовательно, «разумная душа» составляет духовную, метафизическую сущность человека.

В своей антропологии Аристотель продолжает развивать древнегреческий канон соотношения микрокосма (человека) и макрокосма («Бога-Ума»). Он рассматривает человека с двойственных позиций: 1) как духовное, разумное (мыслящее) существо; 2) как политическое существо. Абсолютизируя разумное начало в мироздании и человеке, философ закладывает рационалистические представления о нравственности и морали, как продукте сознательной, разумной деятельности человека. Деятельность человека Аристотель представляет как актуальное бытие, как переход возможностей в действительность, где мораль и нравственность становятся оптимальными формами существования разума. Чтобы стать политическим, то есть полисным существом, человек должен реализовать себя как духовное, разумное существо. То есть практическая жизнь в полисе становится объективированным «духовным разумом». Тем самым в онтологии космизма Аристотеля человек раскрывается как духовно-общественное существо через триединство духовного, интеллектуального и политического аспектов.

Раскрывая природу человека с позиций метафизической натурфилософии, Аристотель подчеркивает сопричастность существования человека и трансцендентного космоса. Человек и космос образуют единую органическую гомогенную систему, в которой все взаимосвязано, иерархично упорядоченно, функционально и духовно.

Понимание души в онтологии метафизического космизма Аристотеля. Важное место в антропологии Аристотеля занимают представления о душе. В работе «О душе» философ исследует природу, сущность и проявления души. По

его мнению, представления о душе способствует познанию высшей истины, так как «душа есть как бы начало живых существ»¹⁰⁰. Приступая к исследованию сущности души, Аристотель анализирует и подвергает критике предшествовавшие учения о душе. Он отбрасывает ложные, с его точки зрения, представления о душе, а именно, что: 1) душа есть нечто движущееся, способное приводить в движение себя и окружающие предметы (пифагорейцы, Демокрит, Анаксагор, Эмпедокл, Фалес, Гераклит и др.); 2) душа есть некая гармония (Эмпедокл и др.); 3) душа есть тело, состоящее из тончайших частиц, поэтому она наименее телесна; 4) душа состоит из элементов. Аристотель доказывает, что душа не может быть ничем из выше перечисленного, ни количеством или качеством.

Душа, по мнению Аристотеля, есть проявление единого сущего, или «Бога-Ума». Природа души нематериальна, она – энергийна. Но энергийность исходит из «Бога-Ума». Находясь в материальном теле, душа составляет с ним единое целое, вне тела она ничего не испытывает. С точки зрения Аристотеля, душа есть «сущее в действительности», а тело есть «сущее в возможности»¹⁰¹. По отношению к телу душа выступает как *logos*, то есть форма, или образ (эйдос). Философ утверждает, что «душа есть суть бытия и форма (*logos*)...такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя»¹⁰². Как форма, или *logos*, душа является энтелехией тела. Поясняя это, Аристотель пишет: «Материя есть возможность, форма – энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело».¹⁰³

¹⁰⁰ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 371.

¹⁰¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 396.

¹⁰² Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 395.

¹⁰³ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 398-399.

Термин «энтелехия» (от греч. *entelecheia*) означает завершение, осуществленность¹⁰⁴. Аристотель энтелехией называл форму, которая осуществляется в веществе, то есть такое активное начало, которое превращает сначала возможность в действительность, и приводит последнюю к завершению. Рассуждая о душе, Аристотель сближает термины энергия и энтелехия, как обозначающие действительность, но при этом указывает, что первый из них первоначально подразумевает некоторое движение, а второй обозначает фактическую данность или осуществленность чего-то. Исходя из подобных представлений Аристотеля, можно сделать вывод об энергийном характере души.

Мыслитель утверждает, что «хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле»¹⁰⁵. Поэтому душа, являясь энтелехией тела, осуществляет формирование, изменение и деятельность его. Согласно Аристотелю, душа также является причиной, сущностью и целью жизни каждого предмета. «Ведь все естественные тела суть орудия души – как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко, как то, ради чего, и как то, для чего», – пишет Аристотель¹⁰⁶. Таким образом, жизненные аспекты души проявляются в том, что она выступает одновременно как «причина жизни» и «цель жизни».

Каждое живое существо причастно «Богу-Уму» по мере своей возможности, поэтому благодаря бессмертной душе оно продолжает существовать в цикле жизней как подобное, оставаясь единым по виду. Эту точку зрения Аристотель постоянно утверждает, подчеркивая, что душа есть причина и начало живого тела. Душа как причина выступает у Аристотеля в четырех смыслах: 1) как причина источника движения; 2) как причина цели движения; 3) как причина сущности одушевленных тел; 4) как субстрат материи и формы.

¹⁰⁴ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 540.

¹⁰⁵ Аристотель. О душе / Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 395.

¹⁰⁶ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 402.

В зависимости от того, в каком теле находится душа, она отличается следующими способностями: питанием, ощущениями, движением, размножением и мышлением. Исходя из такой дифференциации, Аристотель исследует душу растений, животных, человека. С его точки зрения, «растительная душа» – это первая и самая общая способность души, выраженная в необходимости питания. «Животная душа» обладает свойствами ощущения и воспроизводства себе подобных. «Человеческая душа» состоит из низшей – «первой души» («растительной» и «животной») и высшей – «мыслящей души». Главная задача «первой души» – питание и размножение, которые Аристотель трактует как «пространственное движение». «Мыслящая душа» – это та часть души, в которой расположен ум, обладающий воображением, мышлением, способностью различения и ощущения. Умом Аристотель называет «то, чем душа размышляет и судит о чем-то»¹⁰⁷. С его точки зрения, «мыслящая душа» есть местонахождение форм, находящихся в возможности, в ней ощущения заменяются представлениями.

Поскольку мироздание состоит из противоположностей, составляющих единое целое, то именно душа проводит между ними и отдает предпочтение чему-то (например, добру или злу, красоте или безобразию, истине или лжи и т.д.). Поэтому «мыслящее мыслит» формы в образах (*phantasmata*), посредством которых проясняется к чему надо стремиться.

Таким образом, душа рассматривается Аристотелем как органическая составляющая космоса-системы, ее структурная, функциональная и жизненная единица. Пронизывая весь космос вертикально (от «Бога-Ума» до материальных форм) и горизонтально в плане материи (от растений до человека), душа, как энергичная сущность мироздания одушевляет и одухотворяет все многочисленные материальные образования. Душа задает свойства духовности космоса, так как является не только причиной жизни, но и ее целью, смыслом совершенствования в круговороте мироздания. Душа по представлениям

¹⁰⁷ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 433.

Аристотеля становится основой и залогом познания для человека, его интеллектуального и духовного развития.

Из представлений о душе Аристотель выводит понятие нравственности, которое пытается раскрыть с гносеологических позиций. Исходя из принципа целесообразности, сочетающего в себе противоположные стороны явлений, он считает, что существующие в действительности истинное или ложное, благо или зло являются явлениями одного рода. Разница лишь в том, что истинное и ложное берутся безотносительно, благо и зло по отношению к чему-нибудь. Тем самым Аристотель как бы отождествляет разум и нравственность. Как разум определяет знание по критерию истины и лжи, так и нравственность определяет поведение человека по критерию добра и зла. Поскольку источником души является у Аристотеля «Бог-Ум», постольку разум определяется им в качестве нормозадающей инстанции для нравственного поведения человека.

Такой подход позволяет некоторым исследователям трактовать этические размышления Аристотеля как гносеологические. В частности, А.А. Гусейнов, анализируя эти аристотелевские установки, подчеркивает: «Этика становится продолжением гносеологии, мораль – продолжением необходимости. То, что свойственно познанию, прежде всего такие его характеристики, как полярность истины и заблуждения, их подвижность, переход друг в друга, переносятся на мораль. Моральные представления, по крайней мере в той степени, в какой они опосредованы философской этикой, строятся по модели гносеологии. Именно в рамках такого подхода сложился образ морали, основанный на противопоставлении добра злу, и вменяющий в долг бескомпромиссную борьбу за его торжество»¹⁰⁸.

Рационалистическая традиция в отношении этических норм, заложенная Аристотелем, нашла свое развитие в последующих веках и достигла своего апогея в настоящее время, когда, по мнению А.А. Гусейнова, «моральная критика

¹⁰⁸ Гусейнов А.А. Мораль и разум. / Разум и экзистенция://Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 257.

цивилизации сменяется цивилизационной критикой морали»¹⁰⁹. А.А. Гусейнов, как и многие современные исследователи, отождествляет нравственность и мораль. Но при более углубленном рассмотрении этих понятий, можно найти некоторые отличия. В частности, нравственность контролируется внутренним, духовным качеством человека – совестью, в то время как мораль представляет собой этические представления и нормы, заданные обществом на конкретном историческом этапе развития. Нравственность универсальна, мораль может иметь не только историческую, но национальную, религиозную и др. окраску.

На основании представлений об «умной душе», Аристотель размышляет о познании, как особом виде движения. Он говорит о двух видах познания: 1) рациональном – осуществляющемся благодаря знанию (созерцанию), 2) эмпирическом, трактующемся как «познание душой» (чувственное познание). Первый вид познания Аристотель называет «знание в возможности», второй вид – «знание в действии». Он поясняет: «Знание в действии тождественно своему предмету, знание же в возможности у отдельного человека – но не знание вообще – по времени раньше. Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности. Очевидно, что ощущаемое превращает способность ощущения из сущей в возможности в деятельную: ведь последняя не испытывает воздействия и не изменяется»¹¹⁰.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии метафизического космизма Аристотеля. Из представлений Аристотеля о душе можно вывести понятие духовность. Поскольку душа есть «некий смысл и форма», то есть сущность в возможности, как проявление в бытии энергии «Бога-Ума», постольку духовность должна быть свойством высшей нетленной части человеческой души – ума. Сущность Аристотель понимает в трех значениях: как форму, как материю, как то и другое вместе, где материя выступает как

¹⁰⁹ Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция://Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 245.

¹¹⁰ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 437.

возможность, а форма как энтелехия. Можно предположить, что духовность – это проявление души как формы, или энтелехии, в материи, то есть третий член триады, обозначаемый Аристотелем «как то и другое вместе».

Из утверждений Аристотеля о том, что «душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким (одушевленным существом)»¹¹¹, можно трактовать духовность как смысл, задаваемый «Божественной» частью души (умом) человеку, для соучастия в «вечном и Божественном» деянии, заданном «Богом-Умом». Но поскольку главная деятельность «Бога-Ума» – наслаждение созерцанием, следовательно, главное назначение человека тоже заключается в созерцании, или созерцательном познании. Исходя из таких посылок, можно заключить, что в онтологии метафизического космизма Аристотеля духовность, задаваемая разумом, становится рациональным понятием, в силу чего созерцательное познание, то есть философию, можно трактовать в качестве высшей духовной деятельности.

Духовность в онтологии метафизического космизма Аристотеля можно рассматривать как некое трансцендентное образование в природе-космосе. Поскольку душа в онтологии космизма Аристотеля носит энергийный характер, постольку духовность как деятельность души, можно рассматривать как проявление «энергии души» в материи. Но так как душа у Аристотеля называется энтелехией или «одушевленным существом», то духовность можно трактовать как проявление энтелехии, энтелехийную энергию, дающую возможность развиваться и совершенствоваться материальным существам и, прежде всего, человеку. Если в растительных и животных организмах процесс развития проходит бессознательно, то в человеке энтелехийная энергия проявляется в качестве высшего образования – разума, тем самым обеспечивается сознательное духовное совершенствование человека.

Таким образом, можно выделить следующие аспекты духовности в онтологии космизма Аристотеля: 1) идеалистический (духовность – это

¹¹¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 398.

деятельность души); 2) рациональный (духовность – это интеллектуальная деятельность человека).

Подойдем к проблеме духовности с позиций эйдетики. Духовность можно рассматривать как логос эйдоса «душа». В этом аспекте духовность может пониматься: 1) как задание «мыслящей души» человеку жить жизнью, предназначенной ему «Богом-Умом»; 2) как закон мироздания, который обязателен для выполнения; 3) как метод познания посредством интеллектуального созерцания; 4) как цель и смысл всей жизни человека, помогающие ему осознать себя «Божественным микрокосмом»; 5) как процесс самосовершенствования человека через познание, реализацию этических норм и служение благу полиса. То есть духовность – это свойство и принцип «мыслящей души» человека, фактор, задающий цель и смысл человеческого существования.

Таким образом, в онтологии метафизического космизма Аристотеля имеются следующие представления о душе и духовности: 1) душа есть энтелехия некоторого тела, то есть logos сущего в возможности; 2) с одной стороны душа не может существовать без тела, с другой стороны, энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, то есть в свойственной ей материи; 3) душа как причина сущности одушевленных тел является источником бытия каждой вещи; 4) поскольку у живых существ быть значит жить, постольку душа есть основа жизни; 5) душа как причина в значении цели сама выступает целью для живых существ; 6) все живые тела (растений, животных, человека) являются орудиями души и существуют ради «души»; 7) «Бог-Ум», как перводвигатель пространственного движения, тоже есть мировая космическая душа, а его духовная деятельность – это logos сущего в действительности; 8) материальное тело человека является принципом энтелехии, то есть инструментом трансформации энергии души в энергию своей противоположности – «логоса-духовности»; 9) духовность, являясь логосом эйдоса «душа», выступает как трансцендентный, космологический и антропный принцип, задающий тождество микрокосма и Макрокосма; 10) духовность как порождение «мыслящей души»

становится рационалистическим понятием, а духовная деятельность – философским познанием. Инструментом реализации духовности, помимо созерцательного познания, являются этические нормы. В связи с этим необходимо рассмотреть этику Аристотеля и ее центральную категорию – добродетель.

Этика в онтологии метафизического космизма Аристотеля. С именем Аристотеля связывают три сочинения по этике: «Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика». В настоящее время подлинно аристотелевской признается только «Никомахова этика», хотя «Большая этика» входит в собрание его сочинений и представляет собой конспект первых двух этик.

Вопросы этики Аристотель считал составной частью политики, и в связи с этим писал: «В самом деле, совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достойным. Быть достойным человеком – значит обладать добродетелями. И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава»¹¹². Поскольку политика отражает заботу о благе государства, общества и человека, то этика в своей основе должна содержать идею конкретного блага, которое отождествляется с добродетелями. Таким образом, этика по Аристотелю – это наука о благе, или добродетелях, или учение о нравственности и морали, о привитии человеку деятельно-волевых душевных качеств, правил и норм практической жизни.

Аристотель проводит разграничение между нравственным образом поведения и наукой об этом поведении. Поэтому целью этики, как практической науки, является не столько теоретические знания, сколько овладение ими и применение в жизнедеятельности. Ведь недостаточно знать, что такое добродетель, надо стать добродетельным человеком в жизни, а для этого необходимо выработать этически-социальный идеал и применять его на практике. Следуя этическому идеалу, человек в своих поступках должен руководствоваться:

¹¹² Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. – С. 296.

1) свободным выбором; 2) правилами человеческого поведения; 3) нравственными и правовыми нормами; 4) моралью полиса; 5) достижением общего блага. По мнению Аристотеля, стремление к этическому идеалу приведет к «духовно-нравственному» совершенствованию человека, осознанию им цели и смысла жизни, реализации себя как личности. Аристотель утверждает, что этический идеал, как вся этика в целом, должен основываться на идее блага, или добродетели.

Идея блага и добродетели. Аристотель критикует платоновское учение об идеях, и, в частности, в «Метафизике» пишет: «Благом называют разные категории (качества, количества, отношения и др.), и поэтому не может быть общей идеи блага, к тому же категория бытия (сущности) первичнее остальных категорий. Нет науки о благе, как таковой, но имеются самые различные науки, занятые изучением действия блага в той или иной сфере жизни»¹¹³. Если у Платона «Единое-Благо» является основой мира и порождает эйдосы блага, реализующиеся в материальном мире (добродетель, мужество, красота и т.д.), то у Аристотеля идеальное не существует вне материального, за исключением области чистого мышления и «Бога-Ума». В силу этого он утверждает, что не существует блага как самого по себе. Если у Платона добродетель первична по отношению к «Богам», так как исходит из «Единого-Блага» (Боги» благочестивы, потому что руководствуются добродетелью), то у Аристотеля человек, а не «Бог-Ум», ответственен за добродетель и благополучную жизнь. Но как и Платон, Аристотель видит высшее благо не в материальных или чувственных удовольствиях, а в духовных достижениях человека, выражающихся в удовлетворении от чувства исполненного долга, осознании и исполнении своего назначения, которое заключается в познании, философствовании, самосовершенствовании, служении полису. Вслед за Платоном, трактующим нравственность с трансцендентных позиций, Аристотель признает абсолютное

¹¹³ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – С. 166.

нравственное начало, как имманентное жизни, существующее посредством относительных добродетелей.

Нравственность Аристотель раскрывает с позиций представлений о благе. Он различает благо в нескольких смыслах: 1) Божественное, ценимое, то есть почитаемое как первопринцип (душа, ум); 2) хвалимое (обладание тем, что заслуживает похвалу); 3) благо возможности (власть, богатство, сила, красота); 4) благо, которое сохраняет или создает другое благо (гимнастика, сохраняющая здоровье, и т. п.)¹¹⁴. Наряду с этим он говорит и о другом разделении блага: «Благо может находиться в душе – таковы добродетели, или в теле – таковы здоровье, красота, или вне того, и другого – таковы богатство, власть, почет и им подобное. Самое высшее благо – то, которое в душе. Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение»¹¹⁵.

Можно выделить факторы, помогающие человеку стать совершенным, то есть добродетельным: 1) природные задатки человека; 2) правильное воспитание человека; 3) правильный процесс обучения; 4) избавление от вредных привычек; 5) моральная устойчивость; 6) принципиальность; 7) эмоционально-волевая убежденность; 8) свободная воля; 9) целеполагание поступков на добро; 10) общественный нравственный идеал; 11) общественная деятельность; 12) философское познание.

Таким образом, добродетель Аристотель отождествляет с сознательностью, что означает главенство разума в управлении душевными силами человека. С позиций «сознательной добродетели» целесообразной становится деятельность человека, направленная на благо полиса, поэтому представления о добродетели позволяют выработать моральные нормы общежития. По замечанию А.А. Гусейнова, у Аристотеля «развернутый, объективированный, воплощенный разум, задает норму индивидуальному этосу», согласно которой свободная воля

¹¹⁴ Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. – С. 300-301.

¹¹⁵ Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. – С. 302.

человека является модификацией, как формой «обоснования не обосновываемого статуса морали»¹¹⁶.

Исходя из того, что добродетель – это склад души, а не качества разума, хотя и сопряжены с ним, Аристотель различает дианоэтические (мыслительные или интеллектуальные) добродетели, связанные с деятельностью разума, и этические (нравственные), представляющие собой добродетели душевного склада. Эти добродетели не даны от природы. В человеке, как микрокосме, заложены возможности приобрести их. К дианоэтическим добродетелям относятся разумность или мудрость (*sophia*), рассудительность или практическая мудрость (*phronesis*), приобретенные путем обучения. К этическим добродетелям относятся мужество, умеренность, щедрость, правдивость и т.п., они вырабатываются воспитанием и переходят в привычки. Теоретический разум (*sophia*) определяет общую ориентацию нравственной деятельности и поведения человека, рассудительность (*phronesis*) вносит меру и позволяет избежать крайностей. Оба вида добродетели составляют диалектическое единство, существуя друг через друга: «Подобно тому, как у производящей мнения части души (*to doxastikon*) есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая – в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности»¹¹⁷. Из сказанного следует, что добродетель у Аристотеля является приобретенным качеством души, выработанным в процессе воспитания. «Золотую середину» в области нравственного поведения, чувствах, желаниях помогает найти, по Аристотелю, практическая мудрость, рассудительность, личный пример и наставления добродетельного человека.

Сравнивая представления о добродетели и духовности, можно сказать, что Аристотель придает добродетели вторичный, служебный характер по отношению

¹¹⁶ Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 254.

¹¹⁷ Аристотель. Никомахова Этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. – С. 189.

к духовности. Если духовность является фундаментальным принципом человека, обусловленным свойствами человека-микрокосма как модели макрокосма и выступает, по сути дела в качестве трансцендентно–космологического и антропного принципа, то добродетельные качества вырабатываются в процессе воспитания и общественной деятельности человека, то есть носят прикладной характер. Такой подход исключает постановку вопроса об обязательных моральных законах, общезначимых критериях различения добра и зла, так как мера добродетельного поведения всегда конкретна и индивидуализирована. Поэтому Аристотель старается описать и объяснить те или иные добродетели, а не предписать их, сторонится абстрактной односторонности суждений. «Аристотель создал этику, которая совершенно игнорирует притязания морали на абсолютность, автономность и святость. В этом смысле он предельно рационализировал мораль. Он видел в ней некое измерение человека, которое тот сам задает себе в соответствии со своей природой и условиями жизни и которое вполне может быть ему подконтрольно. Мораль поддается рационально научному осмыслению, ничем в этом плане принципиально не отличаясь от других форм деятельности» (А.А. Гусейнов)¹¹⁸.

Таким образом, этические добродетели у Аристотеля являются наработанным в процессе жизнедеятельности совершенством души. Важно, чтобы деятельность души была разумна, знала меру, то есть придерживалась середины. Нравственным идеалом Аристотеля выступает добродетельный человек, избегающий крайностей в своих поступках и деятельности. Критерием нравственности является благо человека, семьи, полиса, которого можно достичь активной жизненной позицией. Поэтому у Аристотеля жизнь есть деятельность, а деятельность есть жизнь. А поскольку жизнь человека зависит от деятельности души, то добродетельная жизнь – это направленная к благу деятельность души. По мнению философа, высшей жизнью и высшим благом является жизнь,

¹¹⁸ Гусейнов А.А. Мораль и разум //Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 254-255.

посвященная философии. Благодаря философии человек поднимается над самим собой и над миром, обретает блаженное состояние, которое можно назвать духовным, Божественным. Аристотель уверен, что именно духовная жизнь ведет к бессмертию, а ценность философской деятельности превосходит все остальное.

В заключении можно сделать следующие выводы.

1. Принцип трансцендентности является основополагающим в онтологии космизма Аристотеля. Это выражается в том, что существование мира (космоса), рассматриваемого как единое, упорядоченное и гармоничное целое, детерминировано деятельностью трансцендентного первоначала (Единое-Сущее). Дифференциация первоначала на первопричину (сущее в возможности) и перводвигатель (сущее в действительности) задает онтологические параметры эволюции космоса. Перводвигатель мироздания (Бог-Ум) понимается как свободное от материи чистое мышление, в сфере которого совпадают субъект и объект, мысль и предмет мысли. Любой предмет в мироздании имеет причину, цель, предназначение и движение к благу. Все живые существа стремятся реализовать свою собственную онтологическую природу и свое аксиологическое предназначение, что ведет к максимальному совершенству и благу.

2. Человек является высшим существом в материально-природном мире, соединяющем в себе материю (тело) и форму (душу). Деятельность разума является высшей формой жизни и практики, высшей ценностью, дающей человеку счастье и блаженство. Высшим идеалом человека является духовная, божественная жизнь, высшей формой человеческой деятельности – философия, высшей целью человека провозглашается его самореализация через развитие в себе добродетельных качеств.

3. Духовность в онтологии космизма Аристотеля, можно трактовать как трансцендентно-космологический и антропный принцип, как цель и смысл универсальной эволюции, как основу разумной деятельности человека, направленной на философское познание и самосовершенствование. Инструментом развития духовности человека является этика.

4. Философия Аристотеля относится к спекулятивной метафизике, в которой присутствует идея выделения в мироздании и человеке сверхопытных (трансцендентных) начал, поэтому его онтология космизма и представления о духовности имеют трансцендентный характер. Поскольку Аристотель является основателем метафизики, то его онтологию охарактеризуем как *метафизический космизм*.

Венцом платоновско-аристотелевских представлений о взаимосвязи природы-космоса, человека и духовности является онтология космизма Плотина. Перейдем к ее исследованию.

Онтология метафизического космизма Плотина.

В философском творчестве Плотина (205-270 гг.) обнаруживается синтез мистицизма, философии, диалектики и теософии античности, представленного в трудах Платона, Аристотеля и стоиков. Плотин является предвестником «метафизики всеединства», развитой В.С. Соловьевым. Всеединство Плотин выводил из диалектического развития «Божественного единства» (как основания бытия) через его дифференциацию в множественность и восхождение к исходному единству. В своем труде «Энеады» Плотин пытался проанализировать эволюционный ход развития мироздания и указать путь, ведущий к всеединству. Философское творчество Плотина не рассматривалось ранее с позиций космизма и представлений о духовности.

Реконструкция концепта «мира (космоса)» в онтологии метафизического космизма Плотина. В онтологии метафизического космизма Плотина, как и во всей античной философии, отсутствует идея творения. Космос, состоящий из «Первоединого», умопостигаемого и чувственно-постигаемого миров со всеми их иерархическими градациями существует вечно. Иерархичность космоса, по Плотину, выглядит следующим образом: «Единое» → «Благо» → «Ум» → «Мировая Душа» → «Природа» → «Человек» → «Материя». Эволюционная жизнь Космоса раскрывается через единство и борьбу диалектических противоположностей: «Единого» и сущего, сущего и сущности,

умопостигаемого и чувственно-постигаемого мира, бытия и инобытия, «Единого» и «Материи». Оценивая такой способ философствования, А.Ф. Лосев отмечал, что только диалектика способна охватить живую действительность в целом, так как она есть «точнейшее знание в понятиях»¹¹⁹.

Напомним, что фундаментальными понятиями античной диалектики являются «эйдос» и «логос». Согласно А.Ф. Лосеву, эйдос – это «цельный смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура», логос же есть «метод смыслового оформления вещи»¹²⁰. Сам Плотин называл диалектику наукой, или дисциплиной, «которая позволяет дать истинное определение каждой вещи... и судит обо всем при помощи истинных суждений».¹²¹ Поэтому «неоплатоническая диалектика есть умосозерцание как созерцание реальности. Основной посылкой неоплатонизма является реализм, который распространяется и на ноуменальную сферу, суть которого заключается в том, что человек воспринимает вещи не только чувствами, но и умом» (Н.Н. Карпицкий).¹²²

Опираясь на выше изложенные мировоззренческие подходы и особенности античной диалектики, рассмотрим подробно составляющие космоса в онтологии Плотина.

1. «Единое» – простое, безусловное, самостоятельное начало, первоисточник сущего, предикат всего существующего в мироздании. «Единое» не является бытием, оно – сверхбытие, «Первоначало», порождающее все сущее. При этом по мысли Плотина, само «Единое» остается единым, как Солнце, порождающее свет, который зависит от него, обращен к нему, но сияет отдельно от него. «Единое» не является деятельностью, не имеет внешней по отношению к

¹¹⁹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 76.

¹²⁰ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 69.

¹²¹ Плотин. Энеады. 1.3.(4) Диалектика: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹²² Карпицкий Н.Н. Диалектика человеческого бытия (диссертация). Введение: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://hpsy.ru/public/x2366.htm>

себе цели, не есть мысль и не нуждается в мышлении, как процессе познания. Оно само задает цель, смысл и целостность существования всему мирозданию.

В онтологии космизма Плотина «Единое» проявляется не только как первоначало, но и как «Благо», что дает основание исследователям отождествлять «Единое» и «Благо». Плотин дает повод к этому отождествлению: в его размышлениях порой трудно разграничить по смыслу и назначению «Единое», «Первоединое», «Первоначало» и «Благо». Вместе с тем можно обнаружить определенное конкретизацию содержания «Блага», как самостоятельного понятия, раскрывающего представление о «Едином».

2. «Благо» – первая дифференциация «Единого», выступает в качестве одной из центральных онтологических категорий, характеризующих устройство космоса. Если у Платона «Благо» и «Единое» – одно и то же, то у Плотина – это разные онтологические понятия, хотя и близкие по значению. Это можно увидеть в рассуждениях Плотина о «Душе». В частности он пишет что «Душа» «не часть Единого, но часть отображения Единого и Блага»¹²³. Из рассуждений Плотина о «Благе» следует, что оно, во-первых, есть проявление «Единого»; во-вторых, отражает его сущность; в-третьих, задает духовно-качественную основу Космоса (все бытийное содержит в себе благо); в-четвертых, определяет направление духовного развития (устремления, усилия и деятельность всего живого направлено к «Благу»). Получается, что «Благо» – энергийная сущность «Единого», его онтологический инструмент. Плотин пишет: «Благо – это то, от чего зависит все сущее, в чем нуждается и к чему стремится, как своему началу и основанию, в то же время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе, оно есть мера и предел всего, оно произвело из себя и Ум, и бытие, и Душу, и жизнь, и мышление»¹²⁴. По Плотину, именно «Благо» наделяет все существа «двойным благом» – жизнью и умом. Оно же,

¹²³ Плотин. Энеады. 1.7.(2). О первом Благе и о других благах: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA>. URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹²⁴ Плотин. Энеады. 1.8. (2). О природе и источнике зла: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA>. URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

являясь «наивысшей и первой красотой», одаривает этим качеством любящие души¹²⁵. В другом месте Плотин пишет, что «Благо», стоящее превыше красоты, – источник и первоначало всего, что прекрасно»¹²⁶. Можно предположить, что «Благо» – это творящая энергия «Единого». То есть «Единое» можно расценивать как потенциальную силу Космоса, а «Благо» как актуальную силу Космоса.

3. «Ум» («Нус») – третий структурный компонент Космоса, определяется Плотинем как «первая энергия Блага и первая его сущность»¹²⁷. В отличие от неподвижного «Блага», «Ум–Нус» «истекает» из «Блага», «действует» и как бы «живет» вокруг него. Плотин отмечает, что, во-первых, «Ум объемлет и содержит в себе все бессмертные сущности: всяческий разум, всяческое божество и всяческую душу, и все в нем вечно и неизменно»¹²⁸; во-вторых, сам «Ум» совершенен и вечен, «однако, будучи слит со всем, он остается самим собой, и содержит все, не содержа. Поэтому «Ум» является самодовлеющим началом, содержит в себе множество, предполагает двойственность мыслимого и мышления, предмета и интеллектуальной деятельности.

Являясь миром идей, «Ум» содержит в себе как сами идеи, так и «вещество», то есть идеальные типы. Но «вещество Ума» не тождественно «Материи» чувственного мира. «Вещество Ума» есть форма, заданная вечностью. «Вечное вещество Ума» отличается от не вечной, поэтому «мертвой» (то есть не способной к созданию жизненных форм) «Материи». Именно «вещество Ума» составляет идеальный мир – мыслимое бытие, или бытие сущего. Наконец, «Ум» содержит в себе мышление. Таким образом, три момента «Ума»: вещество, мир идей и мышление являют собой множественность и «инаковость» по отношению к «Единому». Плотин отмечает, что «Ум», являясь «чистой мыслью», может

¹²⁵ Плотин. Энеады. 1.6. (7). О прекрасном: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹²⁶ Плотин. Энеады. 1.6. (6). О прекрасном: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹²⁷ Плотин. Энеады. 1.8. (2). О природе и источнике зла: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹²⁸ Плотин. Энеады. 5.1.(4). О трех первоначальных субстанциях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

созерцать только «Единое». В нем пребывают все виды и все формы, не отделенные друг от друга пространством, составляя умопостигаемое бытие, а так же все категории бытия: движение, мышление, покой, количество, качество. По Плотину, «Ум» – это сила, составляющая основу идей, а сами идеи выступают как энергия, заключающая в себе возможность и действительность. Если у Платона идеи являются первообразами вещей чувственного мира, то у Плотина «Ум» и идеи, соотносящиеся между собой как целое и часть, то есть род и вид, выступают в качестве действующей причины по отношению ко всему остальному.

«Единое», «Благо», «Ум» – являются трансцендентными образованиями в онтологии космизма Плотина. Эти структурные компоненты задают цель и смысл космического развития. В качестве смысла они служат образцом для всего сущего, в качестве цели они задают вектор движения бытию. Четвертое место в мироздании отводится «Мировой Душе»¹²⁹.

4. «Мировая Душа» – это деятельная структура мироздания, соединяющая форму с «веществом Ума», оживляющая все сущее. По мнению Плотина, «Мировая Душа» находится вокруг «Ума», как бы обтекая его, «всматриваясь» в «Ум», «прозревая» в его глубинах «Благо». Если «Ум» является обращением на самого себя, неподвижен, то «Мировая Душа» обращена во вне, подвижна. Плотин пишет: «Совершенная и разумная Душа всегда чиста, ... всецело остается в пределах положенных Умом»¹³⁰. «Мировая Душа» деятельна по отношению к «иному» бытию (материально-природному миру), которое получает от нее форму, наполненную идеальным содержанием. Плотин подчеркивает, что в своей деятельности «Мировая Душа» является независимым источником движения, «руководит» мирозданием по плану, содержащемуся в «Принципе Ума», и играет в «Целом» (Космосе), роль принципа, который в любой живой вещи создает члены организма и гармонично соединяет их воедино. Деятельность «Мировой

¹²⁹ Плотин. Энеады. 5.1.(10). О трех первоначальных субстанциях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³⁰ Плотин. Энеады. 1.8. (3). О природе и источнике зла: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

Души», находящейся на грани «Божественного Единого» и естественного множественного, двойственна: с одной стороны, она обращена к высшему началу, созерцает его и действует по его закону; с другой стороны, она частично погружена в порядок мировой жизни.

В рассуждениях Плотина относительно «Мировой Души» прослеживаются противоречия. С одной стороны, являясь бессознательным началом, она дает образец «Материи». Оставаясь вечной неделимой субстанцией, «Мировая Душа» становится делимой по отношению к телу, хотя и находится вся целиком как во всем теле, так и в каждом органе. С другой стороны, «Мировая Душа», реализуя творящий «Принцип Ума», «знает» результаты всего, что произошло по ее инициативе. Она «принимает или заранее планирует данные условия и добивается требуемого результата и присоединяет его к общей цепи»¹³¹. Реализуя «Принципы Ума», Душа сама должна быть разумной. Получается, что «Мировая Душа» одновременно и бессознательное начало, и разумный принцип мироздания.

Трансцендентные «Ум» и «Мировая Душа» являют собой умопостигаемое бытие, или Божественный мир, который наполнен невидимыми «Богам», «гениями», «ангелами»¹³². Плотин утверждает, что именно «Мировая Душа» произвела все живые существа (Божественные звезды, солнце, животных, птиц, рыб); вдохнула в них жизнь; установила красоту форм и порядок; сообщила движение. Громадная Вселенная благодаря «Душе» остается единой, Божественной, в силу чего Божествами являются все ее составляющие, и даже люди представляют собой «нечто божественное»¹³³. Таким образом, космос у Плотина представляет собой сферу, в центре которого находится «Единое», эманлирующее как «Первоначало» в «Благо», вокруг «Блага» находится «Ум», а «Ум» эманлирует в «Мировую Душу». Эманация, или истечение из «Единого» в

¹³¹ Плотин. Энеады. 2.3. (16). Что делают звезды: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³² Плотин. Энеады. 1.6. (7). О прекрасном: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³³ Плотин. Энеады. 5.1.(2). О трех первоначальных субстанциях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

низшее образование, становится структурной связью мироздания. Логично предположить, что эманации «Единого», «Блага», «Ума» и «Мировой Души», представляют собой разновидности космической энергии, свойства которой определяются излучающим источником. Переходя от одного высшего субъекта мироздания к другому, стоящему на более низкой иерархической ступени, эта энергия «уплотняется», приобретает вид и форму, становится в космическом бытии стихиями земли, воды, огня, воздуха, эфира, идеями, сущностями, существами и пр.

«Единое», «Благо», «Ум», «Мировая Душа» в онтологии космизма Плотина представляют собой интуитивистскую эйдетику, или трансцендентизм. По замечанию В.Н. Сагатовского, «здесь мы подошли к этапу, который с наибольшим трудом проходим для нашего экстравертивного менталитета, ибо для него существует лишь то, что может быть названо»¹³⁴.

5) «Природа». Природный, или чувственно-постигаемый мир, является протяженным в пространстве, длящимся во времени, неистинным, то есть инобытием. Вслед за Платоном, Плотин утверждает, что этому миру доступна только тень, или призрак Истины бытия.

Чувственно-постигаемый мир обтекает мир умопостигаемый, представляя собой внешнюю концентрическую сферу космоса. Ближе всех к сферическому умопостигаемому миру находятся звезды и планеты. Они состоят из эфира (особой стихии) и находятся в круговом движении, порожденном «Умом». Небесные тела, по Плотину, являются живыми существами, которые «Ум» воссоздал как эйдосы–образы, а «Мировая Душа» наделила жизнью, формой и содержанием. Им присуща высшая разумность, поэтому они лишены низших психических функций – памяти, восприятия, чувств. Наихудшим из небесных тел является Земля, но и она одушевлена. Небесные светила – это видимые Боги, которые могут предсказывать будущее людей, но не определять их судьбу.

¹³⁴ Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – СПб.: ООО «Издательство Петрополис», 2003. – С. 71.

Плотин упоминает существование демонов – существ, средних между Богами и душой человека, которым доступны низшие проявления психической жизни.

Отражая гилозоистические и пантеистические традиции своего времени, Плотин сравнивает Вселенную с человеческим организмом, в котором каждый орган выполняет свою функцию, составляющую часть «Целого». Вселенная вечна, потому что ее «ткань» удерживается не только порядком, но и мощью контролирующей силы. «И в этом порядке, звезды, будучи далеко не самыми малозначительными членами небесной системы, являются сподвижниками, вносящими свой вклад и в ее спокойную красоту, и в ее символическое качество. Их символической силе подчиняется все царство чувств, и они могут делать только то, что им дозволено»¹³⁵.

Таким образом, в онтологии космизма Плотина «Ум» и «Мировая Душа» представляют собой идеальный, или умопостигаемый мир, а природа – чувственно-постигаемый мир. Но «Природа» содержит в себе двойственность бытия: «Ум» одухотворяет ее своими эйдосами, а «Мировая Душа» наделяет жизнью и формой. Таким образом, «Природа» в онтологии космизма Плотина по своей сути тоже является трансцендентно-эйдетическим образованием, раскрывающим экзистенциальную значимость космоса как живой реальности, развивающейся на основе внутренних противоречий.

6. «Материя». По Плотину, «Материя» является «субстратом и местом пребывания единичных форм»¹³⁶. Исходя из двух видов бытия: умопостигаемого и чувственно-постигаемого, то есть идеального и природного, Плотин выводит представление о двух видах материи. В умопостигаемом мире присутствуют явления вечного, то есть неизменного порядка, поэтому основой их является вечная, то есть «Божественная Материя». В чувственно-постигаемом мире, в котором происходит процесс становления, где из одного явления возникает

¹³⁵ Плотин. Энеады. 2.3. (8). Что делают звезды: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³⁶ Плотин. Энеады. 2.4.(1). О двух видах материи: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

другое, «Материя» необходима для предметов, постоянно меняющих свою форму. Плотин допускает, что «Материя» физического мира, выступая в индивидуальных формах, только отчасти соединяет в себе частное с единичным. Поэтому она может быть в корне противоположна «Материи» идеального мира, соединяющей в себе индивидуальность с общностью. В умопостигаемом, ноуменальном мире «Материя» никогда не бывает бесформенной в силу того, что эйдосы, имеющие конкретную форму, должны быть оформлены конкретным материалом, воплощающим их черты. «Материя» умопостигаемого мира бесконечная и бескачественная, обладает абсолютной простотой и единством. Сила «Ума» дает ей форму и свойства величины, а «Мировая Душа» наделяет жизнью.

В чувственно-постигаемом мире (инобытии) «Материя» тоже существует как субстрат, то есть основа тел, сохраняющаяся в процессе видоизменений. По своей природе «Материя» инобытия чужда добру и совершенству, то она есть «крайнее зло», не обладающее гением, умом, добродетелью, красотой, образом, формой, качеством¹³⁷.

Реконструкция концепта «человек». Человек в представлении Плотина является сложносоставным существом, состоящем из души, живого существа и природного тела. Плотин определяет человека как животное, содержащее в себе нечто высшее, что не входит в состав других животных организмов¹³⁸. Человек состоит из неделимого вещества Божественного мира, и делимого вещества природного тела, в силу чего он – «высшее третье»¹³⁹. Это представление Плотина о человеке созвучно с представлениями Платона, рассматривающего человека как состоящего из неделимого ума, делимой души и пространственного тела. Разумное начало в человеке, как эманация ума, содержится только в потенции, от

¹³⁷ Плотин. Энеады. 2.4.(15). О двух видах материи: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³⁸ Плотин. Энеады. 1.1.(7). Что есть животное, а что – человек: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹³⁹ Плотин. Энеады. 1.1.(8). Что есть животное, а что – человек: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

человека зависит его актуализация. Поэтому Плотин утверждает, что «человек является энергией мыслящего начала», то есть ума¹⁴⁰.

Рассмотрим подробно онтологические составляющие человека. Душа человека двойственна: состоит из высшей Божественной части и низшей – животной. «Высшая душа» проста, то есть самодостаточна, избавлена от страстей, страданий, желаний, не нуждается в ощущениях, рассудке, рассуждениях. Животная часть души воспринимает информацию, привходящую извне. Тело Плотин называет инструментом души, никак не влияющим на нее. Душа наделяет тело жизнью и различными ощущениями, заботится о нем, как о своем орудии познания внешнего мира. Плотин рассматривает человеческую душу в духе Аристотеля: бытие души и ее сущность совпадают, в силу этого она представляет собой эйдос, то есть вид или идею, свободную от всего внешнего и чуждого ей. Для того, чтобы постигать внешний мир, душа создает «орудие ощущений» – «живое существо», как связующее звено между ней и телом. Причем, в самом «живом существе» душа не присутствует. Но, по мысли Плотина, из природного тела, которое в возможности обладает жизнью, и некоего света, исходящего из самой души, душа создает природу «живого существа», как нечто иного по сравнению с собой и телом. Ощущает именно «живое существо» в человеке. Таким образом, «ощущения живого существа и ощущающая способность самой души – совершенно различные вещи. Связь их может заключаться лишь в следующем. После того, как живое существо нечто ощутило, в нем образуются отпечатки, которые далее воспринимаются уже ощущающей способностью самой души, то есть на душу не действует и не может действовать ничто внешнее, она воспринимает отпечатки в живом существе уже как умопостигаемое, как виды, и это ее восприятие есть созерцание...» (Д.В. Бугай)¹⁴¹.

¹⁴⁰ Плотин. Энеады. 1.4.(9). О счастье: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹⁴¹ Бугай Д.В. Определение человека в трактате Плотина 1.1 [53] («О том, что такое живое существо и что такое человек») // Вопросы философии. 2003, № 9. – С. 154-155.

Таким образом, в человеке присутствует два вида ощущений: истинные бесстрастные ощущения, как созерцание души, и виртуальный образ, как призрачное ощущение от контакта с внешним миром. Первый, истинный вид ощущений, порождающий мнение, рассуждение и мышление, говорит о главенстве души над «живым существом». Поэтому, согласно Плотину, «разумная душа», находящаяся вне смешения с природой «живого существа» и тела, и есть истинный человек. Давая свои образы телам, единая душа как бы отражается во многих зеркалах. С точки зрения Плотина, души людей – бессмертны, неразрушимы и бесстрастны. «Отдавая что-то от себя другим, низшим субстанциям, сами они от них ничего не получают и никак не зависят, все же свое имеют от высшего начала, с которым они неразрывно связаны»¹⁴².

Человек в онтологии метафизического космизма Плотина представляет собой синтез трансцендентной (идеальной) и физической (природной) эйдетики космоса. Становление и развитие человека происходит в результате трансцендентной сопричастности его к умопостигаемому миру в силу первичности его идеальной составляющей – души по отношению к материальному телу. Проиллюстрировать эту особенность онтологии метафизического космизма можно словами В.Н. Сагатовского, подчеркивающего, что для человека «суть дела в том и состоит, что в глубинном общении нет ничего иного, кроме переживания присутствия трансцендентного бытия, того, что оно ЕСТЬ...Глубинное общение реализуется ... в религиозном чувстве, под которым философы издавна понимали не магические отношения со сверхъестественным, но переживание человеком, как конечным существом, своей сопричастности к бесконечности (разумеется актуальной) и вечности духовных основ бытия»¹⁴³.

Получается, человек в онтологии космизма Плотина является органической частью природы-космоса благодаря наличию в нем «Человеческого Принципа»

¹⁴² Плотин. Энеады. 1.1.(2). Что есть животное, а что – человек: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹⁴³ Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – СПб.: ООО «Издательство Петрополис», 2003. – С. 71.

(прообраза представлений об антропном космологическом принципе). Он «впитывает» в себя часть всеединства, которое образует в нем «некое Божественное качество» – духовность. Эволюционная задача человека заключается в освобождении от влияния плоти и «животной души» через полное сосредоточение на высшем начале – «Божественной душе», жизнь которой проявляется в познании и мышлении. Только благодаря познанию и размышлению человек освещает свою сущность бессмертным светом умопостигаемого мира, и тем самым приближается к нему.

Таким образом, с точки зрения Плотина, мир (космос) как «Целое» представляет собою «абсолютно полноценный Живой Организм»¹⁴⁴, каждый член которого проявляет себя в той степени, в какой содержит в себе «Высшее», то есть «Единое» и «Благо», а вся система космоса послушна повелителю, как армия полководцу. «Целое» содержит в себе противоположности: «Благо–Добро» и «Материю–зло», как взаимно-необходимые стороны развития. Борьба противоположностей является источником развития, порождая материал для переработки в высшее и добродетельное. Высшим Творцом является «Мыслящая Первопричина» – источник и даритель благ, следы которых как мысли-формы, или эйдосы, составляют потенциальную сущность умопостигаемого бытия, и актуализируются в чувственно-постигаемом бытии. Получается, что космос – это образ, постоянно воспроизводящий сам себя, в котором «Единое» и «Благо», как Первый и Второй Принципы, неизменны по своей сути. Третий Принцип – «Ум» – тоже неизменен, хотя и находится в движении, изливая мысли в «Мировую Душу», которая облекает их в живые формы, служит источником жизни и пусковым механизмом движения и развития всего космоса.

Человек – сложное органическое целое, сочетающее в себе Божественный и природный мир. Благодаря наличию в себе высшего начала – души, человек

¹⁴⁴ Плотин. Энеады. 2.3.(13). Что делают звезды: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

наделен свободной волей, божественностью и духовностью. «Материя» представляет собой отрицательный полюс мироздания – не-сущее, не-бытие, абсолютное зло. Но она является необходимой структурной частью космического всеединства, без которой невозможно было бы развитие и завершение воссоединения в «Едином».

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии метафизического космизма Плотина. Как в космизме Платона и Аристотеля, так и в онтологии космизма Плотина, основой духовности человека является душа, проявляющаяся в добродетельных качествах. Поэтому для конкретизации концепта духовности, необходимо проанализировать представления Плотина о добродетели.

Плотин считает, что добродетели человека являются отражением идей-эйдосов умопостигаемого мира. Он пишет: «От высших сущностей исходит то, что можно назвать порядком, правильным распределением и гармонией, которые, будучи изначально присущи эйдосам как добродетели горних сфер, не делают, однако, их обладателей нуждающимися в них. Нуждаемся в них мы, дети чувственного мира, ибо, приобщаясь добродетелям, тем самым как бы уподобляемся сверхчувственным сущностям»¹⁴⁵. Добродетелью человека наделяет с помощью своих энергий «Мировая Душа», поскольку сама является изначально добродетельной сущностью мироздания. «Достойная участь человека – приобщиться через некое подобие этому царственному правящему началу», – считает Плотин¹⁴⁶. Таким образом, источником добродетели в мироздании является «Мировая Душа». Именно благодаря добродетели человек может устремиться к умопостигаемым эйдетическим началам – «Мировой Душе», «Уму», «Благу» и тем самым приобщиться к Божественному бытию.

Плотин различает источник добродетелей и сами добродетели. Он считает, что «Мировая Душа» получает «акцидентальные» добродетели от «Ума», при

¹⁴⁵ Плотин. Энеады. 1.2.(1). О добродетелях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹⁴⁶ Плотин. Энеады. 1.2.(1). О добродетелях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

этом сам «Ум» не является источником добродетелей¹⁴⁷. Следовательно, добродетели исходят из того, что выше «Ума» по иерархии – от «Единого» и «Блага», и поэтому сами по себе уже являются благом для человека. В «Уме» исходящие из «Блага» добродетели оформляются в эйдос. Получается, что человеческие добродетели являются отражением чистых идей-эйдосов умопостигаемого мира. Поэтому именно благодаря добродетели, человек уподобляется высшим началам мироздания.

Плотин выделяет два типа уподобления: 1) уподобление, как следствие подобия природе взаимоуподобляющихся объектов, основанного на общности формирующего их начала; 2) уподобление как некая особая форма, момент несходства высшего начала с низшим, при одновременном сходстве низшего с высшим. Плотин поясняет, что во втором случае человек может уподобляться высшим началам только посредством добродетелей, при этом не предполагается, что сами начала обладают добродетелями, так как добродетельность – это определенное состояние, а высшие начала («Единое», «Благо», «Ум») не имеют никаких состояний, в силу своей простоты и неизменности. По Плотину, приобретая в «Уме» сущность эйдоса, добродетели в «Мировой Душе» облакаются высшей материей в определенную форму, которая затем проникает в мир природы и человека, «вплоть до безмерной и безвидной низшей Материи, в которой уже никакой эйдос не в силах породить нечто истинно-подобное»¹⁴⁸.

Эйдос добродетели принимает в себя душа человека. Вследствие того, что душа человека двойственна – содержит Божественную и животную душу, – Плотин выделяет два вида добродетелей:

1) добродетели Божественной сущности, определяемые свойствами «Ума» и «Мировой Души»: а) нравственное разумение; б) разумное благочестие;

¹⁴⁷ Плотин. Энеады. 1.2.(1). О добродетелях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

¹⁴⁸ Плотин. Энеады. 1.2.(2). О добродетелях: URL: <http://www.PSYLIB.KIEVUA.URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>

2) гражданские или общественные добродетели: а) мужество, как осторожная предусмотрительность; б) самообладание, как согласие разума и эмоций; в) стойкость; г) честность; д) верность долгу; е) бесстрашие; ж) правдивость; з) праведность, как особая добродетель, которая руководит всеми вышеперечисленными.

Первый вид добродетелей позволяет человеку уподобиться высшему для него началу – «Мировой Душе», которая наделяет силой ума, защищающей человека от всех негативных проявлений внешнего мира. Через второй вид добродетелей человек может достигнуть частичного уподобления высшему началу. Несмотря на то, что все добродетели качественно различны, тем не менее, каждая из них является для человека благом.

Гражданские добродетели являются совокупностью правил, упорядочивающих и укрепляющих нашу земную жизнь. Они – путь ограничения потребностей и обуздания чувственности, отсева ложных мнений и выбор лучших решений, удержание от безобразного и незаконного. Если Платон, разделяя добродетели на два вида, полагал, что гражданские добродетели, являющиеся низшим уровнем, не достаточны для уподобления Богу, то Плотин считал оба вида добродетелей очистителями человеческой «души», в силу чего человек может уподобиться Божеству. По мысли Плотина, добродетели, очищая душу человека от «Материи», тем самым возвращают ее к разумному и мудрому. «Нравственное разумение», как добродетель, приучает душу не поддаваться чувственным страстям; мужественная стойкость изгоняет волнение и озабоченность состоянием тела; благодаря правдивости ум и разумение направляют жизнь человека по правильному пути. Плотин называет добродетели «мыслями Мировой Души» и «следами Ума», исходящими из «Блага». То есть добродетели, как и все в мироздании, в энергетической потенции находятся в «Благе», эмануруются из «Блага» в «Ум», образуя в нем следы-эйдосы, обретают духовно-энергетическую форму в «Мировой Душе», реализуются как

целеполагающие нравственные принципы в душе человека, формируя в нем волю, характер, устремления.

Назначение добродетелей – помочь душе «прийти к самой себе», что приведет к воссоединению человека с Богом. Этот путь человеческая душа проходит три этапа: 1) очищение от всего чуждого и тем самым воссоединение с «Мировой Душой» через: а) «стабилизацию», как прекращение падения в «Материю», б) «истинное видение», как «впускание» в себя отпечатков высшего мира, в) «прозрение» через эти отпечатки умопостигаемую красоту эйдосов «Ума»; 2) сопричастность «Уму»; 3) благоподобие, то есть приобщение к «Благу». Получается, что назначение добродетелей – внутреннее очищение человека, с целью преобразования и воссоединения с высшими началами мироздания. Преображая существо человека, добродетели становятся основополагающей мудростью, или духовностью.

В поздних работах Плотина добродетель порождается созерцанием и ведет к созерцанию. Философ призывает абстрагироваться от материальной жизни настолько, чтобы созерцание стало постоянным состоянием. По его мнению, добродетель помогает человеку сначала возвыситься до «Мировой Души», «Ума», а затем и до «Блага». Таким образом, добродетель это Божественный след «Единого», «Блага» и «Ума» в «Мировой Душе», а, следовательно, и в душе человека. Можно сказать, что духовность, это путь к «Единому–Благу», а добродетели – инструменты, помогающие успешно пройти этот путь. Плотин подчеркивает, что именно духовная жизнь порождает в человеке добродетель, как красоту, справедливость, нравственность. Получается, что добродетель у Плотина это: 1) духовная установка, проявляющаяся как здравомыслие, справедливость, мужество, воздержанность и пр.; 2) инструмент духовности, направляющий взор и устремления человека «Единому–Благу»; 3) путь к благоподобию, или к богоподобию.

Таким образом, по Плотину, душа человека развивается только благодаря своей общности с «Единым – Благом» (включая всю исходящую из него

космическую иерархию), или «духовным социумом» мироздания. Можно сказать, что духовность в философии метафизического космизма Плотина является: 1) сущностью человека, как носителя Божественных начал – «Единого», «Блага», «Ума», «Мировой Души», отраженных в его душе; 2) специфическим свойством космоса, реализующим «Человеческий Принцип», заданный «Единым»; 3) качеством человека, как центра соединения идеального бытия и материального инобытия; 4) целью человеческих устремлений, направленных на проявление и доминирование в нем Высшего начала – «Мировой Души»; 5) задачей человеческой эволюции, выраженной принципом самосовершенствования в процессе рождений и смертей; 6) путем преобразования существа человека и социальной жизни на нравственно-добродетельных началах; 7) эйдосом человека, как космического существа; 8) онтологическим принципом мироздания, 9) энергетической связью в мироздании. В конечном счете, духовность – это многоукладный эйдос космоса. Таким образом:

1. Центральной категорией в онтологии космизма Плотина является трансцендентное. С помощью этой категории раскрывается устройство мироздания, существования которого детерминировано наличием некоего сверхопытного первоначала (Единое).

2. Мир (космос) представлен трансцендентными субъектами, которыми являются: Единое – трансцендентное первоначало мироздания и источник духовной энергии, Благо – проявление Единого, Нус-Ум – создатель духовных эйдосов, Мировая Душа – источник оформления духовности, Человек – конденсатор и преобразователь духовной энергии, Материя – накопитель духовной энергии. Космос подразделяется на идеальный и материальный мир. Материя понимается как «крайнее зло», отрицательный полюс мироздания.

3. Человек является сложным существом, состоящим из души, живого существа и тела. Становление и развитие человека происходит в результате трансцендентной сопричастности его к умопостигаемому миру благодаря деятельности души и способности развивать в себе добродетельные качества.

4. Духовность – это философская категория, раскрывающая метафизические принципы устройства мироздания, его эйдетическую качественную специфику, энергичную связь, вектор развития космоса и человека, цель и смысл человеческой эволюции.

5. Поскольку философия Плотина развивает платоновские метафизико-мировоззренческие установки о единстве человека и космоса, то ее можно охарактеризовать как *метафизический космизм*.

Поводя итог исследованию онтологии метафизико-спекулятивного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, можно сделать следующие выводы.

1) Концепт трансцендентного является центральным в онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина. В этой онтологии нашли отражение тенденции натурфилософской традиции эпохи античности: метафизическая трактовка бытия, космоцентризм, гилозоизм, зарождение «метафизики всеединства», трансцендентные представления о первопричине мироздания и о космосе как большом иерархически устроенном полисе, о человеке как космо-духовно-полисном существе.

2) Мир (космос) представляет собой живой организм, своеобразное системное, иерархически упорядоченное целое, существующее на основе эманации трансцендентного первоначала. Космос подразделяется на идеальный мир (бытие) и материальный мир (становление), между которыми нет непреодолимой, четко заданной границы.

3) Человек понимается как сложное космическое существо, сочетающее в своей структуре идеальное начало (душа) и материальную форму (тело). Благодаря наличию Божественной души, он способен к интеллектуальной деятельности, самосовершенствованию через познание и развитие духовных качеств. Являясь промежуточным звеном между умопостигаемым и чувственно-постигаемым миром, человек понимается как один из субъектов мироздания, как своеобразное космо-био-социальное существо, моделирующее в своей синтетической сущности все параметры живого идеально-материального космоса.

4) Духовность – это философская категория, раскрывающая качественную специфику мира (космоса) и человека, их онтологическое всеединство и взаимосвязь. В метафизическом аспекте духовность понимается как энергия первопричины мироздания, пронизывающая все уровни бытия (трансцендентизм). В антропологическом аспекте духовность понимается двойственно: 1) как высший божественный принцип в человеке, выраженный в способности к интеллектуальному мышлению; 2) как самосознание человека, ориентированное на добродетели. В онтологическом аспекте духовность понимается, с одной стороны, в качестве энергийного принципа в существовании мира (космоса) и человека; с другой стороны, – направляющего вектора универсальной эволюции, в которой человек хотя и является субъектом, но пока не оказывает глобального воздействия на окружающий мир.

5) Онтология космизма Платона, Аристотеля и Плотина строится на представлении о трансцендентном первоначале мироздания (Единое-Благо, Бог-Ум), задающем условия существования и параметры эволюции материальной природы и человека, поэтому ее можно назвать *трансцендентным космизмом*. Трансцендентный космизм Античности опирается на идеи холизма (целостности человека и космоса); всеединства («единородности» и взаимосвязи человека и космоса); соответствия части целому (микрокосм – макрокосм).

Космистские мировоззренческие установки античности получили дальнейшее развитие в эпоху Средних веков и Нового времени. Поэтому перейдем к следующему этапу диссертационного исследования, в процессе которого выявим специфические черты онтологии тео-космизма Оригена и Ф. Шеллинга через анализ концептов «трансцендентное», «мир (космос)», «человек» «духовность», а также определим векторы взаимосвязи этой онтологии с русской философией тео-антропокосмизма.

2.2. Тео-космизм Средневековья и Нового времени (Ориген, Ф. Шеллинг). Космизм Ф. Шеллинга как специфическая версия философии природы.

Онтология тео-космизма Оригена.

Онтология космизма Оригена (185–263 гг.) пронизана космологическими, теологическими и антропологическими идеями (результат интеграции неоплатонизма с ранними христианскими учениями). Она является мостиком между метафизико-спекулятивным космизмом Платона, Аристотеля, Плотина и онтологией тео-космизма Ф. Шеллинга, повлияла на формирование тео-антропокосмизма В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева.

Онтология космизма Оригена интересна, прежде всего, тем, что основные философские идеи, а также методика исследования и построения философских текстов мыслителя была творчески применена в русском философско-религиозном космизме. Например, В.С. Соловьев использовал оригеновское учение уже в тексте своей магистерской диссертации «Кризис западной философии». Также прослеживается оригеновское влияние в персонификации В.С. Соловьевым «Логоса бытия» как «Премудрости Божией». Все это говорит о том, что «оригеновские выкладки...четко задали направление, по которому Вл. Соловьев предпринял принципиальную по значимости корректировку шеллингианской идеи воссоединения Бога и мира» (С.П. Заикин)¹⁴⁹. А.А. Никольский, называя В.С. Соловьева «русским Оригеном», прослеживал глубокую аналогию личности и деятельности русского философа с деятельностью и личностью Оригена¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Заикин С.П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева. Вступит. статья // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве / Ред., вступ. статья и комментарии С.П. Заикина. – СПб.: Азбука-классика, 2010. – С. 25.

¹⁵⁰ Никольский А.А. Русский Ориген XIX в. Вл. С. Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – С. 324, 328–332, 355, 360, 380, 381.

Реконструкция онтологии тео-космизма Оригена.

Реконструкция концепта «мир (космос)». В диссертационном исследовании философская рефлексия осуществляется над основным произведением Оригена – «О началах». Под «началами» у христианского мыслителя понимаются главные аспекты бытия: «Бог», «мир», «человек», «духовность». В онтологии космизма Оригена эти начала отражают совмещение главных предметов бытия с главными предметами христианского вероучения. Рассмотрим эти аспекты бытия.

1. «Бог». Ориген в соответствии с христианскими взглядами был монистом, поэтому признавал только одно начало – «Бога-Отца». В этом смысле «Бог-Отец» есть «архэ» античного космоса. Философ, ссылаясь на «Священное Писание», пишет: «Бог наш Огонь поядающий есть», «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине», «Бог есть свет», который «просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину» и самого «Бога»¹⁵¹. В духе христианского миропонимания Ориген делает онтологические выводы: 1) «Бог» не есть тело, т.е. не материален; 2) «Бог» есть «дух», в силу чего он противоположен плотному телу; 3) как дух «Бог» может восприниматься только умственно, т.е. духовно. Можно увидеть, что христианский «Бог» у Оригена в онтологическом смысле сходен с платоновским «Единым–Благо» – так же представляет собой творческое первоначало в мироздании. Кроме того, «Бог» у Оригена выполняет функцию координатора и причинно-следственного регулятора мирового эволюционного процесса, своеобразного «кармического очистителя».

В онтологии космизма Оригена «Бог» олицетворяет собой духовную природу космоса, как единое творческое начало, и не дифференцирует как в античном трансцендентном космизме на «Благо», «Ум», «Мировую Душу». Ориген называет «Бога» не греческим словом «Нус» («Ум»), а «монасом», то есть «манасом», что в переводе с санскрита тоже означает «ум», «ментальную способность», «исток божественного разума». Этот факт указывает на принятие

¹⁵¹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 39-40.

Оригеном некоторых идей восточного мистицизма¹⁵². Утверждение Оригена о том, что «все сотворено Богом, и нет твари, которая не от него получила бы свое бытие», как «любовь, радость, мир»¹⁵³, говорит о его приверженности идее креационизма, которая отсутствует в древнегреческой философии, но является центральной в христианстве.

Таким образом, в трактате Оригена «О началах», с одной стороны, отчетливо прослеживается натурфилософский характер представлений о мироздании, в котором «Бог» является духовно-творческим принципом природы-космоса. С другой стороны, Ориген развивает основные теологические идеи, присущие ранней патристике.

2. «Христос». Вторым онтологическим компонентом бытия является «Христос» – едиnorodный «Сын Бога–Отца», соединяющий в себе двойственность: Божественную природу и человеческую природу; – то есть дух и смертное тело. Ориген, рассматривая онтологическую сущность «Христа», отмечает тот факт, что он «называется различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих»¹⁵⁴: 1) «Премудростью»; 2) «первороденным», то есть «рожденным прежде всякой твари»; 3) «Божьей силой» и «Божьей Премудростью». Ориген указывает на сходность всех трех определений, говорящих о не субстанциальном характере природы «Христа». Тем самым он в христианском духе как бы определяет главенство Божественного статуса «Христа», являющегося проявлением Божьей силы и воли в мироздании. Не случайно философ подчеркивает: «Должно верить, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить. В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения...»¹⁵⁵. Таким образом, «Христос» в трактовке Оригена тоже предстает как духовная сила природы, порожденная творческой энергией «Бога-Отца».

¹⁵² Блаватская Е.П. Теософский словарь. – М.: Сфера, 1994. – С. 269-270.

¹⁵³ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 61, 62.

¹⁵⁴ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 47.

¹⁵⁵ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 48-49.

Заметим, что в космологических представлениях Оригена о «Христе-Премудрости» прослеживается взаимосвязь с онтологией космизма Плотина, в которой похожим статусом обладает «Мировая Душа». Эта традиция нашла продолжение в философии всеединства В.С. Соловьева и его последователей, где «Премудрость Божья», называемая «Софией», расценивается как женская Ипостась «Бога-Отца».

Итак, согласно Оригену, «Христос–Премудрость»: 1) не субстанциален, то есть не материален, а, следовательно, не сотворен; 2) он, как «Божья Премудрость», предначертывает и содержит в себе начала всех сотворенных существ; 3) как «Слово Божье» открывает всем сотворенным существам познание тайн мира и всего сокровенного, в том числе тайны «духа»; 4) как «Сын», он есть «Истина» и «Жизнь» всего существующего; 5) олицетворяет собой справедливость; 6) является залогом будущего «Воскресения»; 7) является «Путем», приводящим к «Богу-Отцу». Все выше перечисленные качества не выражают свойств какой-либо телесности «Бога-Сына», т.е. «Христа-Премудрости», а, следовательно, вторая Ипостась христианской Троицы – «Бог-Сын», или «Христос» – является онтологическим принципом мироздания, духовной сущностью и энергией Бога-Творца, связывающей материальное творение с трансцендентными, духовными аспектами космоса.

По замечанию С.П. Заикина, «традиция отождествления Премудрости с Иисусом Христом заложена еще известной Павловской характеристикой в Первом послании к коринфянам (Кор.1:24-30)... Ориген принадлежит, очевидно, к числу самых первых богословов, настаивавших на этом отождествлении безусловно. Но и он четко различает Премудрость до ее воплощения в Сыне Божиим и Премудрость в лице Богочеловека»¹⁵⁶.

¹⁵⁶ С.П. Заикин. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева. Вступит. статья // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве / Ред., вступ. статья и комментарии С.П. Заикина. – СПб.: Азбука-классика, 2010. – С. 25.

Для лучшего понимания сути термина «Христос» следует разобрать его этимологию. Ранняя гностическая форма слова «Христос» была представлена греческим словом «хрестос» и употреблялось уже в пятом веке до нашей эры Эсхилом, Геродотом и др. Связано это слово с древними оракулами (пифиями): христерсон – «место оракула» и пожертвования для него; хрестес – тот, кто разъясняет прорицания, пророк и предсказатель. Уже самый ранний христианский писатель Юстин Мученик в своей первой «Апологии» называл своих товарищей по религии христианами. Термины «Христос» и «христиане», первоначально писавшиеся как «Хрестос» и «хрестиане», были заимствованы из храмового словаря язычников. В этом словаре «Хрестос» означал ученика на испытании. Когда кандидат, пройдя через длительные страдания и испытания, достигал ступени посвящения, – он был помазан (натерт маслом) и имя его изменялось на «Христос», то есть «очищенный». В мистическом символизме «Хрестес» или «Христос» означало, что «Путь» уже пройден и цель достигнута, «Хрестес» как человек скорби становился «Христом»¹⁵⁷.

Очевидно, в онтологии космизма Оригена в представлениях о «Боге–Сыне–Христе» нашли отражение ранние мистические античные традиции. Полная ясность в этом вопросе отсутствует вследствие утери подлинного текста «О началах», за исключением некоторых отрывков, а сохранившийся полный латинский перевод Руфина не отличается точностью и во многих местах представляет собой искажение подлинника.

3. «Святой Дух». Из единства природы и сущности «Бога-Отца» и «Бога-Сына» Ориген выводит представление о «Святом Духе», который также исходит из «Бога–Первоначала». По представлениям Оригена, то, что образовано «Богом–Отцом» в духовных сущностях, «Бог–Сын» осуществляет в телесной материи, но «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»¹⁵⁸. Ориген отмечает, что согласно «Священному Писанию», «Святой Дух» давался в

¹⁵⁷ Блаватская Е.П. Теософский словарь. – М.: Сфера, 1994. – С. 491-492.

¹⁵⁸ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 61.

крещении через возложение апостольских рук. Значимость «Святого Духа» как третьей составляющей Святой Троицы, а, следовательно, как творческого космогонического природного фактора, Ориген подчеркивает, ссылкой на то, что хула на «Святого Духа» не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем, а сказавший худое слово на «Сына человеческого» может надеяться на прощение. Кроме того, как третья Ипостась «Бога–Отца», «Святой Дух» называется «Утешителем», «в нем заключаются всевозможные роды даров»¹⁵⁹.

Можно предположить, что в онтологии Оригена «Бог-Отец» и «Бог-Сын», как первая и вторая Ипостаси Троицы являют собой дух и душу в живом существе, а «Святой Дух» – это духовность, которая развивается по мере совершенствования человека, и в высшей степени проявляется только у святых.

Итак, согласно онтологии космизма Оригена: 1) «Бог-Отец» дает всем существам бытие, т.е. материальное тело и жизнь; 2) через «Бога-Сына» («Христа») существа получают разумность, свободу воли, приобщаются к добродетели и освобождаются от порока; 3) присутствие в существах «Святого Духа» делает их духовными. Здесь речь идет не о персонифицированных субъектах мироздания, а о бытийных принципах, которые должны проявляться в человеке, преображая его духовно и физически. Духовное преображение посредством «Святого Духа» приведет, по мнению Оригена, к развитию в человеке премудрости, т.е. «Христа», чем приблизит человека к уровню «Богочеловека». Следовательно, Ориген понимает христианскую Троицу, с одной стороны, в неоплатоническом духе как онтологический принцип мироздания; с другой стороны, как космо-антропологический фактор, регулирующий духовно-нравственное совершенствование человека, его будущее преображение в «Богочеловека».

Помимо «Святой Троицы» в онтологии космизма Оригена обнаруживаются существа разных иерархических уровней (чинов): 1) «святые ангелы» – «служебные духи», помогающие спасению человека; 2) «святые начальства»; 3)

¹⁵⁹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 128-132.

«святые власти»; 4) существа, называемые «тронами» или «престолами»; 5) существа, называемые «господствами»; 6) разумные существа (животные, в том числе и люди, праведники и грешники)¹⁶⁰.

Согласно канонам древнегреческой диалектики, Ориген выделяет в космосе противоположности в виде «светлой» и «темной» иерархии метафизических существ, промежуточное положение между которыми занимает человек. Праведники приобщены к «светлой Божественной иерархии», грешники – к «темной иерархии». «Темная» иерархия («дьявол», «сатана», «князь мира сего», «духи злобы», «злые духи», «нечистые демоны»), образовавшаяся в силу отпадения от Святой Троицы, подлежит в будущем уничтожению. Причины отпадения от Святой Троицы, Ориген иллюстрирует на примере притчи о царе Тирском, под которым подразумевает «сатану», и называет грехи, ведущие к «темной» иерархии: 1) неправедная торговля; 2) неправедная жизнь; 3) ложь; 4) тщеславие; 5) гордыня от красоты; 6) ереси; 7) зависть; 8) споры и пр.

4. «Мир» (космос). Космос, по мысли Оригена, существует вечно и подразделяется на трансцендентный (Божественный) и имманентный (природный) миры. Иллюстрируя этот аспект бытия, философ утверждает, что «существует нечто видимое и временное и ...нечто невидимое и вечное... Форма видимого бытия изменяется, уничтожается, а его субстанция вечна... что изменяется, то, конечно, еще не погибнет; и если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и гибели материальной субстанции»¹⁶¹.

Вселенная, называемая Оригеном «единым и совершенным миром», состоит из четырех царств: «вышенебесного», «небесного», «земного» и «преисподнего». Внутри этого огромного единого мира находятся и развиваются, сменяя друг друга, многочисленные и разнообразные малые миры, причем завершение эволюции одного мира, является началом эволюции другого. Поэтому, по

¹⁶⁰ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 69-73, 91.

¹⁶¹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 82.

утверждению философа, «прежде этого нашего мира был иной мир, а после него будет еще иной, после же того, еще иной – и так далее один за другим»¹⁶².

Вслед за Плотинем, Ориген считает небесные светила разумными и одушевленными существами, получающими заповеди от Бога, поэтому для них тоже характерны преуспеяния и падения. Подчеркивая креационистскую позицию на происхождение космоса, Ориген называет его «необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божьим».¹⁶³ С точки зрения философа, причиной разнообразия в этом мире служит не только «Божественный промысел», но и «разумные движения» и «намерения» различных тварей. Поэтому наибольшее разнообразие и различие будет в конце этого мира, которое станет причиной и поводом смены миров и образованию новых различий в будущем. Здесь в рассуждениях Оригена прослеживается деизм: с одной стороны постулируется Божья воля, с другой, – сотворенные существа проявляют самостоятельность в деятельности и творчестве, являющуюся залогом эволюции и смены миров.

Конец современного мира, по Оригену, наступит тогда, когда «каждый за грехи свои по заслугам подвергнется наказанию». В рамках христианской традиции, Ориген ссылается на «Библию», в которой говорится, что очищение от грехов произойдет благодаря вере в «Иисуса Христа», который будет царствовать на земле до окончательной победы над «силами тьмы» и последним врагом человека – смертью. Поясняя эволюцию человека, Ориген пишет: «...путем постепенного восхождения к небу, путем прохождения в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущим небесным силам...через научение сначала ангельскими чинами, а потом более высоких ступеней, проходит человек эволюционную лестницу духовного восхождения»¹⁶⁴.

¹⁶² Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 100.

¹⁶³ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 95-96.

¹⁶⁴ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 81.

Тем самым Ориген утверждает: 1) беспредельность эволюции мироздания, так как «конец всегда подобен началу»¹⁶⁵; 2) беспредельность человеческой эволюции, в результате смены миров; 3) бессмертие человека, достигшего путем познания и самосовершенствования на основе христианской веры преобразования смертного тела в бессмертное (духовное); 4) определенную самостоятельность и ответственность человека в эволюционном преобразовании себя и мира, так как «все имеют свободную волю и добровольно могут предаваться или добродетелям, или порокам»¹⁶⁶; 5) всеединство различных уровней космоса в лице небесной и земной иерархии существ (в прошлом, настоящем и будущем); 6) одушевленность и разумность всех существ космоса (от планет и животного мира до человека, Божественных существ и Бога).

Реконструкция концепта «человек». Человек в онтологии космизма Оригена является «разумным животным», и состоит из тела, души и жизненного духа¹⁶⁷. Тела смертны и по своей природе совершенно не одушевлены, т.е. враждебны духу. Душа – это подвижная и разумно-чувствующая субстанция («фантастике» и «орметике»), которая не может существовать без движения¹⁶⁸. Ориген утверждает, что душа бестелесна по своей природе и «есть в каждом животном»¹⁶⁹. А «все души ..., как святые, так и грешные, сотворены, или созданы» «Богом» через «Христа»¹⁷⁰. У животных субстанция «души» находится в крови, поэтому Священное Писание запрещает употребление всякой крови¹⁷¹. Ориген отождествляет дух и душу с умом. В частности, он пишет: «Ум, вследствие падения, сделался душою, и наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом»¹⁷².

¹⁶⁵ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 78.

¹⁶⁶ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 81.

¹⁶⁷ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 71, 224.

¹⁶⁸ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 131-133.

¹⁶⁹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 131.

¹⁷⁰ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 82.

¹⁷¹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 131.

¹⁷² Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 136.

Ориген провозглашает духовно-материальную эволюцию человека, успешность которой регулируется человеческой свободной волей. Душа человека, отпадающая от добра, нисходит на ступень животности («озверевает») и даже облекается в водяное тело неразумного животного. По нравственным и духовным заслугам Бог наполняет некоторых людей «Святым Духом», что способствует переходу человека в чин «святого», у которого тело становится одновременно «эфирно-материальным». После чина «святого» следует для человека переход в высший «ангельский» чин, причем одни «ангелы» – «сыны света» – остаются среди людей для выполнения Божьей воли и наполнения человеческого рода «Святым Духом», другие – «сыны духа» – переходят в Божественный мир и становятся частью иерархии небожителей. Последние настолько совершенны, что «им позволено судить обо всем, они же не судимы никем»¹⁷³. В этих рассуждениях Оригена прослеживается влияние восточного мистицизма, в частности учение о карме и перевоплощении, которые можно найти у Пифагора, Платона, Плотина и которые, вероятно, присутствовали в раннем христианстве.

С точки зрения Оригена, конечная задача человека – стать бестелесным, т.е. духовным существом. Телесная материя такого духовного существа возвращается в среду «ничто». Получается, что материальное тело человека служит только инструментом для эволюции души. Именно человеческие души разумны, обладают свободной волей и «направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума»¹⁷⁴. Процесс духовного преображения, описываемый Оригеном, характеризует установление критериев нового баланса взаимоотношений человека с природно-космической средой, со своим внутренним миром в условиях утверждения относительной самодостаточности каждого конкретного индивида.

Для того чтобы двигаться по пути самосовершенствования и преображения души и тела, человек должен выполнять следующие главные заповеди: 1)

¹⁷³ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 92.

¹⁷⁴ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 103.

возлюбить Господа Бога всем сердцем, душою и разумением; 2) возлюбить ближнего своего как самого себя; 3) не превращать дома «Отца Небесного» в дома торговли; 4) поклоняться в духе и истине «Богу Живому», а не «Богу мертвому»; 5) не есть кровавой пищи. Эти заповеди означают следующее: 1) человек не должен считать себя «Божьим рабом» и выступать по отношению к нему в качестве только просящего; 2) к другим людям человек должен проявлять сострадание, милосердие, оказывать всяческую помощь; 3) церковные храмы должны быть ограждены от коммерческих дел, основанных на платных культовых услугах, продаже индульгенций и пр.; 4) человек должен верить в свое бессмертие, перевоплощение, закон воздаяния; сознательно продвигаться по эволюционной лестнице к завершению земной жизни и переходу в жизнь бестелесно-духовную; 5) человек должен отказаться от мясной и другой плотоядной пищи, то есть стать вегетарианцем.

Вслед за античными мыслителями (Платоном, Аристотелем, Плотинем), Ориген утверждает, что путь духовного совершенствования человека лежит через развитие добродетели, нравственности, правдивости, умеренности, благоразумия, благочестия, милосердия. В соответствии с христианским миропониманием, он выделяет следующие ступени человеческой эволюции: «природный человек» → «душевный человек» → «духовный человек» → «святой подвижник» → «ангел-сын света» → «ангел-сын духа». Органом постижения духовного мира является по Оригену «Святой Дух». В этой связи он делает ссылку на «Святое Писание», в котором говорится: «Стану молиться духом, стану молиться и умом, буду петь духом, буду петь и умом»¹⁷⁵. Следовательно, дух в человеке первичен, ему подчинена душа, а душе – тело. С каждым новым воплощением человеку дается обновленная душа, дух же остается прежним, сохраняя в себе все эволюционные накопления человека. Спасению в эволюции человека подлежит именно душа, которая может подпасть под власть низшего по отношению к ней материального тела и его страстей. Дух же человека, как частица Бога и Святого Духа, есть

¹⁷⁵ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 133.

субстанция огненная, не подвластная влиянию тела. Как Бог есть «огнь поядающий», так и человек должен «пламенеть духом», – считает Ориген¹⁷⁶.

Таким образом, в онтологии космизма Оригена обнаруживается универсализм культуры античности и раннего христианства, являющийся отражением единства не только человеческой природы, но и основ духовных практик народов. Вместе с тем очевидна специфика взглядов Оригена на всеединство природы-космоса и человека, выраженная в попытке интегрировать космоцентристские установки античности с теоцентристскими установками раннего средневековья. Мирообъясняющие категории в онтологии космизма Оригена можно понимать в качестве метафор предельных начал бытия, отражающих сложность их постижения и выражения. Осмысление всеединства природы-космоса и человека исключает оппозиции материальное-духовное, трансцендентное—имманентное. Ориген предлагает осознание соизмеримости индивидуального сознания человека с космическими истоками.

Поскольку в онтологии космизма Оригена обнаруживается трансцендентная эйдетика, окрашенная христианским теологическим миропониманием (в виде библейских иерархических существ), то онтологию космизма Оригена можно квалифицировать как трансцендентный тео-космизм. Исследовав основные характеристики онтологии космизма Оригена, перейдем к рассмотрению его представлений о духовности.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии тео-космизма Оригена. Исходные основы духовности в онтологии космизма Оригена соотносятся с персонифицированным трансцендентным первоначалом («Богом-Отцом», который есть «простая духовная природа»), единым для окружающего мира, и присутствием в человеке божественного духа. Благодаря дарованной Богом человеку свободной воле, человек либо продвигается по пути духовной эволюции, либо отпадает от нее в ряды «темной» иерархии. По Оригену, человеческая стадия бытия является важным этапом развития мироздания и

¹⁷⁶ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 134.

началом восхождения разумных существ от материальной природы к духовной, то есть Божественной. Завершение эволюционного развития человеческого мира приводит к обновлению и переходу к новому этапу эволюции космоса – «новому Небу» и «новой Земле». По описанию Оригена, «в том, конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно представить себе наподобие эфира и неповрежденности»¹⁷⁷.

Направляющим фактором развития человека является «разумная душа». Тяготеея к материальному телу, она выражает животную природу, тяготеея к духу, она становится духовной, преображая всего человека, в том числе его материальное тело. Ориген пишет: «Душа всегда обладает свободным произволением, все равно находится ли она в этом теле или вне тела, и свобода произволения всегда направляется или к добру, или ко злу; без всякого же движения, доброго или злого, разумная мысль, т.е. ум или душа, существовать никогда не может. Эти-то движения, вероятно, служат причинами для заслуг даже прежде, чем души сделали что-нибудь в этом мире, и в соответствии с этими заслугами и провинностями Божественный промысел определяет души, от самого рождения и даже... прежде появления (их) на этот свет»¹⁷⁸. Тем самым Ориген провозглашает: 1) многократные воплощения дух» и души в телах; 2) относительную самостоятельность существования души еще до соединения ее с телом. Получается, что эволюция мира сводится к эволюции души, как самостоятельной разумной субстанции, которая в материальном мире проходит определенные испытания, закаляется, одухотворяется, чем развивает и материальную природу. Не случайно Ориген упоминает о том, что тленная материальная природа имеет в себе нетленную субстанцию, она оживляется только благодаря присутствию в ней различных душ.

С точки зрения Оригена, человеческая душа нуждается в присутствии «Святого Духа». Дух вдохновляет ее на добрые побуждения, добродетельные

¹⁷⁷ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 83.

¹⁷⁸ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 223.

поступки и т.д. Вся «светлая» иерархия Божественного мира помогает человеку на его пути самосовершенствования и преображения. «Светлые духи» своими внушениями вызывают человеческую память на воспоминание о лучших вещах. Ориген поясняет: «Когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к небесному и божественному, тогда он воспринимает энергию, то есть воздействие доброго духа. ...однако, желание или нежелание следовать тому, кто призывает к небесному и божественному, оставалось, конечно, в воле и распоряжении человека»¹⁷⁹. Таким образом, дух в человеке проявляется как энергия «Святого Духа», т.е. энергия Бога. Если тело человека – это материя, душа – бестелесная субстанция, то «живой дух» – это Божественная энергия, которая вечна и неизменна по своей природе.

Отстаивая идею перевоплощения, Ориген утверждает, что свои «светлые» или «темные» накопления человек приносит с собой в новое рождение. В силу того, что существуют «некоторые предшествующие причины, именно, какие-нибудь преступления, которые совершили души мыслями или делами своими еще до рождения в теле», они были по справедливости осуждены Божественным промыслом на страдание»¹⁸⁰. Поэтому философ говорит о том, что «некоторые родились с демоном», другие «с детства прорицали».

Следует подчеркнуть, что первичным фактором для человеческой души в плане выбора добра или зла служат мысли, а потом уже поступки. То есть достаточно недобро помыслить, чтобы притянуть к себе представителей «темной» иерархии. Поэтому человек должен хранить свое сердце в чистоте помыслов, не давать никакой возможности «дьяволу» овладеть душой, все делать так, чтобы украшать свое сердце одеждой добродетели и святости, дать место в человеческой душе «Божьим слугам», т.е. духам, помогающим спасению человеческих душ.

Таким образом, духовность в онтологии трансцендентного тео-космизма Оригена – это присутствие в человеке «живого духа» как духовной энергии

¹⁷⁹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 222.

¹⁸⁰ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С.222-223.

«Живого Бога». Слияние человеческой души с «живым духом» преображает человека духовно и физически и дает возможность перейти на новый виток эволюции как новый уровень бытия – стать «святым», «ангелом» и т.д. по всем инстанциям «светлой» иерархии Божественных существ, вплоть до полного слияния с Богом. Причем «живой дух» в человеке называется Оригеном также умом. Не случайно философ пишет: «Напитанный...пищею премудрости, ум будет достигать чистоты и совершенства, с какими человек был создан сначала, и будут восстанавливать в себе образ и подобие Божье», а «тем, кто имеет в этой жизни некоторое предначертание истины и знания, в будущей жизни должна быть придана красота законченного изображения»¹⁸¹. В этих рассуждениях Оригена о «Живом Боге», можно увидеть схожесть с «Богом-Умом» Аристотеля. Согласно Аристотелю, «Бог-Ум», являясь разумной «Божественной энергией» и «Жизнью», наделяет человека разумом и жизнью¹⁸².

На основании выше изложенного, можно охарактеризовать эволюционное назначение человека как движение к Богу через развитие духовности. Эволюционный путь человека пролегает по схеме «человек материальный» → «человек духовный» → «святой» → «ангел». Поскольку Ориген утверждает принцип гилозоизма в мироздании, согласно которому все материальные формы имеют в себе бессмертные души, благодаря которым продвигаются по эволюционной лестнице до человека, а потом и до трансцендентных существ, то можно сказать, что духовность является трансцендентным и онтологическим принципом природы-космоса.

Можно сформулировать основные принципы, на которых выстроен концепт духовность в онтологии трансцендентного тео-космизма Оригена.

Принцип креационизма: Ориген, согласно христианской креационистской традиции, утверждает, что Бог сотворил материальный космос из среды «ничто» и

¹⁸¹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 155, 156.

¹⁸² Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 310 - 315.

«вдохнул» в него жизнь в виде своей «Божественной энергии» («Святой Дух», «Христос») и трансцендентных живых образований – различного уровня душ.

Принцип целесообразности: так как, по утверждению Оригена, Бог сотворил все мерою и числом, а материю в таком количестве, в каком мог ее «познать, содержать в своих руках и управлять ею»¹⁸³.

Принцип провиденциализма: так как «Божественный промысел управляет каждым существом соответственно его движениям или расположению души»¹⁸⁴.

Принцип гилозоизма, так как вся космическая природа состоит из одушевленных существ, начиная от космических тел и кончая животными организмами.

Принцип пантеизма: так как в онтологии трансцендентного тео-космизма Оригена «Живой Бог», по сути, тождественен наполненному разными формами жизни природе-космосу.

Принцип иерархичности: так как эволюция живых существ в космосе проходит строго по определенному восхождению: от низших форм жизни к высшим, до конечного воссоединения с Богом.

Принцип трансцендентности: так как в основе онтологических характеристик о природе-космосе лежат метафизические представления о трансцендентных субъектах мироздания.

Принцип свободной воли: Бог предоставил живым разумным существам свободу выбора поступков и вектора своей эволюции, которая развивается между диалектическим противостоянием «светлой» и «темной» иерархии. В связи с этим Ориген поясняет: «...свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или повлекла падение через пренебрежение»¹⁸⁵.

Принцип всеединства: Бог, создав материальный мир из «ничто», наполнил его своей духовной энергией и живыми духовными образованиями – душами, тем

¹⁸³ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 138.

¹⁸⁴ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 143.

¹⁸⁵ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 143.

самым дал толчок эволюционному многообразию природного мира. Конечной целью эволюционного развития природы-космоса является воссоединение в Боге. В связи с этим Ориген пишет, что Бог направил «различие умов к гармонии единого мира»; «из различных сосудов, или душ, или умов Он создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные, и одни сосуды – для почетного употребления, другие – для низкого»¹⁸⁶.

Принцип причинно-следственной связи: Ориген утверждает, что «Создатель определяет каждому существу различную должность служения на основании предшествующих причин, по достоинству заслуг, сообразно с движениями ума и душевными чувствами...»¹⁸⁷.

Принцип совершенствования: на основании принципа гилозоизма, каждый живой организм космоса имеет свою задачу и программу совершенствования, с целью восхождения по эволюционной лестнице от низших форм жизни к высшим.

Принцип перевоплощения: Ориген пишет, что каждый «достойно возлюблен Богом по заслугам предшествующей жизни», в связи с чем «...кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу в будущем (веке), а кто не очистит себя, то, смотря по степени своей нечистоты, будет сосудом для низкого употребления, т.е. сосудом недостойным... именно на основании этого каждый сосуд, по мере своей чистоты или нечистоты, получил в этом мире место, или страну, или условие рождения, или какую-нибудь деятельность»¹⁸⁸.

Принцип духовности: Ориген утверждает духовность в качестве космологического фактора эволюции мироздания. Он отождествляет духовность с «Божественной энергией» – «Святым Духом», который дается человеку по его

¹⁸⁶ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 143.

¹⁸⁷ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 144.

¹⁸⁸ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 145.

успехам в деле нравственного совершенствования и служения Богу. Философ считает, что, освободившись от тела, а возможно и от души, «...разумное существо будет постепенно возрастать... но так, что совершенный ум, с обогащенную мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; ... созерцать причины вещей с полной ясностью...», т.е. «созерцать духовную субстанцию лицом к лицу»¹⁸⁹.

Назначение принципа духовности в космической эволюции многогранно. Можно выделить следующие уровни проявления духовности: 1) духовность на уровне «Живого Бога» является «не проявленным» онтологическим принципом мироздания; 2) духовность в материальном космосе может расцениваться как творческая космическая энергия, равнозначная Божественной эманации у Плотина, которая пронизывает все материальное бытие, обеспечивая многообразие и эволюционное движение материальным формам; 3) духовность на уровне живых существ является условием принадлежности одновременно двум мирам: материальному и идеальному; 4) духовность в человеке – это дух, как частица Божественного огня, являющаяся залогом бессмертия и необходимости совершенствования души и тела до «Богочеловеческого» уровня. У Оригена мы находим некоторое отождествление духовности и разума, какое присутствует у Платона, Аристотеля и Плотина¹⁹⁰. С этой точки зрения духовность можно понимать как способность к интеллектуальной деятельности, направленную на познание в коэволюции с нравственным совершенствованием.

Таким образом, духовность в космизме Оригена выступает в качестве трансцендентного тео-космологического принципа. Онтологию космизма Оригена можно рассматривать в качестве прототипа «становящегося всеединства», идея которого будет развита Ф. Шеллингом и В.С. Соловьевым и др. Субъектом космоса у Оригена является «Живой Бог», объектом – сотворенное

¹⁸⁹ Ориген. О началах. – Самара: РА, АГНИ, 1993. – С. 159.

¹⁹⁰ Аристотель. О душе // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 371, 415, 433.

им духовно-материальное бытие. Все объекты космоса у Оригена выполняют транссубъективные функции, составляя вместе с «Живым Богом» развивающуюся систему, главным онтологическим принципом которой выступает триада: «Бог» – «духовность» – «человек». «Живой Бог» укоренен в целостном бытии. Человек, как транссубъективность космоса, заключает в себе все его свойства (в органическом синтезе Божественного духа и материального тела). Являясь микрокосмом, т.е. моделью Макрокосма-Бога, он потенциально заключает в себе способность к эволюционному самосовершенствованию и творчеству.

На основании выше изложенного можно говорить, что через концепты мир (космос) – человек – духовность в онтологии космизма Оригена раскрываются метафизические картины трансцендентного бытия, специфика энергийно-духовной взаимосвязи космоса и человека. В этой онтологии большое значение придается созидательной силе внерациональных компонентов человеческой психики, их значимости в структурировании микрокосма. В целом же путь к духовным высотам связан с направленностью сознания к глубинам человеческого разума. В силу этого человеческие нравственные качества обретают онтологичность и требуют постижения на уровне индивидуального и общественного сознания. На представления Оригена о природе-космосе, человеке и духовности большое влияние оказали культурные традиции античного мира. В целом в онтологии трансцендентного тео-космизма Оригена сформированы идеалы, ставшие стратегическими ориентирами духовного самовыражения личности в западной культуре. Таким образом:

1. Онтология космизма Оригена строится на основе принципа трансцендентности, согласно которому существование материальной природы и человека детерминировано наличием сверхопытного первоначала мироздания – Абсолюта-Бога.

2. Мир (космос) представляет собой живой организм, образованный творческим первоначалом, понимаемым, с одной стороны в духе христианской теологии (Бог-Творец), а с другой, в ракурсе неоплатонической традиции – в

качестве духовной природы мироздания (Живой Бог). Всеединство космоса строится на оппозиции: божественный мир и материальная природа. Провозглашается беспредельность эволюции космоса и человека.

3. Человек является высшим творением Бога (сын Божий), состоящим из души, жизненного духа и тела. Назначение человека – духовное совершенствование на основе христианской веры, преобразование в духовно-бестелесное существо и вхождение в состав светлой иерархии божественных существ.

4. Духовность в онтологии трансцендентного тео-космизма Оригена понимается как присутствие в человеке «живого духа» (духовной энергии «Живого Бога»).

5. Поскольку онтология Оригена представляет собой интеграцию платоновской мировоззренческой традиции с христианскими теологическими установками, то ее можно назвать *трансцендентным тео-космизмом*.

Приемником идей онтологии трансцендентного космизма является представитель Нового времени Ф. Шеллинг, поэтому перейдем к исследованию его натурфилософского учения о космосе, человеке и духовности.

Космизм Ф. Шеллинга как специфическая версия философии природы.

В Новое время представления о природе-космосе, человеке и духовности обретают свои специфические характеристики. В объективно-идеалистических учениях сохраняются представления о взаимосвязи человека и природы, обнаруживается устремленность к совершенному, абсолютным ценностям, трансцендентному. В материалистических учениях утверждается картезианская картина мира, сопровождающаяся идеями покорения природы, с обоснованием главенствующей роли человека над природой. Особой вехой в западно-европейской философии является творчество Ф. Шеллинга. В ней обнаруживаются идеи космизма на основе представлений о трансцендентном и

духовном, близкие натурфилософским традициям в онтологии Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена.

Философское творчество Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775-1854) представляет собой своеобразную версию натурфилософии, сочетающую рациональное познание, эмпиризм и интуитивизм. Отталкиваясь от натурфилософских традиций, Ф. Шеллинг стремился «привнести в явления природы теорию» с целью «одухотворения законов природы, которое превратило бы их в законы созерцания и мышления»¹⁹¹. В ходе этого процесса, по мысли Ф. Шеллинга, полностью исчезнут материальные явления, а останутся только формальные законы. Ф. Шеллинг убежден, что «чем больше в самой природе выступает закономерность, тем больше исчезает внешний покров, сами феномены становятся одухотвореннее и в конце концов совершенно перестают существовать»¹⁹². Поэтому он, опираясь на материал естествознания, стремился через познание всеобщности природы построить «систему природы», изложить представления о духовности, и тем самым раскрыть возможность самого опытного знания.

Предметом диссертационного исследования являются ранние натурфилософские работы Ф. Шеллинга, в которых рассматривалась «идея природы» с позиций взаимосвязи идеальных и материальных начал в контексте целого. В этих работах Ф. Шеллинг использовал «натурфилософский метод», сочетающий в себе рационалистические установки, эмпиризм и интуитивизм. По замечанию П.И. Новгородцева, в своей натурфилософии Ф. Шеллинг «хотел понять дух в природе и природу в духе; он хотел объяснить весь мир, как единый

¹⁹¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 . Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 233.

¹⁹² Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 . Т. 1. – М.: Мысль, 1987. С. – 233.

процесс духа, и в природе открыть душу живую»¹⁹³. На философию Ф. Шеллинга оказало влияние творчество И. Канта, И. Фихте и Б. Спинозы, Платона, Плотина, философа-мистика Я. Беме и др.

В более поздний период натурфилософские взгляды Ф. Шеллинг определяет как «негативную» философию и переходит к рассмотрению природы духовности, космоса и человека с телеологических позиций. Отталкиваясь от натурфилософских идей, мыслитель попытался сделать переход к нравственно-религиозным представлениям с целью решения насущных проблем духовной жизни. При этом философ старался сочетать познание природы и человека с познанием Бога, примирить науку с религией, создать новую «положительную философию», которая проникла бы в самую сущность природы реального и идеального мира. В совокупности взгляды Ф. Шеллинга в данной диссертации служат основой для реконструкции онтологии трансцендентного натурфилософского космизма и концепта духовности на ее основе.

Онтология тео-космизма Ф. Шеллинга.

Реконструкция концепта «мир (космос) - человек». Натурфилософские идеи содержатся в ряде работ Ф. Шеллинга: «Общий обзор новейшей философской литературы», «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки», «Философия откровения», «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», «Бруно, или о божественном и естественном начале вещей», «О Мировой душе», «Система трансцендентального идеализма» и др. В этих работах Ф. Шеллинг утверждает онтологическое и духовное всеединство Бога, природы, человека.

Можно выделить ряд идей, на которых строятся представления о природе-космосе и человеке в онтологии трансцендентного космизма Ф. Шеллинга: 1) все материальное существует не само по себе, а только как творение, продукт духа; 2)

¹⁹³ Новгородцев П.И. Предисловие к русскому изданию // Ф. Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 4.

переход от неживой природы к живой происходит благодаря творческой духовной продуктивной силе, обеспечивающей последовательность этого перехода; 3) в основе разнообразия природы и природных сил лежит единство духа»; 4) дух развивается до полной свободы только в ходе поступательной и последовательной природной эволюции; 5) эволюция мироздания завершается наступлением бытия свободы, как всеединства природного и трансцендентного миров; 6) человеческий дух представляет собой единство конечного и бесконечного, формы и материи, идеального и реального; 7) историю человеческого духа необходимо искать во внешнем мире посредством философии природы. Из выше изложенных постулатов следует, что Ф. Шеллинг отождествлял дух и природу, поэтому и утверждал, что «философия есть не что иное, как учение о природе нашего духа... Система природы является одновременно системой нашего духа...»¹⁹⁴. Таким образом, Ф. Шеллинг, стремясь увидеть в природе систему «конечного духа», строил натурфилософский космизм на идее духовности единства мироздания и человека.

Натурфилософия Ф. Шеллинга представляет собой трансцендентизм, так как ее предметом является трансцендентное – «Абсолютное-Бог», понимаемое как всеобщее мышление через абсолютный акт познания, через идею всех идей. Целью натурфилософии, по определению самого Ф. Шеллинга, является разумное «познание абсолютного единства, которое обнимает целое и которое в природе дает себя познать только с одной своей стороны. Природа является как бы его орудием, с помощью которого абсолютное единство вечным образом приводит сформированное во всеобщем рассудке к осуществленности и действительности»¹⁹⁵. Подобный идеализм встречается в наукоучении И. Фихте, во «всеобщем мышлении» у И. Канта, философской системе Г. Гегеля и др. Но, называя философию предшественников «негативной», Ф. Шеллинг в своих

¹⁹⁴ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 102.

¹⁹⁵ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 483.

работах стремился создать «позитивную философию», чтобы открыть новое пространство для философского мышления, где «Абсолюта-Бога» как трансцендентное, природу-космос, человека и духовность можно познавать как онтологическую реальность.

Структурными компонентами в натурфилософии Ф. Шеллинга являются: «Абсолют-Бог», «Мировая Душа», «абсолютный Дух», «душа», «материя», «природа», «человек», «космос», «всеединство». Произведем философскую рефлексию над этими понятиями с целью реконструкции онтологии космизма Ф. Шеллинга.

1. «Абсолют-Бог». Главная задача созданной мыслителем «позитивной философии» сводится к познанию «безусловно трансцендентного», то есть Бога. Представления о Боге носят у Ф. Шеллинга многозначный, не всегда четко сформулированный, а подчас противоречивый характер. Бог трактуется Ф. Шеллингом в качестве всеобщей сущности, всеобщей потенции, всеобщей причины всемогущего «абсолютного Духа». В работе «Философия откровения» Ф. Шеллинг рассматривает «Абсолюта-Бога», как нечто фактическое (*prius*), а не просто мыслимое Божество. Философ выделяет следующие характеристики «Абсолюта-Бога»: 1) Бог есть; 2) своим деянием Бог создал отличное от него бытие; 3) природа Бога предполагает нравственное начало в человеке; 4) конечной целью Бога является воссоздание духовного человека¹⁹⁶. Таким образом, «Абсолют-Бог» выводится Ф. Шеллингом в свободном мышлении как апостериорное, т.е. как действительное, встречающееся в опыте.

Натурфилософское познание Бога и космоса-природы как его творения Ф. Шеллинг называет теогоническим процессом, который фактически отождествляется с космогоническим. Источником познания Бога служит «Священное Писание», носящее гипотетический характер. В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» «Абсолют-Бог» трактуется Ф. Шеллингом как: 1) «Единое» –

¹⁹⁶ Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т.2. – СПб.: Наука, 2002. – С. 10-11, 15-16.

первоначало мироздания; 2) «живое единство» и «абсолютная связь» противоположных сил; 3) безличное существо; 4) «абсолютный Дух». В качестве «абсолютного Духа», Бог рассматривается Ф. Шеллингом, как нераздельное единство двух идеальных начал: «воли любви» и «воли основы», понимаемых двояко: как сознательные и одновременно рефлексивные (бессознательные) проявления Абсолюта. По представлению Ф. Шеллинга «воля любви» и «воля основы» послужили семенем и зародышем для рождения мира. При этом «воля любви» может рассматриваться как потенциальная, а «воля основы» как актуальная в творческом акте Бога¹⁹⁷.

Также «Абсолют-Бог» трактуется Ф. Шеллингом как всеобщий закон космоса, и в этом качестве он называется личностью. Ф. Шеллинг пишет: «...все, что происходит, вытекает из личности Бога, а не происходит в смысле какой-то абстрактной необходимости...»¹⁹⁸. Еще Бог понимается Ф. Шеллингом как благодать, в которой нравственная необходимость существует объективно-метафизически. Из этого следует, что нравственность расценивается в качестве онтологической характеристики «Абсолюта-Бога», а значит космоса и человека.

Рассматривая с пантеистических позиций соотношение Бога и природы-космоса, Ф. Шеллинг утверждает «живого Бога», как первостепенное онтологическое свойство мироздания. С его точки зрения, «живой Бог», творящий мироздание и дающий жизнь, сам является жизнью. Философ считает, что в Божественном разуме изначально существует система природы-космоса, как необходимое условие творческого акта, но при этом сам «живой Бог» не является системой, или условием системы. «Воля Бога» к творению расценивается Ф. Шеллингом как «слово», как «источник света», как сам «свет». «Божественное Слово-Свет» рождает «Дух», который соединяет в себе противоположности: мир

¹⁹⁷ Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. – М.: ИФ РАН, 2009. – С. 19.

¹⁹⁸ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 57.

света и мир тьмы¹⁹⁹. Поэтому природа-космос, как порождение «Воли Бога», тоже изначально имеет в своей основе противоположности: «свет» (идеальное доброе начало) и «тьму» (идеальное злое начало). С точки зрения философа, рождение трансцендентного «Духа» послужило началом царства истории; рождение «света» – началом царства природы; оба царства «взаимоподобны и объясняют одно другое»²⁰⁰.

Эволюция мироздания трактуется Ф. Шеллингом в духе метафизики всеединства: 1) сначала «Абсолют-Бог» выступает как «Единое», или «абсолютное безразличие»²⁰¹ противоположных начал; 2) в этом безразличии «Абсолют-Бог» есть любовь и благодать, так как эти онтологические свойства едины и не имеют противоположностей; 3) затем начинается дифференциация, как проявление «Божественного Слова», которое есть «Свет»; 4) над «Словом восходит Дух», который является первой сущностью, содержащей в себе противоположности – светлое и темное начала; 5) появляется «Мировая Душа»; 6) образуется материя; 7) сотворяется природа-космос и все существа; 8) сотворяется человек; 9) человек преображается в духовное существо; 10) осуществляется воссоединение человека с «Абсолютом-Богом» и переход к новому миру.

В работе «Философия откровения» Ф. Шеллинг дополняет эту космогоническую картину мироздания теогонической. Он трактует идеальный мир с позиций христианской Троицы: «Бог» – «Христос» – «Святой Дух».

Таким образом, в натурфилософском космизме Ф. Шеллинга «Абсолют-Бог» выступает как трансцендентный субъект мироздания, как конкретно-идеальная сущность, сочетающая в себе черты идеального и реального бытия, сознания и природы, и выступающая источником космического творчества.

¹⁹⁹ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 64.

²⁰⁰ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 42.

²⁰¹ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 66.

Философ выводит из «Абсолюта-Бога», как «первоначала», развитие духовной и материальной сторон мира. Подобные представления можно найти в античной философии элеатов, у Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, а также у Дж. Бруно, Б. Спинозы и др. Ф. Шеллинг только синтезировал эти идеи в своем натурфилософском космизме. Поэтому «Абсолют-Бог» в космизме Ф. Шеллинга раскрывается с позиций: идеализма, персонализма, натурфилософии, пантеизма, гилозоизма.

2. «Абсолютный Дух». По Ф. Шеллингу, бытие «Абсолюта-Бога» состоит в самообнаружении. В силу этого акта «Абсолют-Бог» обнаруживается как действительность. Первым проявлением «Абсолюта-Бога» является «абсолютный Дух» (в дальнейшем будем употреблять просто «Дух») – первая сущность, которая, по априорному определению Ф. Шеллинга, «обладает способностью творить объективный мир из изначальной борьбы своего самосознания и в самой этой борьбе обеспечивать продукту длительность существования».²⁰²

Ф. Шеллинг называет деятельность творящего «абсолютного Духа» созерцанием и утверждает, что сущность созерцания состоит в объединении абсолютно противоположных, ограничивающих друг друга деятельностей. «Абсолютный Дух» можно познать только при помощи интеллектуального созерцания. Поэтому духовность, по Шеллингу, есть форма созерцания человеком в самом себе «абсолютного Духа», т.е. Божественного духа.

Итак, с точки зрения Ф. Шеллинга, в основе природы и человека лежит «Абсолют-Бог», как «абсолютный Дух» в своей изначальной, а потому неопределенной деятельности. Реальность природного мира образуется, с одной стороны, благодаря творению в созерцании «абсолютным Духом» объектов. Но с другой стороны, Ф. Шеллинг утверждает, что эта реальность должна быть взята из опыта, а не являться чисто мыслимой, интеллектуальной, духовной. В этих утверждениях Ф. Шеллинга прослеживается противоречие: «Произведя в самом

²⁰² Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 338.

себе конечный продукт, дух в качестве следующего шага признает за ним самостоятельное существование и независимость. Только теперь субъективный и объективный миры разделяются, возникает сознание и внешний мир» (А.Л. Пестов)²⁰³. Подобную точку зрения можно расценить как деизм: «Абсолют-Бог» как «абсолютный Дух» производит продукт (космос-природу) и позволяет ему самостоятельно существовать, как бы устранившись от его эволюции.

3. «Мировая Душа». Вторым проявлением «Абсолюта-Бога», по Ф. Шеллингу, является «Мировая Душа». Она представляется эманацией «Абсолюта-Бога» как «Единого», состоящего из любви и благодати. К объяснению «Мировой Души» Ф. Шеллинг подходит с натурфилософских позиций и трактует ее в качестве первоначала природы, связывающего в единую систему идеальный и материальный миры, органическую и неорганическую природу. В частности, в работе «О Мировой Душе» философ пишет: «Исследование всеобщих изменений в природе, а также развития и состояния органического мира действительно приводит естествоиспытателя к общему началу, которое, паря между неорганической и органической природой, содержит первопричину всех изменений в первой и основание всей деятельности во второй...»²⁰⁴. С точки зрения Ф. Шеллинга, именно «Мировая Душа» одушевляет все вещи, давая тем самым им жизнь, индивидуализируется в каждом отдельном живом существе (как особом мире), в зависимости от степени его рецептивности. Подходя с диалектических позиций к оценке жизни, философ приходит к выводу, что все многообразие жизни в космосе заключено в единстве положительного начала и различии отрицательных начал в каждом отдельном существе, являющимися проекциями «Мировой Души» в предметы, вещи, индивидуальные образования.

²⁰³ Пестов А.Л. Натурфилософское учение Шеллинга. Вступит. ст. // Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 31.

²⁰⁴ Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщей организации, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Сочинения в 2-х т.

Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 92

Таким образом, по представлениям Ф. Шеллинга, «Мировая Душа»: 1) второе проявление «Абсолюта-Бога»; 2) причина движения и положительное начало жизни; 3) являясь бесформенной, формирует для себя органическую материю; 4) индивидуализируется в отдельных существах; 5) придает жизни и отдельным существам устремление; 6) неизменна в каждом организованном существе; 7) познается только в отдельных явлениях; 8) связывает отдельные индивидуумы во всеобщий природный организм; 9) является сущностью – душой природы.

4. «Материя». Развивая представления о материи, Ф. Шеллинг пишет, что она представляет собой «единство божественного и естественного принципов», проста, неизменна и вечна²⁰⁵. То есть материя, являясь структурной единицей и принципом космоса, сочетает в себе тождество идеального и природного. По представлению Ф. Шеллинга, материя, как и все во Вселенной, «проистекает из вечной сущности», подвергается действию «вечного субъект-объективирования и преобразования ее бесконечного единства в конечность и множественность» «абсолютным Духом»²⁰⁶, становится первоначальным продуктом деятельности «Мировой Души». Так как «Мировая Душа» является началом жизни, сочетает в себе единство положительных и отрицательных сил во Вселенной, то материя воспроизводит в себе принцип жизни на основе диалектического сочетания этих противоположных сил.

По представлению Ф. Шеллинга действие «абсолютного Духа» преобразует материю в свет. Свет – это изначальное состояние материи и ее движения. Ф. Шеллинг пишет: «Движение света – изначальное движение, присущее всякой материи... Свет – продукт двух начал: положительной и отрицательной

²⁰⁵ Шеллинг Ф. Бруно, или о божественном и естественном начале вещей. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – с. 150.

²⁰⁶ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 341.

материи»²⁰⁷, в силу чего она дифференцирует на высшую и низшую. Считая, что материя представляет собой единство преобразования бесконечности в конечность, Ф. Шеллинг различает в материи три потенции этого единства: длину (преобразование единства в различия), ширину (преобразование различия в единство), глубину, или высоту (единство первых двух измерений). В онтологии космизма Ф. Шеллинга эти потенции образуют пространство, являются закономерными, врожденными, необходимыми и особенными формами деятельности материи. «Материя-свет» является идеальным образованием, которое можно назвать «материей-духом», или «эйдосом». Она проецирует идеальные образы высшей материи в низшую, в результате образуются многообразные материальные формы. Философ акцентирует внимание на том, что благодаря духовной составляющей «материя является всеобщим семенным зерном Вселенной, в котором скрыто все то, что раскрывается в дальнейшем развитии»²⁰⁸.

Развивая мысль о познании человеком материи, Ф. Шеллинг приходит к понятию созерцания. Он утверждает, что «материя представляет собой продукт изначального синтеза (противоположных сил) в созерцании»²⁰⁹, так как в основании материи лежит нематериальный принцип, который опытные науки объяснить не могут. Он отрицает предел физической делимости и утверждает в качестве всеобщих законов природы – взаимодействие сил притяжения и отталкивания, которые обеспечивают единство строения космоса²¹⁰. Но в силу того, что материя инертна, невозможно движение без внешней причины. Такой

²⁰⁷ Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщей организации, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 97.

²⁰⁸ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 340.

²⁰⁹ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 358.

²¹⁰ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 284, 289, 292.

внешней причиной, по утверждению философа, может быть только «Мировая Душа».

Таким образом, материя в онтологии космизма Ф. Шеллинга предстает как сложное интегрированное целое, объединяющее духовно-идеальный и природный принципы жизни. В отличие от платонистских и неоплатонистских воззрений, трактующих материю как «темное начало» (Платон) или «абсолютное зло» (Плотин), в космизме Ф. Шеллинга материя выступает органической составляющей мироздания, содержащей в себе исходные противоположные субъект-объективированные отношения. Как продукт творчества «абсолютного Духа» и «Мировой Души», материя объективно содержит в себе творческое начало, являющееся, с одной стороны внешней причиной ее движения и развития, с другой стороны, нематериальным принципом, обеспечивающим ее духовное содержание. Утверждение Ф. Шеллинга о том, что материя, одушевленная «Мировой Душой», становится духовной и живой, позволяет говорить о живом, одушевленном космосе в целом и проецировать эти принципы на все многообразие материальных форм.

Идеи «живого космоса», обнаруженные в онтологии космизма Ф. Шеллинга, найдут дальнейшее развитие в естественнонаучном космизме К.Э. Циолковского и А.Л. Чижевского, идее космической вечности жизни В.И. Вернадского, синергии П.А. Флоренского и др., с также в современных концепциях «организмизма», «универсального эволюционизма» и др.

5. «Космос». Космос в натурфилософии Ф. Шеллинга представляет собой систему, с одной стороны, целостную, с другой стороны, – дифференцированную внутри себя. Прежде всего, космос понимается Ф. Шеллингом, как всемирная гармония противоположных начал: идеального (трансцендентного) и материального (природного) миров. В космосе-системе можно выделить следующие подсистемы: 1) «Абсолют-Бог» («Единое»); 2) «абсолютный Дух»; 3) «Мировая Душа»; 4) «материя»; 5) «материальная природа»; 6) «система звезд»; 7) «система солнц»; 8) «планета Земля»; 9) «человек»; 10) «живые существа».

Внутри космической трансцендентно-природной системы и между подсистемами существует структурное сходство – гомоморфизмы. Они проявляются в одушевленности всего мироздания, как порождения «Живого Бога» и деятельности «Мировой Души». Ф. Шеллинг определил систему космоса, как единство преобразования всеобщего в особенное, абсолютно-идеального в материальное. В силу этого космос выступает как всеобщий момент этого единства, как бытие само по себе, а «система небесных тел есть не что иное, как видимое, познаваемое в конечности царство идей»²¹¹.

Во взглядах Ф. Шеллинга на космос сочетаются неоплатонистские и новоевропейские эмпирически-рационалистические традиции. Все объекты природы представляют собой, с одной стороны, эйдетику трансцендентного космоса; с другой стороны, материальные образования. Все материальные проявления и процессы в космосе-системе в основе своей содержат «духовную» составляющую (дух, как жизненную энергию). Духовным проявлением в материи Ф. Шеллинг объявляет магнетизм, «как всеобщую форму единичного в себе самом», а также «всеобщий факт одушевления»²¹². Формой магнетизма в материальных телах объявляется «абсолютное сцепление». В качестве завершения природного процесса Ф. Шеллингом провозглашается разум человека. Всеединством идеальной и материальной реальностей, при доминировании идеальной, исчерпываются у Ф. Шеллинга проблемы натурфилософии. Получается, что в разуме человека воссоздается завершающее всеединство мироздания, и с помощью своего разума человек воссоединяется с «Абсолютом-Богом».

По замечанию М.Ф. Овсянникова, Ф. Шеллинг в своей «философии природы» формулирует мысль о том, что «бессознательно-духовная природа благодаря наличию динамических противоположностей развивается по

²¹¹ Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 296-297.

²¹² Шеллинг Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 364, 263.

определенным ступеням, на одной из которых появляется человек и его сознание. ...Заслуга Шеллинга состояла в том, что он создал учение о диалектическом развитии природы, хотя его диалектика была объективно-идеалистической»²¹³.

6. «Душа». С точки зрения Ф. Шеллинга, в ходе разделения материи на противоположные силы образуются душа и тело. «Душа» возникает, как бы из глубины единой основы природы и представляет собой сосредоточение сил – живую связь тела одновременно с материей и с «Абсолютом-Богом». Философ пишет: «...живая связь есть душа. Так весь изначальный разум вызывает душу к жизни из независимой от него основы, как нечто внутреннее, она остается поэтому в свою очередь независимой от него, как особая и для себя существующая сущность»²¹⁴.

В отличие от представлений Платона, Аристотеля, Плотина, Ф. Шеллинг рассматривает душу в качестве порождения, вызванного дифференциацией материи. Поскольку согласно представлениям Ф. Шеллинга душу к жизни вызывает разум, то из этого следует, что душа пребывает только в разумных формах организации материи. Согласно представлениям Ф. Шеллинга, в каждой образованной в процессе восходящей эволюции сущности содержатся два начала, представляющие в основе своей одно: первое начало, имея основу в «Абсолюте-Бог», отделяет сущности от него; второе – имея основу в разуме, преобразует «тьму» сознания в свет. Тьмой Ф. Шеллинг называет «своеволие твари» и противопоставляет ему разум, как «вселенскую волю», т.е. «Божью волю»²¹⁵. Но такое сакральное превращение тьмы в свет происходит только в человеке. Таким образом, по Ф. Шеллингу, душа представляет собой сущность, связывающую материальное тело с духом, как частицей «Абсолюта-Бога». Выше изложенные

²¹³ Овсянников М.Ф. Эстетическая концепция Шеллинга и немецкий романтизм // Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – С. 27.

²¹⁴ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 29.

²¹⁵ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 30.

позиции позволяют перейти к рассмотрению человека в разрезе соотношений макрокосма и микрокосма.

7. «Человек». В онтологии трансцендентного космизма Ф. Шеллинга человек, как и весь материальный мир, сотворен «Абсолютом-Богом» из среды «ничто». В силу этого, человек содержит в себе независимое от «Абсолюта-Бога» темное начало («своеволие»), которое в процессе развития и совершенствования преобразуется в свет разума («первоволие»). Трансцендентно процесс развития «первоволия» можно охарактеризовать, как духовное восхождение к первоначалу – «Абсолюту-Богу», благодаря наличию в человеке высшего, вечного начала – духа. Именно вечный дух вносит в человека, как и во всю природу, единство. Происходит это, по Ф. Шеллингу, благодаря Божьему слову, объединяющему в человеке на высшем уровне темное и светлое начала. Следовательно, человек рассматривается Ф. Шеллингом как «высшее Божье слово», или творение.

По представлениям Ф. Шеллинга, структурно человек состоит из духа, души и тела. Относительно идеальной структурной составляющей человека философ пишет: «Будучи тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух – в Боге. Но если бы тождество обоих начал было также нераздельно в духе человека, как в Боге, между человеком и Богом не было бы никакого различия, т.е. Бог не открывался бы как дух. Поэтому то единство, которое нераздельно в Боге, должно быть разделенным в человеке – это и есть возможность добра и зла»²¹⁶. Человек отделен от «Абсолюта-Бога» коренящимся в природе началом, которое Ф. Шеллинг определяет как «самость». В связи с этим философ поясняет: «Самость как таковая есть дух, т.е. человек есть дух, как проникнутое самостью особое (отдельное от Бога) существо; именно в этом – сущность личности»²¹⁷.

Такие туманные рассуждения философа не дают возможности гносеологически четко сформулировать его антропологические установки. Если

²¹⁶ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 31.

²¹⁷ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 31.

«самость» есть дух, то духовность – это наличие «самости» в человеке. Кроме того, «самость» является определяющим компонентом для человеческой личности. С другой стороны, та же «самость», а, следовательно, и духовность отделяет человека от «Абсолюта-Бога», а не приближает к нему. С одной стороны, «Абсолют-Бог» есть безличное существо, с другой стороны, Ф. Шеллинг утверждает, что посредством «воли любви» и внесенного в природу слова, «Абсолют-Бог» делает себя личным²¹⁸. Получается, что духовность, как «самость», относится только к человеку. Если «Абсолют-Бог» есть «абсолютный Дух», то человек как дух – есть духовно-самостная сверх-личность, при этом его «самость» трактуется как сверх-воля, стоящая выше светлого и темного начал в природе, как диалектического единства противоположностей.

Разум человека Ф. Шеллинг понимает, как Божественное свойство, как изначальную мудрость, как деятельность, как дух, как «меру и общее вместилище истины»²¹⁹. Разума, как единства мышления и бытия, человек достигает только в «Абсолюте-Боге»²²⁰. Если разум человека есть дух, то духовность человека – это его разумность. Получается, что духовность человека в онтологии космизма Ф. Шеллинга является проявлением его духа, в сочетании тождественности разума, самости, личности и воли.

По утверждению Ф. Шеллинга, человек является средоточием Божественного мироздания, поэтому ему отведено центральное место в природе-космосе. Благодаря своим умопостигаемым деяниям человек может общаться с «Абсолютом-Богом, становясь вечным началом. Поэтому деяния человека, хотя и творятся во времени, но принадлежат вечности. Ф. Шеллинг пишет: «...в каждом человеке есть соответствующее чувство того, что он уже от вечности был тем, что

²¹⁸ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 56.

²¹⁹ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 73.

²²⁰ См.: Шеллинг Ф. Бруно, или о божественном и естественном начале вещей. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С.143.

он есть, и отнюдь не возник во времени»²²¹. Следовательно, в человеке от вечности заложены не только противоположности добра («первоволия») и зла («своеволия»), но и свободный выбор эволюционного пути. При этом Ф. Шеллинг подчеркивает, что «не страсти сами по себе суть зло, и не с плотью и кровью, как таковыми, должны мы бороться, но с некоторым злом в нас, злом, которое есть дух... Ибо само допущение человеком деятельности в нем доброго или дурного начала есть следствие умопостигаемого деяния, определяющего его сущность и жизнь»²²². Но если все деяния человека содержатся в вечности, то, значит, в идеальном космическом мире вечно сохраняются все сознательно творимое им добро и зло. Это означает, что человек несет не только социальную, моральную ответственность за свои деяния, но и онтолого-космическую ответственность за качество своего мышления и тесно связанное с ним духовное развитие.

Утверждая, что «Абсолют-Бог» в человеке есть «духовный свет» и «ясное познание», Ф. Шеллинг подводит к пониманию религиозности как совестливости и нравственности в сочетании со стремлением к добрым деяниям. Добро же может проявляться только в совершенном единении двух начал – духа и сердца, как основы Божественной связи. Поэтому, с точки зрения Ф. Шеллинга, истинная нравственность есть непреложное творение добра. То есть Ф. Шеллинг «сближает нравственность (в отличие от моральности, требующей непременно свободы выборы между добром и злом) с религией...» (В.В. Лазарев)²²³.

Таким образом, в онтологии космизма Ф. Шеллинга человек является духовно-бессмертным существом, высшим творением «Абсолюта-Бога». Как и все в мироздании, онтологическая структура человека с необходимостью включает в себя противоположные начала: «Божественный дух» (свет разума, самость, первоволие) и темное начало – своеволие. На основании представлений о

²²¹ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 48-49.

²²² Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 51.

²²³ Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 98.

диалектическом единстве первоволия и своеволия в человеке, Ф. Шеллинг предлагает разрешать проблему соотношения добра и зла, которую вводит в ранг религиозности и обозначает как высшую нравственную проблему. Именно из взаимосвязи религиозности и нравственности, как высшего Божественного света в человеке, вытекают представления Ф. Шеллинга о духовности. Поскольку все диалектические противоречия в самом «Абсолюте-Боге» воссоединяются в понятии любви, постольку и в человеке, как образе Божьем, высшим проявлением нравственности должна быть любовь. Поэтому основу духовности в человеке нужно выводить из понятия «абсолютной любви».

Человек в онтологии космизма Ф. Шеллинга представляет собой единство субъект-объектных отношений. В качестве составной части акта творения «Абсолюта-Бога» он является объектом. В качестве высшего духовно-материального существа в космосе, человек становится субъектом. Как обладатель свободной воли, способный своими деяниями наполнять космическую вечность, он выполняет функцию трансцендентального субъекта.

На основании выше изложенного, можно сформулировать следующие антропологические принципы в онтологии натурфилософского космизма Ф. Шеллинга: 1) креационистский, трактующий появление человека в мироздании в результате творческого акта «Абсолюта-Бога»; 2) трансцендентный, выводящий человека за границы материального мира благодаря наличию в нем идеальных структур (души и духа); 3) эволюционистский, рассматривающий развитие человека в качестве природного существа; 4) духовный, раскрывающий эволюцию человека с позиций доминирования в нем Божественного идеального начала.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии тео-космизма Ф. Шеллинга. В духе метафизики всеединства Ф. Шеллинг утверждает, что целью эволюции человека является воссоединение с «Абсолютом-Богом», для которого духовно-развитый человек является залогом преобразования всей природы. Духовность человека философ рассматривает как систему, в которой

«действительно бы познал себя разум», которая «вмещает в себя все требования духа и сердца, самого возвышенного нравственного чувства и самого строго рассудка»²²⁴. Можно выделить следующие аспекты, раскрывающие сущностные характеристики концепта духовность в натурфилософском космизме Ф. Шеллинга.

1. Трансцендентный аспект. Духовность обусловлена наличием в человеке метафизических составляющих – души и духа. Душа есть живая связь тела с духом, тождество материи и духа, которое реализуется в человеке как возможность добра и зла. Дух человека – это Божественная составляющая, сочетающая в себе «свет разума», «первоволие», «самость». Разум человека реализуется через познание и интеллектуальную деятельность.

2). Персоналистический аспект. Духовно-развитый человек именуется Ф. Шеллингом личностью. Личность человека философ трактует как «возвышенную на степень духовности самость»²²⁵, Из этого следует, что только в процессе развития духовного начала человек становится личностью, а поскольку духовное восхождение имеет цель – воссоединение человеческого духа в Боге-Духе, то духовность неизбежно приводит к преобразению человека в «Божественную личность». В единстве с «Абсолютом-Богом» человек становится «началом нового завета»²²⁶ – любовью, которая выступает онтологическим фактором, своеобразным катализатором духовного преобразования темного «своеволия» в светлое «первоволие».

Таким образом, духовность – это процесс восхождения от периферии («своеволия», как проявления темного начала в человеке) к онтологическому центру мироздания – «Абсолюту-Богу», через преобразование человеческой воли в «первоволие» (вселенскую волю). Ф. Шеллинг утверждает, что в духовно-

²²⁴ Шеллинг Ф. Философские исследования сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 72.

²²⁵ Шеллинг Ф. Философские исследования сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 36.

²²⁶ Шеллинг Ф. Философские исследования сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 70.

развитом человеке раскроются новые качества и способности: например, возможность самоисцеления, ясновидение и пр. Поэтому только путем сознательного развития духовности возможно восстановление связи человеческого духа с «Абсолютом-Богом» и духовное исцеление, как спасение. Следуя шеллингианской традиции, русские религиозные космисты назвали этот процесс духовного преображения – движением от «зверочеловека» к «Богочеловечеству» (В.С. Соловьев и др.).

3) Аксиологический аспект. Вопросы духовности неизменно связаны с нравственностью. Безнравственные поступки не ведут к духовности, они приковывают сознание человека к низшей стороне материи, выражением чего является своеволие человека. В онтологии космизма Ф. Шеллинга обнаруживается постановка вопроса о соотношении морального и нравственного сознания. Когда в моральном сознании реализуется поступок через определенный мотив или борьбу мотивов, то мы имеем дело с природным сознанием, как своеволием. Когда же в моральном сознании проявляется «первоволие» («вселенская воля»), то мы имеем дело с нравственным сознанием. Вслед за Платоном, Аристотелем, Плотинем и Оригеном, Ф. Шеллинг атрибутом духовности называет добродетель – Божественное начало в человеке, которое в процессе борьбы со злом проявляется как нравственность, героизм, мужество, доверие.

4). Футурологический аспект. По представлениям Ф. Шеллинга, происходящие в мире состязания добра и зла, приведут к победе добра и переходу к «новому миру», который расценивается как второй акт творения – творение человека–духовного, человека–личности. С точки зрения Ф. Шеллинга, в духовно-преображенном человеке, должны органично в единстве сочетаться противоположности свободы и необходимости, которые в соединении являются любовью.

Таким образом, в онтологии космизма Ф. Шеллинга духовность понимается дихотомически: 1) как заданное «Абсолютом-Богом» свойство природы-космоса

(энергия); 2) как атрибут человека (дух). На основании выше изложенного, можно сформулировать следующее определение: духовность – это онтологическая категория, раскрывающая метафизические представления о процессе развития мироздания, образования всеединства трансцендентного «Абсолюта-Бога», природы-космоса и человека. С этих позиций духовность можно рассматривать в качестве фактора универсальной эволюции.

Всеединство. Тема духовности тесно связана с темой всеединства. Система всеединства в онтологии космизма Ф. Шеллинга включает в себя: «философию природы», «философию духа», объединенных «философией тождества». Особенностью системы всеединства Ф. Шеллинга является то, что мыслитель представил трансцендентное и духовное, идеи природы (физические процессы, вещи), идеи ума (феномены нашего сознания, понимаемые как субстанции вещей), в виде эволюции абсолютного «Я». В дальнейшем абсолютное «Я» было переименовано в абсолютное тождество реального (природы, идей в процессах ощущения) и идеального («абсолютного Духа», идей в процессах мышления). Эволюция идей как общих понятий в онтологии космизма Ф. Шеллинга представляет собой некоторое подобие мира идей в онтологии космизма Платона. Но если у Платона место идей – это проявление «Единого-Благо» и его производного «Ума-Нуса», то у Ф. Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма» идеи находятся в «абсолютном Духе», или конечном субъекте, как проявлении абсолютного «Я». В философской системе всеединства Ф. Шеллинга также нашли отражение идеи И. Фихте, Б. Спинозы.

Другой особенностью онтологии космизма Ф. Шеллинга является то, что рассматривая «философию природы» и «философию духа» как систему всеединства макрокосма и микрокосма, философ расширял внутренние и внешние пространства собственно человеческого бытия, которые все больше содержали отпечаток воздействия человека, придававшего им высшие смыслы и значения. Мыслитель считал, что в лучших своих образцах привнесенное человеком в природу одухотворение не противоречит глубинным естественным процессам

бытия. Он рассматривал культурную среду в качестве источника высших духовных импульсов и средства реализации духовного потенциала субъектов.

Кроме того, в онтологии космизма Ф. Шеллинга процесс духовного совершенствования человека, в конечном счете, сводится к совершенствованию его интеллекта, попытке рационального объяснения духовных процессов с помощью объективизма и эмпиризма. Эти тенденции в философии Ф. Шеллинга явились отражением понимания духовности и духовных процессов в западно-европейской культуре. При этом все больше ощущается неверие в естественную природу человека, усиливается страх перед ней, намечается разрыв с глубинами индивидуальности (индивидуальность теряет свою целостность, обостряется конфликт между инстинктом и разумом). В познавательной практике происходит глобальный раскол между субъектом и объектом²²⁷.

В дальнейшем в западно-европейской культуре гностицизм становится одним из важнейших аспектов понимания духовности. Он проявляется в изучении духовной реальности, деятельностью сознания человека. «При этом в духовных исканиях все большее предпочтение отдается умственным усилиям (путь восхождения ума к Богу), практикам активного внешнего переустройства социального и природного окружения» (С.В. Хомутцов)²²⁸.

О Ф. Шеллинге восторженно отзывался А.И. Герцен, который утверждал, что «Шеллинг принадлежит к тем великим и художественным натурам, которые непосредственно, инстинктуально, вдохновенно овладевают истиной. В нем всегда было что-то родное Платону и Якову Беме»²²⁹. Б.Н. Чичерин, анализируя духовную основу учения о всеединстве Ф. Шеллинга, понимание им «абсолютного Духа» как жизни, отмечал его положительные стороны: «Вся деятельность духа состоит в стремлении выразить свою бесконечность в своей

²²⁷ Уотс А. Психотерапия: Восток и Запад. – Львов: Инициатива, 1997. – С. 107.

²²⁸ Хомутцов С.В. Духовность, ее подобию и антиподы в культуре // Дисс. докт. филос. н. по спец. 24.00.01. – Барнаул, 2009. – С. 59.

²²⁹ Герцен А.И. «Письма об изучении природы: письмо первое. Эмпирия и идеализм // Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. ст. В.Ф. Пустарнакова, примеч. М.А. Ходанович. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 132.

конечности... Отсюда начало развития или постепенного осуществления бесконечного в конечном; отсюда все частные определения бытия»²³⁰.

Вместе с тем многие исследователи творчества Ф. Шеллинга критически оценивали его философские построения. Ф.С. Надеждин, в частности, подчеркивал: «...вместо теории познания, строгого метода в развитии философских понятий и в опытных наблюдениях господствовало в этой (шеллингианской – Г.К.) школе пиитическое воодушевление»²³¹. В.В. Лазарев, критикуя взгляды Ф. Шеллинга о всеединстве, констатирует, что вся система Шеллинга «страдает дуализмом, раскалываясь на отделенный от действительности Абсолют и мир вне его... так что всеохватывающего органического единства у него не получается, а заявка на «философию всеединства» остается только претензией»²³².

Подводя итог реконструкции космизма Ф. Шеллинга, подчеркнем, что она осуществлялась на основе анализа теоретических конструкций, которые, с одной стороны, отображают действительную диалектику природы, с другой стороны, рассматривают онтологию космоса-природы с метафизических позиций. В результате в онтологии космизма Ф. Шеллинга картины бытия изображены: 1) как реальные материальные явления; 2) как идеальные образования, порожденные интуицией философа, т.е. как интуитивистская эйдетика.

В процессе философской рефлексии над онтологией космизма Ф. Шеллинга выявлено, что трансцендентное, мир (космос), человек и духовность выступают как специфические понятия, заключающие в себе множество определений, создающие в совокупности представления о всеединстве мироздания (как единстве во множественности). Безусловным единым субъектом является трансцендентный «Абсолют-Бог». Все другие субъекты космоса («Мировая

²³⁰ Чичерин Б.Н. История политических учений // Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. ст. В.Ф. Пустарнакова, примеч. М.А. Ходанович. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 379.

²³¹ Надеждин Ф.С. Пиитический пантеизм Шеллинга // Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. ст. В.Ф. Пустарнакова, примеч. М.А. Ходанович. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 144.

²³² Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев. – М.: Ин-т философии РАН, 2000. – С. 8-9.

Душа», «абсолютный Дух», «материя», «человек», «материальная природа») вступают в субъект-объектные отношения с «Абсолютом-Богом» и между собой, тем самым обуславливают определенную целостность мироздания. Выводы:

1. Онтология натурфилософского космизма Ф. Шеллинга строится на основе принципа трансцендентности, согласно которому условием существования и развития материальной природы и человека является трансцендентный Абсолют-Бог – сверхопытное первоначало мироздания.

2. Мир (космос) понимается как живой организм, возникший в результате акта творения Абсолюта-Бога из среды «ничто». Структурно он состоит из идеального мира (абсолютный Дух, Мировая Душа) и материально-природного мира (физический космос). Абсолют-Бог как Абсолютный Дух лежит в основе всей природы-космоса.

3. Человек представляет собой высшее творение Абсолюта-Бога, состоит из духа, души и тела, заключает в себе темное начало (своеволие), которое в процессе эволюции преобразуется в светлое начало (первоволие).

4. Духовность – это онтологическая категория, раскрывающая метафизические представления о процессе развития мироздания, характеризующая специфику всеединства трансцендентного Абсолюта-Бога, природы-космоса и человека. Аспекты духовности: трансцендентный, персоналистический, аксиологический, футурологический.

5. В космизме Шеллинга основой физической реальности является идеальный мир, а материальный космос является продуктом творческого акта трансцендентного Абсолюта-Бога, поэтому его можно назвать *трансцендентным тео-космизмом*.

При исследовании онтологии космизма Оригена и Ф. Шеллинга, была обнаружена общность точек зрения мыслителей: природа-космос представляет собой живую, гилозоистическую систему, как всеединство идеально-материальной структурной организации на примате трансцендентного первоначала (трансцендентизм). Обнаружена идентичность взглядов в

онтологических представлениях о человеке, его духовном самосовершенствовании на основе развития добродетели и нравственного познания.

Заключение ко второй главе. На основе проведенного исследования метафизико-спекулятивного космизма Античности и тео-космизма Средневековья и Нового времени, можно сделать следующие выводы: 1) Принцип трансцендентности является основополагающим в мировоззренческих конструкциях, раскрывающих картины бытия космоса и человека (у целого ряда философов от Платона до Шеллинга).

2) Онтология космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена и Ф. Шеллинга представляет собой направление в философии космизма – трансцендентный космизм.

3) Мир (космос) понимается как сложноорганизованный живой организм, функционирующий как системное единство идеального и материального миров, но на примате трансцендентного первоначала. Все субъекты космоса представлены как субстанциальные деятели, поэтому эту онтологию можно обозначить как субстанциально-субъектную диалектику природы.

4) Человек понимается как высшее духовно-материальное существо, существующее на стыке идеального и материального мира, обладающее разумом и способностью к совершенствованию. Но если в онтологии космизма Платона, Аристотеля и Плотина человек встроен в структуру природы-космоса как ее духовно-материальная субстанция, как субъект, связывающий между собой умопостигаемый и чувственно-постигаемый миры, то в онтологии тео-космизма Оригена и Ф. Шеллинга человек рассматривается, как восходящая до объединения с Абсолютом-Богом, духовно-нравственная личность, которая ответственна за свои деяния не только в социуме, но и в мироздании.

5) Духовность понимается как свойство космоса, задающее качественную специфику человека и направление его эволюции. В этом ракурсе духовность

можно рассматривать в качестве космологического параметра мира (космоса) и фактора универсальной эволюции.

Идея всеединства природы-космоса и человека на основе представлений о трансцендентном и логике метафизики всеединства была подхвачена и развита русскими космистами философско-религиозного направления. Поэтому перейдем к следующему этапу диссертационного исследования – реконструкции онтологии русского трансцендентного тео-антропокосмизма.

ГЛАВА 3. РУССКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ТЕО-АНТРОПОКОСМИЗМ

Философия русского космизма, являясь органической частью «мирового» космизма, интегрирует в себе космистские идеи от Античности до Нового времени. Так же как и в «мировом» космизме, традиции русского космизма (как особого мироощущения и мировосприятия) уходят корнями в недра мифологического и религиозного мировоззрения человека. Это значит, что концепты «трансцендентное», «мир (космос)», «человек» и «духовность» должны быть базовыми и для отечественного варианта космизма.

Русский космизм, как философское направление и культурный феномен, зародился в середине XIX в. Своеобразие русского космизма заключается в провозглашении идеи активной эволюции, то есть сознательно-преобразовательного отношения к миру²³³.

При разработке идеи активной эволюции, означающей вступление человечества на путь сознательного преображения себя и мира (космоса) на основе разума и трансцендентно-духовных начал, русские космисты размышляют о восходящей глобальной эволюции человека и общества в неотъемлемой взаимосвязи с эволюцией природы, создавая, каждый по-своему, футурологическую программу духовного преображения человечества, Земли, Вселенной. В связи с этим, С.Г. Семенова подчеркивает: «Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека. ... Космисты сумели соединить заботу о

²³³ См.: Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993; Философия русского космизма. – М., 1996; Гачева А. Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: В 2 т. Т. 2.– М., 1996; Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997; Казютинский В. В. Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: В 2 т. Т. 1. – М., 2010; Гиренок Ф.И.. Русские космисты // Философия и жизнь. – 1990. – №2; др.

большом целом – Земле, биосфере, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности конкретного человека»²³⁴.

В диссертационном исследовании учитываются следующие онтологические особенности русского космизма. Во-первых, многие русские космисты считали, что материя духовна и надо научиться управлять этим «духом материи». В частности об этом много рассуждал К.Э. Циолковский в работах «Монизм Вселенной», «Причина Космоса», «Воля Вселенной», «Неизвестные разумные силы»²³⁵. Циолковский выделял категорию «атом-дух», считая, что каждый атом духовен и живет жизнью того органа или организма, в котором он находится, поэтому материя – духовна (панпсихизм). Мыслитель пророчил человечеству Земли после достижения духовной и интеллектуальной зрелости вступление в сотрудничество с «разумными силами Космоса».

Во-вторых, русские космисты считали, что человек обладает не только материальным телом, разумом, но и духовностью. Духовность в русском космизме выступает как онтологическая категория. Русские космисты уверены, что человек от рождения обладает духовными силами, но пользуется ими бессознательно. С их точки зрения, задача настоящего и будущего человечества состоит в осознании этих сил, использования их в развитии, совершенствовании и применении на общее благо человечества, Земли и космоса.

В-третьих, пафос русского космизма заключается в том, что человеческая эволюция мыслится от земных до космических пределов. Русские космисты мечтают об освоении космического пространства и использовании энергий космоса для преобразования жизни человечества Земли и всей Вселенной на принципах разума, гуманизма и духовности.

В-четвертых, интерес к творчеству русских космистов обусловлен так же тем, что в последние годы ученые много рассуждают о филогенезе научного

²³⁴ Семенова С.Г. Русский космизм: Антология философской мысли. (Вступительная статья). – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.4.

²³⁵ Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: ИДЛИ, 2001.

знания. В частности А.П. Огурцов считает, что, с одной стороны, идеалы научного знания являются основным каналом взаимодействия между наукой и культурой; с другой стороны, «регулятивы и результаты исследовательской деятельности обретают культурно-значимый смысл, а сама познавательная деятельность интегрируется в культурно-смысловое единство»²³⁶. Развивая эту мысль, П.П. Гайденок подчеркивает, что «в научной программе получают самую первую реализацию те трудноуловимые умонастроения, те еще не вполне осознаваемые тенденции развития, которые и составляют содержание само собой разумеющихся допущений во всякой научной теории»²³⁷. В этом контексте особую значимость приобретают философские учения русского космизма, развивающие идеи о коэволюции человека и космоса, духовности как факторе универсальной эволюции и др.

3.1 Концепции трансцендентного тео-антропокосмизма (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков)

Тео-антропокосмизм В.С. Соловьева

В.С. Соловьев (1853-1900) входит в плеяду русских космистов философско-религиозного направления²³⁸. Главные идеи его творчества близки установкам космизма: 1) космос рассматривается как целостная, органическая, живая система, все предметы и явления которой тесно взаимосвязаны друг с другом; 2) центральной является мысль о возможности благого общего дела духовно-нравственного преобразования человечества, общества, природы; 3) развивается

²³⁶ Огурцов А.П. История естествознания, идеалы научности и ценности культуры // Наука и культура. М.1984. – С. 177.

²³⁷ Мамчур Е.А, Овчинников Н.Ф. Огурцов А.П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – С. 311.

²³⁸ Гиренок Ф.И. Русские космисты // Философия и жизнь, 1990, № 2; Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.

тема антропокосмогенеза – актуальная в современных условиях кризисных отношений человека и природы.

В качестве основы для философской рефлексии использовались следующие произведения В.С. Соловьева: «Оправдание добра. Нравственная философия», «Условия абсолютного добра», «Критика отвлеченных начал», «На пути к истинной философии», «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания» и др.

При реконструкции онтологии космизма В.С. Соловьева учитывалось, что в ней интегрированы идеи о всеединстве человека и мироздания из философских учений Античности, Средневековья и Нового времени. Органическими частями онтологии космизма В.С. Соловьева, являются «метафизика всеединства», учение о «Софии» и учение о «Богочеловечестве». Термин «всеединство», означающий гармоничное сочетание различных элементов целостной системы, В.С. Соловьев заимствовал у Ф. Шеллинга (а Ф. Шеллинг заимствовал его у Плотина). Русский мыслитель также взял за основу многие шеллингианские идеи, развив их до самостоятельной философской системы. Противопоставляя свою метафизику всеединства позитивизму, имеющему чисто логическую, или априорную, основу, В.С. Соловьев хотел создать новый тип «положительной философии», исходящей из примата нравственного начала и духовности. Можно выделить три составляющие «положительной философии» В.С. Соловьева: 1) учение о нравственности, целью которого является оправдание добра, или блага; 2) учение о цельном знании, целью которого является оправдание истины; 3) учение о красоте, целью которого является оправдание совершенства и красоты.

С точки зрения В.С. Соловьева, истинная «положительная философия» должна быть «цельным знанием», полученным на совокупном материале мистических, психических и физических явлений. Но для того, чтобы познание всех этих частных явлений стало «цельным знанием», они, по мнению философа, «должны получить форму всеобщей, цельной истины, сосредоточиться в

универсальных идеях»²³⁹. Как у Оригена и Ф. Шеллинга, предметом познания, по мнению Соловьева, является «истинно-сущее во всех его предикатах»²⁴⁰, то есть Бог. Поэтому, с его точки зрения, истинная философия должна стать «свободной теософией», как синтезом науки, религии и философии, в которой на первое место выходят «явления мистические, как наиболее центральные и глубокие»²⁴¹, познаваемые с помощью интуиции (мистической, чувственной, интеллектуальной). При этом, по замечанию В.В. Кравченко, «Соловьев...слишком однозначно интерпретировал сам мистический опыт, как универсальный источник исчерпывающего в человеческом сознании Высшего откровения»²⁴².

По замыслу В.С. Соловьева, теософический мистицизм, основывающийся на «Божественном начале», должен интегрировать дух и материю, привести их в неразрывное единство в человеческом и природном мире. Таким образом, познание для В.С. Соловьева возможно было только как синтез эмпирического, рационального знания и интуиции. В связи с этим интересна точка зрения Н.О. Лосского, который, называя учение В.С. Соловьева «сверхнатуралистической теорией эволюции», отмечал, что она не отрицает действительных условий эволюционизма, полностью впитала и объяснила достижения естествознания, тем самым дала оригинальную и ясную перспективу их исследованию. При этом Н.О. Лосский подчеркивал, что «теория Соловьева представляет собою одну из попыток идеально-реалистической религиозной философии создать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии»²⁴³.

Концепты «мир (космос)» и «человек» в онтологии теo-антропокосмизма В.С. Соловьева. Проанализируем философские взгляды В.С.

²³⁹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 203.

²⁴⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 700.

²⁴¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 202.

²⁴² Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. – М.: Издатцентр, 1997. – С. 74.

²⁴³ Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 143.

Соловьева на устройство мироздания. Мир (космос) в представлении В.С. Соловьева является упорядоченной, иерархической системой, созданной актом Божественного творения. Бог в онтологии космизма В.С. Соловьева выступает в трех проявлениях: 1) как абсолютно-сверхсущее, первоначало мироздания, потенциально положительная сила всякого бытия; 2) как абсолютная сущность, содержащая в себе множественность бытия; 3) как абсолютное всеединство, объединяющее в себе оба предыдущих предиката. По мнению В.С. Соловьева, одно без другого немислимо, составляет «неразрывные стороны одного полного определения»²⁴⁴. В этой исходной онтологической триаде: «Бог-сущее» – «Бог-сущность» – «Бог-всеединство», – следует искать корень представлений В.С. Соловьева о всеединстве космоса, человека и духовности.

Процесс космической эволюции, по Соловьеву начинается с образования множественности на уровне «Бога-сущности». В результате дифференциации единого Божественного начала образуются два уровня бытия: 1) идеальный мир, или «Мировая Душа», включающая в себя множество идеальных существ – идей, и 2) природный мир, состоящий из материальных существ. Оба уровня бытия тесно взаимосвязаны, в результате чего все материальные объекты и живые существа имеют в себе идеальную составляющую (идею), как часть «Мировой Души» («Софии»). Иллюстрировать мировоззренческую логику В.С. Соловьева можно словами В.И. Моисеева, который в работе «Логика всеединства» подчеркивает: «Природа – бытие действительное, идея – бытие идеальное... Сущее – основа свободы и мощи, сущность – основа необходимости, бытие – основа действительности»²⁴⁵. Таким образом, опираясь на креационистскую концепцию, В.С. Соловьев подразделяет космос на два мира: Божественный (трансцендентный, идеальный) и природный (материальный).

²⁴⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 703.

²⁴⁵ Моисеев В.И. Логика всеединства. – М.: ПЕРСЭ, 2002. – С. 86.

Венцом Божьего творения, как дифференциации «Единого», является человек. В.С. Соловьев утверждает, что назначение человека – быть связующим звеном между идеальным и материальным миром. В связи с этим целесообразно проанализировать онтологическую структуру человека и выявить те связи, благодаря которым человеку, как духовно-материальному существу приписывается предназначение быть «бытийным звеном» между мирами.

В работе «Философские начала цельного знания» В.С. Соловьев характеризует «Бога-сущего», как дух, ум, душу, и дает следующее определение первой составляющей этой триады: «Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты»²⁴⁶. Как высшее природное существо, созданное по образу и подобию Божьему, человек тоже должен иметь в своей сущности триадную составляющую. Действительно, в онтологии космизма В.С. Соловьева имеются представления о человеке, как состоящем из духа, души и тела. Первую составляющую онтологической триады человека – дух – можно трактовать как отражение и субстанцию «Бога-сущего». В.С. Соловьев пишет: «...будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего», «Абсолютно-сущее» проявляется как «первоначальная субстанция в нас самих», и таким образом дается человеку «как его непосредственно воспринимаемая собственная основа»²⁴⁷. Следовательно, дух человека является основой его онтологической структуры, отражает абсолютность «Бога-сущего», выраженную принципами блага, истины и красоты, находящихся в человеке изначально в потенции. По мнению В.С. Соловьева, благодаря духу человек может воспринимать абсолютную, то есть Божественную действительность посредством интуиции. Философ утверждает, что человеческий дух глубже чувств, представлений, воли, он являет собой бессмертное потенциальное бытие.

²⁴⁶ Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 252.

²⁴⁷ Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 702.

Представление о второй составляющей онтологической триады человека – душе – можно вывести из представлений о «Боге-сущности». С точки зрения В.С. Соловьева, «Бог-сущность», как второе начало, проявляется в образе первоматерии, или *materia prima*. *Materia prima*, или первоматерия, «не представляет собой определенного качества, или количества», «имеет характер внутренний, или психический, или субъективный»²⁴⁸. Как второй полюс «Бога-сущего», она является его базисом, или субстратом, вечным образом, или идеей. Но «Бога-сущность», как первоматерию В.С. Соловьев называет также «Мировой Душой», или «Софией». Следовательно, человеческая душа – это часть «Души Мира» – «Софии», как первоматерии, или идеи, посредством которой проявляется человеческий дух. Не случайно, В.С. Соловьев призывает мыслить каждую душу не как отдельную самостоятельную субстанцию, а лишь «как одно из множеств нераздельно между собой связанных, постоянных и, следовательно, бессмертных отношений Божества к какому-либо всеобщему субстрату мировой жизни...»²⁴⁹. В работе «На пути к истинной философии» В.С. Соловьев утверждает, что «душа в существе своем не тождественна с нашим повседневным сознанием и независима от него». Он различает три ее проявления: 1) как метафизической субстанции; 2) как органического тела; 3) как личности человека, или сознательного «я», обусловленного психикой²⁵⁰. Душа человека, как отражение Души «Бога-сущего», провозглашается субъектом и носителем чувства красоты, блага и истины. В.С. Соловьев подчеркивает, что душа не является материальным образованием, она есть начало человеческой жизни, и «нечто большее, чем наше повседневное рефлексивное сознание»²⁵¹. По

²⁴⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 707-708.

²⁴⁹ Соловьев В.С. Условия абсолютного добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 246.

²⁵⁰ Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 333.

²⁵¹ Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 331.

убеждению философа, душа в качестве положительной потенции бытия и Божественной силы, борется с влиянием материальных процессов в человеке.

Третью составляющую человека – физическое тело – В.С. Соловьев рассматривает как проявление *materia prima*, в отрицательной потенции. Философ предлагает различать понятия: «телесный» и «плотский». С его точки зрения, если тело есть «храм духа» (тела могут быть духовными, просветленными, небесными), то «плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей, или скрытую основой духовной жизни»²⁵². Получается, что дух и душа человека являются идеальной основой духовной жизни, а тело материальной основой духовной жизни.

Таким образом, онтологическая структура человека, с точки зрения В.С. Соловьева, представляет собой три основных элемента: 1) человек есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний, свободный в Боге, как всеединстве; 2) человек есть идея Бога, как совокупность внутреннего положительного единства и внешней отрицательной разности; 3) человек есть материальное, или природное начало бытия, «случайное многочастное», которое постепенно становится единством. Эти три элемента проявляются в человеке как дух, душа и тело. В совокупной троичности человек трактуется В.С. Соловьевым как «абсолютно становящееся существо», или «Богочеловечество», в котором «второе абсолютное – Мировая Душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»²⁵³.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии трансцендентного тео-антропокосмизма В.С. Соловьева. В онтологии космизма В.С. Соловьева термин духовность употребляется довольно часто, но при этом отсутствует его объяснение и анализ. Зато подробно разбирается понятие нравственности.

²⁵² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 140-141.

²⁵³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 716.

В онтологии трансцендентного космизма понятие нравственности трактуется в качестве основы категории духовность, однако представления о нравственности имели специфические черты в различных философских учениях. В связи с этим целесообразно кратко рассмотреть точки зрения на понимание нравственности.

Уже со времен Г. Гегеля принято различать мораль и нравственность. А.В. Гулыга, например, так характеризует это различие: «Нравственность корпоративна – это принципы поведения той или иной общности, основанные на правах. Мораль общечеловечна – это постулаты поведения индивида как части человеческого рода. Мораль – это абсолютная нравственность, единая во все времена для всех народов, для всего человечества. Абсолютная нравственность (мораль) признает безусловное значение каждого человека независимо от его предикатов и корпоративной принадлежности»²⁵⁴. В «Толковом словаре» С.И. Ожегова понятие нравственность трактуется как: 1) правила, определяющие поведение; 2) духовные и душевные качества, необходимые человеку в обществе, а также выполнение этих правил, поведение»²⁵⁵. В.Ф. Зыбковец отмечает, что нравственность объемлет сферу бытия и сферу сознания. Он различает следующие структурные подразделения нравственности в бытийной сфере: 1) поведение; 2) отношение; 3) деятельность. Нравственные отношения В.Ф. Зыбковец определяет как «род социальных отношений, в основе которых лежит нравственное начало, реализующееся в нравственном выборе – в выборе не по соображению выгоды, а по велению совести: по критерию справедливости и добра»²⁵⁶.

Вышеизложенные точки зрения показывают сложное многозначное содержание понятия нравственности. Столь же многогранное понимание

²⁵⁴ Гулыга А.В. Философия любви. Вступительная статья // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 39.

²⁵⁵ Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. – М.: ООО Издательство Оникс: ООО Издательство Мир и Образование, 2009. – С. 635.

²⁵⁶ Зыбковец В.Ф. Происхождение нравственности. – М.: Политиздат, 1974. – С. 12.

нравственности можно найти в онтологии космизма В.С. Соловьева. Главная особенность понимания нравственности В.С. Соловьевым состоит в том, что он связывает нравственность с духовностью. Если у А.В. Гулыги абсолютная нравственность есть мораль, то у В.С. Соловьева абсолютная нравственность – это проявление Бога. А Бог – это Дух, следовательно, нравственность изначально духовна. Из размышлений философа можно сделать вывод, что высшая абсолютная нравственность – это духовность. Поэтому содержание категории духовность в онтологии космизма В.С. Соловьева следует выводить из его представлений о нравственности.

В онтологии космизма В.С. Соловьева безусловным нравственным началом мироздания провозглашается Бог, но он же является и безусловным духовным началом. Следовательно, духовность и нравственность в мировоззрении В.С. Соловьева являются понятиями практически идентичными. Философ рассматривает духовность, или нравственность, как движущую силу, цель и средство «космогонического процесса», включающего в себя космический процесс (эволюция природы) и исторический процесс (эволюция человека), приводящие к «совершенному проявлению единства в Царстве Божиим»²⁵⁷. В.С. Соловьев подчеркивает важную роль человека в эволюции к всеединству космоса: «Лишь в человеке творение соединяется с Богом, совершенным образом, т.е. свободно и взаимно, ибо благодаря своей двойной природе, один человек может сохранить свою свободу и всегда оставаться нравственным дополнением Бога, все теснее и теснее соединяясь с Ним в последовательном ряде сознательных усилий и обдуманых действий»²⁵⁸.

Но движение человека к «Богу-всеединству», как реализации в себе безусловного нравственного начала, требует от него выполнения частных положений нравственности. Поэтому В.С. Соловьев анализирует богословские

²⁵⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Издательская группа Азбука-классика, 2010. – С. 275.

²⁵⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: издательская группа Азбука-классика, 2010. – С. 382.

добродетели: веру, надежду, любовь, констатируя, что все они связаны между собой общей целью – стремлением к Богу. Он расширяет представление о заповеди любви, дополняя ее новым содержанием: «любовь к ближним определяется жалостью, любовь к Богу – благоговением»²⁵⁹. Заповедь любви, по мнению философа, завершает выражение всех основных требований нравственности, так как относится ко всем сферам бытия. К трем богословским добродетелям В.С. Соловьев добавляет еще пять добродетелей: 1) великодушие, как результат самоутверждения человеческого духа против низшей, материальной природы бытия в виде достойного отношения к другим существам; 2) бескорыстие, как свобода духа от привязанностей к материальным благам; 3) щедрость, как проявление справедливости или человеколюбия; 4) терпеливость, как сострадательная сторона душевного качества, своеобразное духовное мужество; 5) правдивость, как самая важная из выше перечисленных добродетелей, потому что «слово есть орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть, т.е. правды реальной, формальной и идеальной»²⁶⁰.

Но все выше перечисленные добродетели не заключают в себе самого нравственного качества, а являются только производными от основных норм нравственности. В связи с этим В.С. Соловьев ставит задачу найти безусловный критерий нравственности. Эту задачу, по его мнению, разрешает «нравственная философия», которая развивает содержание идеи добра, или блага, и устанавливает в качестве главного критерия осуществление как должного теоретического содержания нравственности. С точки зрения В.С. Соловьева, для того, чтобы выбор человеком добра, или блага, стал внутренней необходимостью и был достаточно мотивирован, нужно: 1) чтобы нравственное учение находило точки опоры в самой природе человека; 2) чтобы оно строилось на абсолютных,

²⁵⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 193.

²⁶⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 196.

т.е. «неразложимых», основах общечеловеческой нравственности. Размышление над этой проблемой В.С. Соловьев начал еще в работе «Критика отвлеченных начал», где он определяет три начала в человеке: 1) природное (материальные влечения животного характера); 2) человеческое (разумно-сознательные влечения); 3) Божественное (мистические влечения). Философ приходит к выводу, что главное отличие человека от животного состоит во врожденном нравственном чувстве. Поэтому, исходя из трех человеческих начал, В.С. Соловьев определяет три основы нравственности в человеке: стыд, жалость, благочестие, и производные от них – мужество, совесть, правдивость. Рассмотрим эти основы нравственности.

Стыд – чувство, которое присуще только человеку. Чувством стыда человек выделяется из мира животных. В.С. Соловьев выводит императив: «Я стыжусь, следовательно, я существую», «Я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»²⁶¹. По мнению философа, чувство стыда определяет этическое отношение человека к своей материальной природе: человек стыдится ее господства в себе. В этом признании залог относительной самостоятельности и высшего достоинства человека: человек должен быть обладателем природного начала, подчинив его человеческому и Божественному началам.

Жалость – это ощущение чужого страдания, проявление отзывчивости и солидарности к другим существам. Это чувство в зачаточном состоянии имеется и у животных, поэтому человек безжалостный опускается ниже животного уровня. Чувство жалости в человеке отражает его индивидуально-психическую сущность и нравственные связи.

Благоговение, или благочестие – это преклонение перед Высшим началом, выраженное в религии. По своему значению это чувство выше стыда и жалости, хотя тоже находится в зачаточном состоянии у животных.

Совесть – нравственная основа человека, основанная на жалости и стыде.

²⁶¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 124.

Правдивость – чувство, основанное на должном (честном и правдивом) отношении ко всему миру.

Мужество – чувство, производное от стыда (стыдно поступать нечестно, малодушно, трусливо и т.д.).

По мнению Соловьева, основные чувства – стыд, жалость и благочестие – исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к миру. Каждое чувство он рассматривает с трех сторон: а) как сторону добродетели; б) как правило действия; в) как условие известного блага. Три начала, с одной стороны, срастаются в нравственный порядок, с другой стороны, являются составными частями одного начала – целомудрия, или нравственности. Можно сказать, что благодаря нравственности, или целомудрию, человек приобретает целостность всех своих составляющих – духа, души и тела. То есть нравственность для человека становится долженствованием. В.С. Соловьев формулирует «закон долженствования»: «ты должен соблюдать во всем норму человеческого бытия, охранять целостность человеческого существа»²⁶². По убеждению В.С. Соловьева, последовательно и до конца осуществленные нравственные принципы неизбежно приведут человека к высшему благу, или блаженству, преобразят его в «Богочеловека».

Осуществление человеком высшей нравственности, как приобщения к Богу, происходит благодаря наличию в человеке бессмертного духа (как энергии «Бога-Сущего») и бессмертной души (как субстанции «Бога-сущности»), или «Мировой Души» («Софии»). В силу этого нравственная жизнь понимается В.С. Соловьевым как взаимодействие человека и человечества с «совершенным сверхчеловеческим добром» – Богом. Такое взаимодействие называется духовным, следовательно, нравственность и нравственная жизнь являются основой духовности.

Таким образом, в ходе диссертационного исследования мы выяснили, что, по представлениям В.С. Соловьева в структуре человека изначально

²⁶² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 234.

присутствуют духовные начала – душа и дух, являющиеся источником и движущей силой нравственного человеческого развития. Подчеркивая этот факт, В.С. Соловьев пишет: «Человек выделяется из материальной природы духовным началом»²⁶³. Благодаря духовности человек начинает осознавать и осуществлять нравственные принципы – стыд, жалость и благочестие – первоначально как чувство, затем, как правило, и норму жизни, и, наконец, как высшее наслаждение, или счастье. Отмечая, что главное отличие человека от животного выражается в нравственном чувстве стыда, философ подчеркивает, что предметом стыда выступают только те материально-природные проявления человека, которые не служат выражением и орудием духовной жизни, а стараются захватить человеческий дух в свою сферу. Следовательно, развитие духовности начинается с противодействия человека захвату и подчинению материальной природе, в этой борьбе духовность проявляется как самосознание человека, а сам процесс духовного развития сводится к соотношению идеальной и материальной природы в человеке, выраженному через единство и борьбу обоих начал.

В.С. Соловьев выделяет три главных компонента²⁶⁴, развития духовности: 1) внутреннее саморазличение духа и плоти; 2) самообладание, т. е. реальное отстаивание духом своей независимости; 3) преобладание духа над природой, т. е. упразднение дурного плотского начала как такового. Первый момент определяется в чувстве стыда, второй и третий в чувствах жалости и благочестия. Причем благочестие, после его окончательного достижения, не может быть предметом нравственного требования. В.С. Соловьев выводит конечную цель человека, как духовного существа – став полным господином своей физической и всей космической природы, привести бытие к всеединству, или «Царству Божьему». В связи с этим он пишет: «Человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь только от избытка

²⁶³ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 126.

²⁶⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С.142.

внутреннего одухотворения, и столь же ясно, что собственное одухотворение человека может совершаться только насчет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений»²⁶⁵.

В.С. Соловьев убежден, что для того, чтобы осуществилось на земле «Царство Божье», Дух Божий нуждается в совершенном человечестве и совершеннейшей общественной организацией, которая вырабатывается всемирной историей. По мнению В.С. Соловьева, значение исторического процесса, в отличие от космогонического, состоит в том, что он совершается при все более возрастающем участии личных деятелей. Поэтому исторический процесс рассматривается как переход от «зверочеловечества» к «Богочеловечеству», через развитие в человеке духовно-нравственных начал. Философ поясняет: «Прежде всего Бог хочет, чтобы мы были сообразны и подобны Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство с Божеством, свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством»²⁶⁶.

Размышляя о целях и задачах исторического процесса, В.С. Соловьев считает, что в силу своего несовершенства, сам природный мир, как таковой, не может быть целью, он служит средством преобразований, как система условий для осуществления цели. В ходе исторической эволюции существа, с «одобрения Бога», способные к духовно-нравственному совершенствованию достигнут «Царства Божьего», остальные же послужат в качестве материала. Из всех живых существ только человек может достигнуть полного совершенства, как свободного и сознательного соединения с Богом, что трактуется В.С. Соловьевым как «окончательное совершенное добро». Совершенство, по Соловьеву, – это «внутреннее состояние, достигаемое только через собственный опыт»²⁶⁷. Положительное содержание совершенства человек получает от Бога, задача

²⁶⁵ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С.539.

²⁶⁶ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 259.

²⁶⁷ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 258.

человека – быть способным к получению его, то есть добровольно и сознательно предпочесть добро злу. Но, совершенствуясь индивидуально, человек не должен отделять себя от мира, а своими устремлениями и личным опытом способствовать преобразению мира. При этом материя служит орудием духовного действия. Таким образом, в онтологии тео-антропокосмизма В.С. Соловьева процесс духовно-нравственного совершенствования человека расценивается как процесс исторический, входящий в процесс космогонический, а это означает, что духовность – космогоническое свойство человека и ее можно рассматривать в качестве фактора универсальной эволюции.

На основе реконструкции концепта духовность в онтологии тео-антропокосмизма В.С. Соловьева можно выделить следующие этапы духовного восхождения человека: «зверочеловек» → «добродетельный человек» → «нравственный человек» → «духовный человек» → «Богочеловек». В.С. Соловьев отмечает, что материальной основой перехода к каждому новому типу человека, служит прежний тип, а это означает некоторую преемственность и генетическую связь. В «зверочеловеке» господствуют потребности материальной плоти, он подвержен страстям и низменным желаниям. В «добродетельном человеке» преобладают душевные качества, выраженные в христианских заповедях (вера, надежда, любовь), а также – великодушии, бескорыстии, щедрости, терпеливости, правдивости. «Нравственный человек» утверждает в себе нравственные начала стыда, жалости и благочестия. В «духовном человеке» тело и душа добровольно подчинены духу, а нравственные заповеди становятся нормой жизни. Личность «Богочеловека», являясь формой бесконечного содержания, вмещает в себя безусловные духовно-нравственные начала как бесконечную действительность. «Богочеловек» внутренне сливается с Богом, становится его помощником и сотрудником в природном мире, соучастником завершения творения во всеединстве. В ходе восходящей эволюции низшие типы бытия не упраздняются, а становятся духовно-физическими органами Вселенной. Мировой процесс, как процесс «собираания Вселенной», завершается установлением «совершенного

нравственного порядка», который объединяет и связывает все живое силой любви. Если высшая задача духовного человека состоит в собирании Вселенной в идею, то задача «Богочеловека» состоит в собирании Вселенной в действительности для «Царства Божьего». Получается, что «Богочеловек» трактуется В.С. Соловьевым в качестве цели мирового процесса, как осуществленный идеал, или безусловная индивидуальность.

Таким образом, в онтологии космизма В.С. Соловьева развитие мироздания определяется нравственным принципом, а нравственная жизнь человека объявляется залогом его преображения в «Богочеловечество». В работе «Оправдание добра. Нравственная философия» В.С. Соловьев формулирует следующие основы нравственной жизни человека: «господство над материальной чувственностью, солидарность с животными существами, внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу»²⁶⁸.

Поскольку в онтологии космизма В.С. Соловьева Бог есть любовь, проявляющаяся через благо, истину и красоту, то процесс духовного преображения человека должен осуществляться через реализацию этих принципов, как в самом человеке, так и в переустройстве общества и природы. Благо, или добро, определяют смысл нравственной жизни человека, постигаемый с помощью разума и совести. Постигание истины приводит к возникновению этики, как «гигиены духа и жизни»²⁶⁹, или «нравственной философии». Красота выражается в нравственных действиях и поступках человека, преображающих всю жизнь. Переход к «Богочеловечеству» называется В.С. Соловьевым историческим процессом. Таким образом, основу духовности, с точки зрения В.С. Соловьева, составляет нравственность, выраженная принципом любви, как триединством блага, истины и красоты.

²⁶⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 130.

²⁶⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 151.

На основе нравственных принципов В.С. Соловьев формулирует следующие категорические императивы. 1) Категорический императив принципа добра, или блага, звучит так: «Человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу, или нравственному закону»²⁷⁰. При этом истинно добрым В.С. Соловьев считает то, «что само по себе хорошо и потому во всех случаях сохраняет свой добрый характер, никогда не становясь злом»²⁷¹. Он априорно утверждает, что «чистое нравственное добро» должно испытываться человеком как высшее благо, или блаженство. 2) Истина, выраженная в «нравственной философии», всецело держится на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключает из своей сферы иррациональную свободу, или произвольный выбор. 3) Красота должна яснее выражать и полнее воплощать духовное содержание жизни, сконцентрированное в нравственной религии, в которой Божественные сила и красота обусловлены добром.

Сформулировав свои императивы, В.С. Соловьев критикует рациональный нравственный императив И. Канта. Он соглашается с И. Кантом в том, что «нравственность самозаконна», но не согласен с тем, что она должна быть постулатом практического разума и предметом разумной веры. В.С. Соловьев считает, что нравственность самозаконна потому, что «ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а имеет в себе все условия своей действительности. И то, что необходимо предлагается нравственной жизнью – существование Бога и бессмертной души – не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная внутренняя основа. Бог и

²⁷⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 114.

²⁷¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 158.

душа не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности»²⁷².

В.С. Соловьев дает следующую формулировку безусловному началу нравственности: «В совершенно внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире»²⁷³. При этом он подчеркивает, что прямая возможность разумного добра дана именно в человеке, как существе свободном в своих действиях. Из представлений В.С. Соловьева о нравственности, как основе духовности, следует, что человек должен осознать в себе абсолютный идеал, как «образ Божий», и устремиться к реализации его в себе и своей жизни, то есть реализовать себя как «подобие Божие». Человек должен осуществлять эту задачу совершенствования не только в личной жизни, но понимать ее как необходимую часть всемирно-исторического процесса. Только таким путем человек преобразится в «Богочеловека», станет другом и помощником «Бога-всеединства».

Подводя итог исследованию концепта духовности в онтологии трансцендентного космизма В.С. Соловьева, можно сделать следующие выводы:

- 1) духовность – это философская категория, служащая для характеристики устройства мироздания и обозначающая: а) принцип бытия, выводимый из трансцендентных представлений о Боге как первоначале и движущей силе; б) свойство бытия, как причинно-следственное условие эволюционного развития; в) качество бытия, как основу природного мира; г) сущность человека, как продукта космогонического процесса.
- 2) Духовность человека можно трактовать как антропный и тео-космологический принцип, выведенный на основе креационизма и тождества Божественной и человеческой природы.
- 3) Духовность тождественна

²⁷² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 244-245.

²⁷³ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 261.

нравственности. 4) Духовность является живой реальностью и может быть выявлена в космическом и природном процессе, социальной деятельности и личностном бытии человека. 5) Человеческая духовность основана на претворении в жизнь нравственных принципов стыда, жалости, благочестия. 6) Развитие в человеке духовности является основой его эволюции в «Богочеловечество». 7) Только с помощью духовности, как космологического принципа, возможно для человека и общества завершение исторического процесса во всеединстве Божественного и природного, духовного и материального. Выводы:

1. В процессе реконструкции онтологии трансцендентного космизма В.С. Соловьева было эксплицировано, что концепт трансцендентного является центральным, смыслообразующим при объяснении устройства мироздания.

2. Мир (космос) рассматривается с креационистских позиций через триединство Бога-Творца (Бог-сущее, Бог-сущность, Бог-Всеединство). В акте дифференциации единого Божественного начала образуются: 1) трансцендентно-идеальный мир, или Мировая Душа, включающая в себя множество идеальных существ – идей; 2) природный мир, состоящий из материальных существ. Оба уровня бытия тесно взаимосвязаны, в результате чего все материальные объекты и живые существа имеют в себе идеальную составляющую (идею), как часть Мировой Души (Софии). Процесс космической эволюции начинается с образования множественности на уровне Бога-сущности. Поэтому мир (космос) понимается как системное целое в единстве всеобщего, единичного и особенного. Материальная природа рассматривается как средство (а не цель) в космологическом движении к всеединству.

3. Человек является высшим творением Бога, связующим звеном между идеальным и материальным миром. Структурно человек представляет единство духа, души и тела, как совокупности божественного, софийного и материального. Онтологически человек понимается в качестве самостоятельного субъекта своих действий, идеи Бога, природного начала бытия. Назначение человека заключается

в следующем: на пути сознательного духовного познания и самосовершенствования одухотворять социум до образования всечеловечества, а также и природу до установления всемирного всеединства как воссоединения с Божественным миром.

4. Духовность понимается как высшая, абсолютная нравственность, выраженная в принципах любви (как блага, истины и красоты), которая реализуется посредством добродетелей – мужества, честности, жалости, стыда, целомудрия, религиозного чувства и др. Онтологическую основу духовности составляет «нравственная философия».

5. Онтология трансцендентного космизма В.С. Соловьева представляет собой конкретный идеал-реализм (по определению Н.О. Лосского), так как все субъекты космоса (Абсолют-Бог, София, человек, материя, дух, душа) представляют собой живые деятельные начала, или субстанциальных деятелей. Поэтому онтологию космизма В.С. Соловьева можно рассматривать в качестве субстанциально-субъектной версии философии природы. Жизнь мироздания раскрывается с позиций гилозоизма, пантеизма, холизма, организмизма, объективного идеализма.

6. Поскольку в онтологии космизма В.С. Соловьева идеальные субъекты (Бог, София, дух, душа) являются трансцендентной эйдетикой, а человеку отводится роль не только «Божьей твари» (т.е. сотворенного), но и со-творца (сотрудника, Богочеловечества, духовного преобразователя природы), то эту онтологию можно обозначить, как трансцендентный *тео-антропокосмизм*.

Онтология трансцендентного тео-антропокосмизма

С.Н. Булгакова.

Философское творчество С.Н. Булгакова (1871-1944) многогранно и насыщено богатым содержанием. Его мировоззренческий путь «от марксизма к идеализму» сложен, проникнут интуитивно-субъективистскими представлениями о трансцендентности мироздания и положении человека в нем. Решающее влияние на философское становление С.Н. Булгакова оказало творчество В.С.

Соловьева, в частности метафизика всеединства. Также философу были близки взгляды П.А. Флоренского. В связи с этим В.В. Зеньковский отмечает: «...живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова»²⁷⁴. О влиянии на С.Н. Булгакова Ф. Шеллинга можно судить по работе «Философия хозяйства», в которой хозяйство рассматривается, как сознательное продолжение «натурфилософского дела Шеллинга», с центральной идеей о тождестве субъекта и объекта²⁷⁵. Особенностью философии С.Н. Булгакова является также то, что «в отличие от других религиозных философов Булгаков не отвергает земной мир и не стремится преодолеть его, но напротив всеми силами пытается оправдать его во всей его материально-телесной полноте» (П.В. Михайлов)²⁷⁶.

По мнению В.В. Зеньковского, собственно философское творчество Булгакова заканчивается книгой «Свет невечерний», а последующие работы связаны с богословием. Вместе с тем, Зеньковский отмечает, что основы философских построений С.Н. Булгакова лежат в его космологии. Даже в софиологии (о ней идет речь уже в работе «Философия хозяйства»), Булгакова интересует, прежде всего, ее «космический аспект»: «София» для него принцип мироздания, совокупность творческих энергий у Божества²⁷⁷. Следует отметить, что в богословских произведениях С.Н. Булгакова тоже имеются представления о

²⁷⁴ Зеньковский В.В. Предисловие // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 9.

²⁷⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 109, 143.

²⁷⁶ Михайлов П.В. Проблема хозяйства в философии С. Н. Булгакова: URL: <http://www.palomnic.org/filosofiya/fenomen/bulgakov> // Духовная колыбель. Религиозная философия / Феномен русской религиозной философии.

²⁷⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах.– Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 2. – С. 500, 505.

духовности и элементы космизма (в частности, в трилогии «О Богочеловечестве»).

Философской рефлексии подвергаются следующие работы С.Н. Булгакова: «Философия хозяйства», «Свет невечерний», «О Богочеловечестве», «Два града», «Философия имени» и др.

Реконструкция концептов «мира (космоса)» и «человека» в теo-антропокосмизме С.Н. Булгакова. Рассмотрим основные онтологические составляющие мира (космоса) в философии С.Н. Булгакова.

1. «Абсолютное-Бог». В представлениях о мире (космосе) С.Н. Булгаков исходит из идеи о трансцендентности бытия. Ключевыми являются креационистские положения о сотворении мира Богом, в связи с чем философ пишет: «Мир сотворен Богом, есть творение, в Творце он имеет начало бытия своего»²⁷⁸. С.Н. Булгаков утверждает, что сотворение мира произошло через самораздвоение единого Бога-Творца на Абсолютное и абсолютно-относительное. В результате этого творческого акта образовались миры: трансцендентный (идеальный, Божественный) и имманентный (материальный, природный), сосуществующие как единство противоположностей. Эту «основную полярность религиозного сознания»²⁷⁹, выражающую противоположность трансцендентного и имманентного, философ поясняет в разных терминах: «Бог и мир», «Бог и природа», «Бог и человек», «Бог и я». Акцентируя внимание на первичности идеальной стороны мироздания, мыслитель подчеркивал: «Бог есть трансцендентное. Он премирен и сверхмирен. Он есть единственное и подлинное не-Я;... т.е. сверх-Я, выше-Я»²⁸⁰. Философ считает, что между «Абсолютом–Богом» и относительным миром существует непреодолимое для последнего расстояние. Но при этом он утверждает о том, что «Абсолют-Бог» дает возможность познания трансцендентного мира.

²⁷⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 156.

²⁷⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 24.

²⁸⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 24.

Главная антитеза мироздания: Бог (Абсолютное) и бытие мира (относительное), – разрешается мыслителем в духе метафизики всеединства. «Абсолютное трансцендентное полагает себя Богом, а, следовательно, принимает в себя различие Бога и мира, и в нем человека», – утверждает С.Н. Булгаков в работе «Свет невечерний»²⁸¹. «Абсолютное–Бог» выше бытия, которое является Его творческим порождением. Бытие философ называет «уконом»²⁸², дифференцируя и подразделяя его на два уровня: «бытие» и «ничто». С точки зрения С.Н. Булгакова, «бытие» находится в «ничто», или небытии, как бы покоится в нем. «Ничто», являясь гранью «бытия», тем самым делает его существование относительным. Такое состояние мира С.Н. Булгаков определяет как «бывание», как таинственный творческий синтез «бытия» и «небытия». Мыслитель поясняет: «Все существующее насквозь пронизано диалектикой бытия и небытия, все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникает в небытие и погружается в него же, бывает»²⁸³. Основой бытия является «материя–матерь–меон», которую С.Н. Булгаков называет «Великой Матерью», «сырой землей»²⁸⁴.

«Ничто», отделяя в целом весь сотворенный материальный мир и, в частности, каждый его объект от «Абсолютного-Бога», образует вокруг них собственную «фотосферу», которую С.Н. Булгаков мыслит по аналогии с миром идей Платона. Считая, что «мир покоится в лоне Божиим как дитя в утробе матери», философ, с одной стороны, допускает в нем «собственную» жизнь и процессы, с другой стороны, утверждает, что сотворенный мир «существует в матери и только матерью»²⁸⁵. Очевидно, матерью С.Н. Булгаков называет «ничто», из которого согласно Библейскому Писанию, Бог сотворил мир, и в котором изначально сам пребывал. Получается, что в онтологии космизма С.Н.

²⁸¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 92.

²⁸² Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 163.

²⁸³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 164.

²⁸⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 166.

²⁸⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 158.

Булгакова среда «ничто» обладает творческим потенциалом и является потенциальной «первоматерией». Так как «Абсолютное-Бог» сотворил бытие из среды «ничто», то можно сказать, что «ничто» – это непроявленная материя (материя в потенции), а «бытие» – проявленная материя, или материя в становлении. Этим двум видам материи философ в работе «Философия хозяйства» дает следующие определения: «ничто» – это *natura naturans* (природа творящая), которая лежит в основе *natura naturata* (природы сотворенной), т.е. материального мира²⁸⁶. Среда «ничто» дифференцирует всеединство в множественность, – так создается бытийная (тварная) вечность. С.Н. Булгаков утверждает, что мир неуничтожим, хотя и не абсолютен, он бесконечен, хотя и не вечен. В силу этого «тварь, в том числе и человек, есть всеединство, в котором все осуществляет себя через множественность, причем единство для нее есть задача или норма»²⁸⁷.

Таким образом, мироздание в онтологии космизма С.Н. Булгакова представляет собой метафизическое единство «Абсолютного-Бога» и среды «ничто», трактуемое философом как абсолютное в относительном или относительное в абсолютном. С точки зрения С.Н. Булгакова, «Абсолютное-Бог» своим творчеством устанавливает как бы два центра: идеальный (трансцендентный, вечный) и материальный (временный, изменчивый), последний выступает как «становящееся абсолютное». В силу этого, «процесс космический выступает как теокосмический и теологический, а космос есть теокосмос или космотеос», и вместе с тем, «мир, как откровение Божества есть теофания», т.е. богоявление²⁸⁸. С.Н. Булгаков утверждает, что полярность бытия погашается только в «Абсолютном», которое есть одновременно и субъект и объект для самого себя²⁸⁹.

²⁸⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 126.

²⁸⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 181.

²⁸⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 171.

²⁸⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 135.

2. «Жизнь». С категорией бытия в онтологии космизма С.Н. Булгакова тесно связана категория «жизнь». Философ утверждает, что «не существует бытия in abstracto, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь»²⁹⁰. Он подчеркивает: «Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она дает содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняет все изгибы нашего существования,...она – материнское лоно, неисследимый источник, неизмеримая глубина. Она – все, но вместе и ничто, ибо не может приурочиваться к какому либо что и им исчерпываться»²⁹¹.

В онтологии космизма С.Н. Булгакова можно выделить следующие представления о «жизни»: 1) она «излилась из Источника жизни, Бога живых, но не мертвых»²⁹², 2) вечна и Божественна; 3) сверх-временна и сверх-пространственна, хотя и выражается в пространственных и временных явлениях; 4) абсолютна; 5) полагает отдельные свои «бывания» как частные определения; 6) обосновывает собою все явления; 6) свобода, царящая над необходимостью; 7) первоначало философии и всякого мышления; 8) «рефлектирует сама себя», «мыслит и имеет свое самосознание»²⁹³. Исходя из такого широкого спектра определений, можно сказать, что «жизнь» является в онтологии космизма С.Н. Булгакова одной из центральных категорий. «Жизнь» излилась из «Абсолюта-Бога» в период творческого акта создания бытия. Такое видение мира напоминает эманацию (т.е. изливание) Божественной энергии из «Единого-Блага» у Плотина и Платона. С точки зрения С.Н. Булгакова, «жизнь» шире и глубже рационального сознания, имеет транссубъективное значение.

В своих работах С.Н. Булгаков неоднократно подчеркивает сверхлогическое тождество бытия и жизни, в котором раскрывается замысел «Абсолюта-Бога». По мнению философа, в этом тождестве биологическая жизнь, являясь абсолютной

²⁹⁰ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 47.

²⁹¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 46.

²⁹² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 46.

²⁹³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 48.

для всех живых существ, становится трансцендентной для человека в ходе процесса познания, рефлексии, мышления. В онтологии космизма С.Н. Булгакова «жизнь-бытие» утверждается как деятельное начало. Противоположностью жизни является «мертвая природа» (мир искусственно созданных вещей), которую он называет «минусом жизни», «призраком», «не-жизнью»²⁹⁴. Рассматривая диалектическое единство «жизни» и «смерти», философ видит в нем не источник развития (он – в «Абсолюте-Боге»), а только факт временного существования материальных форм. Вместе с тем, смерть трактуется С.Н. Булгаковым как атрибут и признак жизни (так как умереть может только живое). Такой взгляд позволяет философу объяснять жизнь как начало свободной целесообразности, а смерть как железную необходимость.

Таким образом, категория «жизнь» позволяет С.Н. Булгакову расширить, конкретизировать представления о бытии. Мыслитель разграничивает метафизически абсолютную и вечную жизнь, присущую органической природе, с неживым, искусственно созданным миром человека (вещами). В этом можно увидеть некоторое сходство с платоновским разделением бытия на идеальный мир абсолютных идей (эйдосов) и мир вещей, подражающий идеям. В представлениях о тождестве бытия и жизни прослеживается влияние идей Ф. Шеллинга.

3. «Логос». С точки зрения С.Н. Булгакова, мировой «Логос» есть «связь вещей», «начало бытия»²⁹⁵, «вселенская связь», где «всё находит себя во всём»²⁹⁶. «Мировой Логос» дифференцируется как «Логос Жизни», «Хозяйственный Логос», человеческое мышление, «логос слова». По мнению философа, в «Логосе Жизни» обнаруживает себя трансцендентное и имманентное. В работе «Философия имени» С.Н. Булгаков подчеркивает, что «Логос в отношении к неизреченной и неизрекаемой, трансцендентной для мысли и слова сущности

²⁹⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 75.

²⁹⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 57, 59.

²⁹⁶ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. – С. 36, 191.

выражается словом»²⁹⁷. В частности он считает, что «слова, идущие из глубины бытия, говоримые в нас самими вещами, обладают всей полнотой космической силы: произнесенное слово звучит во всем мире...»²⁹⁸. Согласно представлениям С.Н. Булгакова, «Логос мира осознает себя только в человеке»²⁹⁹, благодаря дифференциации в «хозяйственный Логос».

4. «Вселенная». «Ничто не существует вне всего, вне космоса,...однако космос не есть всепоглощающее единство, но конкретное многообразие, в котором удерживается все индивидуальное», – пишет С.Н. Булгаков в работе «Философия имени»³⁰⁰. В работе «Философия хозяйства» он в шеллингианском духе трактует Вселенную, как систему взаимосвязанных и взаимопроникающих сил, утверждая, что «...нельзя сдвинуть песчинку, уничтожить хотя бы один атом без того, чтобы не подвиглась – в той или иной форме и степени – вся Вселенная. Мыслим ли мы Вселенную как систему сил или энергий, динамически, или же рассматриваем ее как находящуюся в состоянии неустойчивого равновесия, статически, все равно, в силу этой непрерывной связности всех ее частей, она является для нас единой»³⁰¹. Понимая единство мироздания как «физический коммунизм бытия», философ утверждает, что «есть некоторая космологическая карма сущего», выраженная в том, что «каждый атом мироздания связан со всей Вселенной, или, если приравнять Вселенную к организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела»³⁰².

Материи в тождестве «коммунизма жизни и смерти»³⁰³ отводится пассивная роль инструмента, орудия в руках «бытия-жизни». В связи с этим мыслитель пишет: «Материя, организованная жизнью, есть уже тело; тело же есть совокупность органов, посредством которых жизнь овладевает мертвым

²⁹⁷ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. – С. 36.

²⁹⁸ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. – С. 191.

²⁹⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 143.

³⁰⁰ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008.. – С. 20.

³⁰¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 11-112.

³⁰² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 113.

³⁰³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 114.

веществом. Чрез тело, благодаря связности универса, жизнь в разных ее проявлениях внедряется в целый космос. Космос есть в этом смысле потенциальное тело живого существа, организм *in potentia*³⁰⁴.

Таким образом, Вселенная, с точки зрения С.Н. Булгакова, представляет собой единое целое, состоящее из «бытия-жизни» и «бытия-материи». Она рассматривается как поле зрения жизни, освещающее своим светом «мэоническую тьму», потенциальность материального бытия. Благодаря множественности форм и центров жизни, Вселенная никогда не умрет, а будет вечно жить. Единство и борьба жизни и смерти во Вселенной рождает диалектическое противоречие, как источник развития бытия. «Абсолютное-Бог» выступает в такой Вселенной в роли «первотолчка», «перводвигателя», начавшего процесс дифференциации себя в своем Творении.

Можно обнаружить ряд противоречий в размышлениях С.Н. Булгакова. Например, непонятно, почему материя-мэон в онтологии трансцендентного космизма Булгакова считается мертвой? Откуда появилась онтологическая противоположность: «жизнь» – «смерть», если весь космос является продуктом творчества живого «Абсолюта-Бога» через его дифференциацию? Продукт творения «живого Бога» может быть только живым. Ведь еще в XV в. Ф. Реди пытался доказать, что все живое может появиться только от живого. В XX веке русский космист В.И. Вернадский, ссылаясь на «принцип Реди» заявил, что жизнь – явление космическое³⁰⁵. В работе «Научная мысль как планетное явление», В.И. Вернадский, в частности, пишет: «Вопрос о жизни в космосе должен сейчас быть поставлен в науке. К этому приводит ряд эмпирических данных, на которых строится биогеохимия, ряд фактов, которые как будто указывают на принадлежность жизни к таким же общим проявлениям реальности, как материя,

³⁰⁴ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 115-116.

³⁰⁵ Вернадский В.И. *О науке*. Т. 1. – Дубна: Феникс, 1997. – С. 296, 493, 494.

энергия, пространство, время...»³⁰⁶. В работе «Автотрофность человечества» В.И. Вернадский подчеркивает: «Очевидно, что жизнь не есть простое, исключительное земное явление, но, насколько принцип Реди соответствует реальности, должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты»³⁰⁷.

5. «Хозяйство». Важной частью онтологии космизма С.Н. Булгакова является категория «хозяйство», расширяющая представления о природе-космосе и духовности до тео-антропокосмических пределов универсальной эволюции. «Хозяйство» им трактуется как теургическое действие человека по преобразованию и одухотворению природы, обусловленное замыслом «Абсолюта-Бога»; как борьбу за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, овладения и приручения их. С точки зрения философа, хозяйство исторично, софийно в своей глубочайшей основе, и в этом смысле оно есть искусство. Философ подчеркивает, что вся человеческая жизнь имеет «привкус хозяйственности», проявляющийся в «умственном, волевом и телесном усилии, или труде»³⁰⁸.

Таким образом, «хозяйство» в философии космизма С.Н. Булгакова – категория онтологическая, неотъемлемое свойство «бытия-жизни». Оно трактуется как выражение борьбы двух метафизических начал – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. В рассуждении о «хозяйстве» С.Н. Булгаков использует антиномичность. С одной стороны, благодаря «хозяйству» осуществляется победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти, а значит «хозяйство» как свойство бытия исходит из «Абсолюта-Бога». С другой стороны, «хозяйство» можно трактовать и как «функцию смерти», вызванную необходимостью самозащиты жизни,

³⁰⁶ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. О науке. Т. 1. – Дубна: Феникс, 1997. – С. 469.

³⁰⁷ Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 294.

³⁰⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 304.

поскольку труд человека чаще всего не свободен и вызван страхом смерти³⁰⁹. С одной стороны хозяйственный труд расценивается С.Н. Булгаковым как «кара за грех», поэтому он обязателен для всего человечества. С другой стороны в «хозяйстве» разрешаются две задачи: борьба с бедностью естественной (экономической) и общественной (социальной). «Хозяйству», как трудовому воспроизведению и расширению жизни, противостоит природа, как совокупность даровых сил жизни.

Вместе с тем, возможность хозяйственного отношения к миру С.Н. Булгаков выводит из онтологического тождества, «коммунизма жизни и смерти», утверждая жизнеспособность всего неживого в качестве одного из основных устоев земного бытия. В связи с этим он пишет: «Этот монизм жизни, панзоизм, в противоположность монизму смерти или пантанатизму материалистов, вслед за древними мыслителями (Платоном и особенно Плотинем), Беме и Баадером, Шеллингом и Вл. Соловьевым, мы считаем метафизической гипотезой, единственно способной вывести из затруднения...»³¹⁰.

С.Н. Булгаков считает главным признаком хозяйства трудовую деятельность, понимаемую как «трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению»³¹¹. Утверждая, что способность к труду есть одно из свойств живого существа, он считает, что хозяйство «включено в жизнь Вселенной, есть момент ее роста»³¹².

Можно с позиций идеал-реализма выделить следующие функции хозяйства в онтологии космизма С.Н. Булгакова: 1) космическая (хозяйство является составной частью жизни Вселенной); 2) виталистическая (борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения «жизни»); 3) гилозоистическая (очеловечивание природы); 4) панпсихическая (превращение

³⁰⁹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 80-81.

³¹⁰ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 115.

³¹¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 83

³¹² Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 84.

мертвой материи в живое тело); 5) объективации (благодаря хозяйству весь космический механизм превращается в «потенциальный или актуальный организм»)³¹³; 6) потребления (вытекающее из онтологического единства природы); 7) социальная (дифференциация богатства и бедности); проективная (проектирование жизни); 8) духовная (преображение и одухотворение благодаря труду природы и сознания человека).

Таким образом, «хозяйство» в онтологии космизма С.Н. Булгакова рассматривается как необходимый момент, включенный в план мироздания, как актуальное проявление «бытия-жизни», достигшей проявления самосознания, как «метафизический коммунизм бытия», поэтому человеческий труд (хозяйствование) можно рассматривать как один из аспектов его интеллектуальной и духовной» жизни.

«Метафизика всеединства» в тео-антропокосмизме С.Н. Булгакова.

Можно выделить следующие идеи «метафизики всеединства» в тео-антропокосмизме С.Н. Булгакова.

1. Креационистская идея. В онтологии трансцендентного космизма С.Н. Булгакова ключевой является идея о сотворении человека «Абсолютом-Богом». Мыслитель акцентирует внимание на том моменте, что христианство понимает человека как воплощенный в теле трансцендентный дух, как живое единство духа и тела. Согласно библейской традиции философ пишет: «Человек сотворен по образу Божию. Он создан из праха земного, из общей тварной материи, но в него вдунуто самим Богом дыхание жизни. Из себя самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже в силу такого своего происхождения человек является сыном Божиим»³¹⁴.

2. Неоплатоническая идея. В духе античной традиции человек рассматривается мыслителем: как микрокосм, носитель «Божественного Логоса».

³¹³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 79-80.

³¹⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 242.

С.Н. Булгаков утверждает, что посредством микрокосма-человека говорит, осуществляет и осознает себя весь космос.

3. Антиномическая идея. Философ объясняет появление человека в мироздании с позиций двойственности всех космических процессов: с одной стороны, он рождается по воле «Абсолюта-Бога»; с другой стороны, – «сам себя рождает, ...сам воплощается из данного материала»³¹⁵. Человек провозглашается одновременно «относительным бытием» и «живой иконой Божества», т.е. своеобразным «бого-миром», приобретая тем самым абсолютно-относительное существование. Поэтому природа человека отмечена и гениальностью и ничтожеством: с одной стороны, человек чувствует, что ему все дано, с другой, он понимает свое нахождение в имманентном мире как в изнанке, подполье бытия³¹⁶.

4. Идея всеединства. С.Н. Булгаков рассматривает человека в качестве центра космического всеединства, называя его «всеорганизмом», «логосом Вселенной», связывающим землю и Небо, материальное и трансцендентное. В работе «Невеста Агнца» философ определяет человека как «всеживотное», содержащее в себе всю программу эволюции сотворенного мира³¹⁷.

5. Идея трансцендентности. В работе «Свет не вечерний» С.Н. Булгаков утверждает, что эволюция человека возможна только через постижение трансцендентности мироздания. С точки зрения мыслителя, «Абсолют-Бог», как трансцендентное, бесконечно далек и чужд миру, но одновременно он находится в каждом человеке, в силу этого состояния «абсолютно-трансцендентное» становится «абсолютно-имманентным». Живя в имманентном мире, человек с помощью особого космического чувства определяет область иного, сверхъестественного мира, постигаемого лишь гносеологически в силу человеческой ограниченности.

³¹⁵ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. – С. 45.

³¹⁶ Булгаков С.Н. Свет не вечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 161.

³¹⁷ Булгаков С.Н. Невеста Агнца // Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния: URL: <http://www.odinblago.ru>

6. Идея религиозности. Трансцендентность мироздания постигается с помощью религии, которая понимается как «опознавание Бога и переживание связи с Богом», «переживание трансцендентно-имманентного»³¹⁸. С.Н. Булгаков трактует понятие религии широко: не только как связь человека с высшим, Божественным миром, но и как связь каждого человека со всем человечеством. В работе «Два града» он пишет: «По моему убеждению, определяющей силой в духовной жизни человека является его религия – не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям»³¹⁹.

7. Идея «Богочеловеческого» статуса. В работе «Невеста Агнца» мыслитель определяет природу человека как «богообразную» и «богоприемлющую». Отмечая, что человек имеет формально природу Божества (образ Божий), философ называет человека «богом in potentia», способным к «обожению»³²⁰. С.Н. Булгаков утверждает, что в качестве высшего творения «Абсолюта-Бога» человек призван управлять бытием, а все остальные представители мира природы (минералы, растения, животные) даны в помощь человеку, являются подчиненными по отношению к нему. Философ подчеркивает необходимость совершенствования, трансформации индивидуальных качеств человека в личностно-духовные, с целью преобразования до «Богочеловеческого», всеобъемлющего и свободного бытия.

8. Идея богопознания и творчества. С.Н. Булгаков допускает возможность для человека «богопознания», «богооткровения» и «богобытия», как реального соединения познающего с познаваемым. Причем, с точки зрения мыслителя, процесс богопознания носит переходный субъект-объектный характер: в этом

³¹⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 12.

³¹⁹ Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе божественных идеалов. – М.: Астрель, 2008. – С. 120.

³²⁰ Булгаков С.Н. Невеста Агнца // Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния: URL: <http://www.odinblago.ru>

процессе не только человек познает Бога, но и Бог познает человека. Творчество философ трактует как восхождение духа из трансцендентности в имманентность, самополагание духа при сохранении трансцендентности. Эволюционный творческий подъем до «абсолютной духовности» означает переход в «Богочеловеческое» состояние и вступление в сотрудничество с «Богом-Творцом» в мироздании.

9. Диалектическая идея взаимоотношений человека и природы. Отношения природы и человека трактуются С.Н. Булгаковым как диалектические противоположности. Он рассматривает природу, как «пассивное, рецептивное, женственное начало», а человека – как «активное, мужественное, сознательное» начало³²¹. Человеку открыт путь к обладанию природой, которая очеловечивается через хозяйственную деятельность людей.

10. Идея хозяйственности. Хозяйственный труд С.Н. Булгаков оценивает в качестве новой силы природы, как «новый мирообразующий, космогонический фактор»³²², принципиально отличный от всех остальных сил природы. Считая миротворение уже завершенным в своих основах, С.Н. Булгаков указывал на то, что «Абсолют-Бог» предназначал человека для устройства и возделывания уже созданного мира, дав ему заповедь об обладании землей. С его точки зрения, замысел Бога-Творца состоял в раскрытии «софийности» природы посредством процесса познания природы с помощью труда. Философ пишет: «Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а чрез нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, досознательный или дохозяйственный, – до появления человека, и сознательный, хозяйственный, – после его появления»³²³.

Идея С.Н. Булгакова о космогонической роли человеческого труда, созвучна с идеей В.И. Вернадского о том, что научная мысль и хозяйственная

³²¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 143.

³²² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 144.

³²³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 144.

деятельность человека, преобразующие биосферу Земли в ноосферу, приравнивались к новой геологической силе. В частности, В.И. Вернадский подчеркивал: «Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу...»³²⁴. Но если В.И. Вернадский понимал перестройку биосферы земли с точки зрения теории эволюции, то С.Н. Булгаков подчеркивал, что его мысли надо понимать не эволюционистски, а с точки зрения креационистской.

К оценке человеческой деятельности в качестве космогонического фактора, С.Н. Булгаков подходит через рассмотрение тождества между трансцендентной и материальной природой. По мысли философа, *natura naturans* (природа творящая), лежащая в основе *natura naturata* (природы сотворенной) осознает себя только в человеке. Человек медленно освобождается от рабства вещей – продуктов *natura naturata*, тем самым снимает мертвый покров с природы, осознает ее творящие силы. Похожие мысли высказывал основатель философии русского космизма Н.Ф. Федоров. В своем главном труде «Философия общего дела», Федоров отмечал, что природа для человека враг временный, а друг вечный, что человек должен «нести свой труд в деле обращения слепой силы природы в управляемую разумом, в труде превращения ее из смертоносной в живоносную»³²⁵.

Метафизические характеристики человека и Вселенной в онтологии космизма С.Н. Булгакова раскрывают мистический характер его мировоззрения, который трудно анализировать с позиций рациональной логики. Поэтому космические феномены, описываемые С.Н. Булгаковым, нужно рассматривать как трансцендентальные образования разума, описывающие с позиций идеал-реалистической теории интуиции субъекты объективной реальности. Вместе с тем, как отмечает Б. Палюшев, следует помнить, что форма отражения действительности в мистическом мышлении требует серьезной и тщательной подготовки, которая часто соперничает с подготовкой сложного, умело

³²⁴ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – с. 252-253, 259.

³²⁵ Федоров Н.Ф. Из «Философии общего дела». – Новосибирск: 1993. – С. 126, 136.

поставленного научного эксперимента, требующего высокого технического и экспертного обеспечения³²⁶.

Можно определить следующие онтологические основания в антропокосмизме С.Н. Булгакова: 1) трансцендентизм, представляющий с креационистских позиций природу-космос трансцендентным по отношению к человеку; 2) персонализм, раскрывающий убежденность в беспредельном творческом потенциале личности человека, стремлении к самосовершенствованию и освобождению от страданий, смерти; 3) космологизм, выражающий высшую «космическую точку зрения»³²⁷ на жизнь человека в природе-космосе, в качестве своеобразного мирового демиурга, одухотворяющего природу с помощью хозяйственной деятельности; 4) амбивалентность понимания человека, как существа несовершенного, переходного к высшей ступени эволюции – «Богочеловечеству»; 5) транссубъективность человечества, формирующую из индивидуальных субъектов «всечеловечество» – коллективный субъект; 6) телеологизм, выражающий целесообразность происходящих в природе-космосе процессов; 7) религиозность, являющуюся жизненно-духовной функцией человечества.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии тео-антропокосмизма С.Н. Булгакова. Представления о духовности являются центральной, органичной частью онтологии трансцендентного космизма. По замыслу русских космистов путь духовного преобразования трансформирует человека в «Богочеловеческое» состояние, тем самым обеспечивается переход к всеединству космоса (Бога, человека и природы). Представители философской школы всеединства считали, что «...венец творения – совершенный человек – вмещает в себя полноту Божеского, становится Богочеловеком, в этом и

³²⁶ Палюшев Б. Физика Бога 2: Пограничные пространства. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2003. – С. 178-179.

³²⁷ Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Гений среди людей. – М.: Мысль, 2002. – С. 260-269; Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – С. 37-38.

заключается разрешение основного вопроса жизни – единственно возможный выход из порочного круга, в котором вращается мир» (Е.Н. Трубецкой)³²⁸. С.Н. Булгаков размышляет о «Богочеловечестве» в своей трилогии («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца»), считая, что хотя человек изначально обладает «искрой Божией», все же развивать в себе духовность он может только как «Богопричастие» посредством принятия «Божьей благодати».

Одним из центральных онтологических концептов в представлениях о «всеединстве», «Богочеловечестве» и «духовности» является софиология. С точки зрения С.Н. Булгакова, «София» – это не только абстрактная идея, но и живое существо. Философ называет «Софию» четвертой ипостасью после триипостасности «Святой Троицы», «идеей Бога в самом Боге»³²⁹. «София» представляет собой идеальный, умопостигаемый мир, как триединство Блага, Истины и Красоты. В материальном бытии «София» проявляется как идеальная «душа твари» (т.е. всей сотворенной природы), в силу чего все существа и природа-космос в целом потенциально одухотворены. Философ подчеркивает, что метафизическую природу «Софии» нельзя раскрыть с помощью обычных философских категорий, она – платоновский мир идей, истинное состояние бытия.

Как «Мировая Душа», «София» занимает центральное место в бытии и сознании человечества, связывает и организует мировую множественность в органическое целое. Как «организм идей», «София» осеменяет своими эйдосами бытие. Поэтому мир заселен ее идеями, представляя собой «становящуюся Софию». В духе Аристотеля, С.Н. Булгаков трактует «Софию» как основу мира, его идеальную энтелехию. Если каждый отдельный человек существует как вид или род, то единство «целокупного» человечества формируется благодаря «Софии».

С позиций метафизики всеединства С.Н. Булгаков характеризует человеческий род, как согласованное единство объединенной множественности,

³²⁸ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – С. 49.

³²⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 188.

как динамическую силу индивидуальностей, в любви преодолевающих свое обособление. Он считает, что с физической точки зрения род – это наследственность, а с духовной точки зрения – софийно-идеальная модель для воспроизведения софийных копий. Анализируя течение мысли С.Н. Булгакова, можно предположить, следующее: если род – это идея, вечно существующая в Божественной «Софии», то духовность – это проявление «Софии» в человеческом роде, т.е. «софийность». Но «София» трактуется как «Мировая Душа», следовательно, духовность человека есть его «софийная душа».

Рассматривая человека с позиций софиологии, С.Н. Булгаков различает в нем онтологическую троичность: «материальное тело», «софийную душу» и «Божественный дух». «Софийность» человека философ трактует как качество «целокупного человечества». Благодаря «софийной ипостаси» «всечеловечество» выступает как транссубъективный участник космического процесса, осуществляющий познавательную и хозяйственную функции, с целью очеловечивания природы.

Духовность, или софийность, человека выражается в интеллекте, мысли, речи. Поэтому «слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, поэтому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично»³³⁰.

По мнению космистов философской школы всеединства духовность человека не является частью психического процесса, это состояние трактуется как над-сознательное, или сверх-сознательное. Например, Е.Н. Трубецкой, развивая эту мысль, писал: «Если бы вся моя духовная жизнь исчерпывалась изменчивыми психическими состояниями, я не мог бы возвышаться над ними; иначе говоря, я не мог бы со-знавать их, Сознание наше – больше всех своих изменчивых состояний именно потому, что оно на самом деле поднимается над нами и

³³⁰ Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. – С. 35.

относится к чему-то сверх-психическому, что носит название смысл»³³¹. Если сознание человека есть смысл, то духовность человека – это «сверх-смысл», обладающий всеобщностью и сверх-временностью, направленный на постижение Истины, которая в Боге. «Сверх-смысл» вечен и неподвижен, так как принадлежит трансцендентному миру. Движение человека к постижению «сверх-смысла» жизни, или Истины, – есть движение к Богу. Следовательно, духовное развитие человека – это движение к «Абсолюту-Богу» (Творцу и Отцу) с целью воссоединения с Ним. Это означает, что духовность – это тео-антропокосмическое свойство человека, его самотрансценденция в этом направлении.

Человек духовный – коллективно-трудящийся человек, а хозяйство в «метафизическом коммунизме мироздания»³³² – это родовой, исторический процесс, в котором индивидуальные усилия и личные деяния получают общественное, транссубъективное значение. Поэтому в онтологии космизма С.Н. Булгакова субъектом хозяйственного процесса является не отдельный индивид, а все историческое человечество. По аналогии с единым субъектом хозяйства мыслитель рассуждает о едином субъекте знания. Ссылаясь на учения Платона, Плотина, В.С. Соловьева, Ф. Шеллинга и других философов, он утверждает в качестве трансцендентального субъекта познания все «целокупное человечество», так как «знает один, познают многие»³³³. «Всечеловечество» как трансцендентальный, коллективный субъект познания С.Н. Булгаков называет «Душой мира», «Божественной Софией», «Плеромой», «Natura Naturans»³³⁴.

Софийный, космо-эволюционный процесс духовного преображения человечество до Божьего подобия, С.Н. Булгаков завершает учением о «Богочеловеческом» процессе, понимаемом как синергия, соучастие,

³³¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – С. 8.

³³² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 113, 114, 133.

³³³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 156.

³³⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 151.

сотрудничество человека с «Абсолютом-Богом», в процессе которого происходит «ософияние твари»³³⁵. Следовательно, духовность – это синергийный процесс восхождения к «Абсолюту-Богу», через восприятие и ассимиляцию Божественных энергий, т.е. синергийный процесс взаимосвязи человека и природы-космоса.

Таким образом, духовность трактуется С.Н. Булгаковым, с одной стороны, как свободный дар «Абсолюта-Бога» человеку; с другой стороны, как свободное принятие человеком этого дара. Личностно-духовный человек становится природно-сверхприродным существом. Поэтому можно сказать, что духовность – это сверх-природное состояние человека, свободный дар «Абсолюта-Бога», добровольно принятый человеком. Получается, что духовность – это личностно-божественное качество человека, которое можно трактовать как самотрансцендентность.

С.Н. Булгаков расценивает «Богочеловеческий» процесс духовного преображения человека и природы как глобальный, всеохватный, в котором субъектом выступает весь мир. Руководить этим мировым процессом должна Церковь, понимаемая философом как «София», в соединении Божественных и «тварных» аспектов. С его точки зрения, сама Церковь должна иметь вселенский и космический аспект. Обнимая весь космос, «Богочеловеческий» процесс переходит пространственно-временные и исторические рамки до трансцендентной истории, «метаисторического» этапа или эона.

Таким образом, «Богочеловечество» в онтологии космизма С.Н. Булгакова понимается как процесс восстановления, возвышения земной истории человечества, диалектика Божественного и человеческого, метаисторический этап воссоединения Творца и творения, ведущий к духовному преображению всего человечества и всей природы. Человечество, природа и «Абсолют-Бог» становятся всеединством, т.е. единым целым (хотя догматически у С.Н. Булгакова

³³⁵ Булгаков С.Н. Невеста Агнца // Православная электронная библиотека Одинцовского Благочиния: URL: <http://www.odinblago.ru> – С. 119.

под мистическим и реальным телом «Богочеловечества» подразумевалась Церковь). Вместе с другими философами школы всеединства С.Н. Булгаков предупреждал, что «Богочеловеческий» процесс нельзя путать с человекобожием, ницшианским сверхчеловеком. В «Богочеловеческом» процессе человек не обожествляется, а духовно совершенствуется, становится личностью, осознает в себе след «Божественной ипостасности». С его точки зрения, «Богочеловечество» как всеединство – это особый синтез бытия, характеризующийся, прежде всего, достижением человечеством высоких нравственных качеств и раскрытия духовных сил.

Из рассуждений С.Н. Булгакова следует, что духовность человека является проявлением трансцендентного мира, а процесс духовного совершенствования есть трансцендентный процесс движения к «Богочеловечеству», или «всечеловечеству» через нравственное совершенствование, добродетельную жизнь, познавательную и трудовую деятельность ради общего блага всего человечества и всей природы-космоса. Поэтому духовное преобразование человека можно трактовать как самотрансценденцию, которая становится возможной только на пути глобального движения к «всечеловечеству». В такой постановке вопроса обнаруживается своего рода пропедевтика современной теории «универсального эволюционизма».

На основании выше изложенного, можно сказать, что понятие духовность в онтологии космизма С.Н. Булгакова содержит фундаментальность в отражении бытийных процессов в природе-космосе и человеке, поэтому приобретает статус категории. Исходя из представлений С.Н. Булгакова, целесообразно сделать следующую формулировку этой категории: духовность – это родовое качество человека, отражающее его личностно-антропокосмическую транссубъективность. Понимание природы-космоса как живого, одухотворенного целого являются пропедевтикой организмических концепций. Представления о процессе духовного преобразования человека во «всечеловечество» с целью преобразования земной и

космической природы, подводят к темам «универсального эволюционизма» и «ноосферы».

Подводя итог исследованию онтологии тео-антропокосмизма С.Н. Булгакова можно сделать следующие выводы.

1) В онтологии космизма С.Н. Булгакова центральной идеей является представление о трансцендентности бытия (Абсолют-Бог и Божественный мир детерминируют существование и эволюцию материальной природы и человека).

2) Концепт мира (космоса) раскрывается через категории жизни, Логоса, Софии, хозяйства, духовности, человека и материальной природы. В основе представлений о космосе лежит креационистская идея о сотворении мира Богом, через самораздвоение единого Бога-Творца на Абсолютное и относительное. В результате этого акта образовались миры: трансцендентный (Божественный) и имманентный (природный).

3) Человек является высшим творением Бога, субъектом в эволюции мира (космоса), выполняющим функцию связующего звена между трансцендентным (Божественным) и материальным (природным) миром. Софийность понимается как качество «целокупного человечества» (всечеловечество), благодаря чему человек выступает как транссубъективный участник космологического процесса, осуществляющий познавательную и хозяйственную функции, с целью очеловечивания природы на пути к объединению во всечеловечество.

4) Духовность – это философская категория для обозначения метафизической стороны бытия, отражающей синергию Абсолюта Бога и человека, всеединство макрокосма (природы) и микрокосма (человека).

5) Поскольку человеку отводится ведущая роль земного хозяйственного логоса, сотрудника и соучастника в Божественном преобразовании общества и природы-космоса, то онтологию космизма С.Н. Булгакова можно квалифицировать как *трансцендентный тео-антропокосмизм*.

3.2. Идеи символически-трансцендентного тео-антропокосмизма (П.А. Флоренский).

Свою философию П.А. Флоренский назвал «конкретной метафизикой», в которой «метафизика всеединства» В.С. Соловьева на основе феноменологического метода исследования, дополнялась идеями философского символизма и семиотики. Задачи «конкретной метафизики» П.А. Флоренский видел в выявлении первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и, в соответствии с которыми, организуются различные области бытия.

Реконструкция концептов «мира (космоса)» и «человека» в тео-антропокосмизме П.А. Флоренского. «Конкретная метафизика», лежащая в основе тео-антропокосмизма П.А. Флоренского, базируется на следующих идеях: 1) исходным материалом познания служит явление, феномен, как конкретная чувственная данность, имеющая метафизическое содержание и определенный смысл; 2) постигаемый феномен одновременно является одушевленным и одухотворенным ноуменом; 3) в бытии утверждается идеально-сенсуальная дихотомия: чувственное является просветленным и насыщено духовным, духовное всегда пронизано чувством. То есть главной парадигмой мироотношения П.А. Флоренского являлось вхождение через чувственную данность явления в его внутреннюю жизнь, а конкретность, понимаемая «как чувственная конкретность духовного», выдвигается философом в качестве главного тезиса его отношения к миру (С.С. Хоружий)³³⁶.

Метафизическая картина мироздания. В духе «метафизики всеединства» философ представлял мироздание как сочетание бытия и инобытия. Бытие состоит из конкретных явлений материальной действительности. Но все эти

³³⁶ Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. – Томск: Водолей, 1999. – С. 12, 16.

явления содержат в себе инобытие – мир духа (т.е. духовны), поэтому являются «ноуменами»³³⁷.

Для П.А. Флоренского, как и для других русских космистов философско-религиозного направления, Божественный, или духовный мир, был такой же реальностью, как и материальный. Материальный мир он называл «тварным», т.е. сотворенным Богом, а человека и всех других существ природного мира считал «тварью Божьей» (т.е. «сотворенными Богом»). Вслед за В.С. Соловьевым, основой познания мира П.А. Флоренский считал чувственную интуицию, благодаря которой («восчувствованием») постигаются все явления и предметы действительности.

П.А. Флоренский рисует картину мироздания, на основе представлений о христианской «Троице». Мироздание, с точки зрения мыслителя, состоит из: 1) трансцендентного мира (Божественный мир – «Бог-Отец»); 2) материального бытия (творение Бога – «Бог-Сын»); 3) «синэргии» (духовной энергии – «Святой Дух»). Следует отметить, что Божественный мир и его Творец не являются объектом исследования П.А. Флоренского, а выступают как данность, недоступная для постижения человеком. Предметом исследования философа является человек, его нравственно-религиозные чувства, взаимоотношения с природой и обществом, рассматриваемые через призму взаимосвязи идеального и материального бытия.

В онтологии космизма П.А. Флоренского материальное бытие, или сотворенный Богом физический космос, представляет собой замкнутое, ограниченное в себе образование, имеющее сферическую форму. С точки зрения философа, соотношение между двумя мирами следующее: бытие как мир конкретных явлений материальной действительности содержит в себе Божественный, или ноуменальный, мир как инобытие. Но Божественный,

³³⁷ «Ноумен» в переводе с греческого означает объект мысли, разума. Русские космисты, следуя религиозно-христианской традиции, «ноуменальным» называли инобытие («Сверх-бытие» – «Божественный Мир», «Мир Духа» – обитель «Бога» и его иерархических сил).

ноуменальный мир («Мир Горний») является «мнимым», «обратным» (т.е. оборотной стороной) по отношению к материальному миру³³⁸. Философ поясняет эту особенность мироздания следующим образом: «Все пространство мы можем представить себе двуединым, составленным из действительных и из совпадающих с ними гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивании тела через самого себя»³³⁹. В силу этого ноуменальный (трансцендентный, или духовный) мир присутствует в материальном, физическом мире, находясь в каждом явлении, вещи или точке этого видимого мира. Оба мира пронизаны духовными энергиями («синэргией»), между ними существуют взаимопереходы, в целом они составляют всеединство.

Символическое восприятие мироздания. Философ подчеркивает, что оба мира – ноуменальный и материальный – являются символами для людей, поэтому их невозможно постичь рассудком, уложить в теории и схемы. Они постигаются только духовным зрением, интуицией или мистическим экстазом. Метафизически рассматривая мироздание, как трагичную борьбу и взаимодействие Божественного и человеческого, философ акцентирует внимание на символичности этих проявлений, называя взаимосвязь двух миров процессом кодирования феноменов в ноуменах, как внутренних «зраках» вещей. Он анализирует проявления такой метафизической закономерности в историческом процессе, искусстве, науке, культуре в целом. Например, с символических позиций П.А. Флоренский описывает метафизику иконописи. Он утверждает, что эти произведения живописи можно воспринимать не только зрительно, но и духовно, «узревая» очертания присутствующего в них ноумена как символ (т.е. через восприятие энергии духовного мира, излучаемого иконой).

Термин «символ» в переводе с греческого означает – отличительный знак; образ, воплощающий какую-либо идею; видимое или слышимое образование,

³³⁸ Об этом П.А. Флоренский размышляет в работах «Мнимости в геометрии», «Иконостас».

³³⁹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М.: Лазурь, 1991. С. – 53.

которому определенная группа людей придает особый смысл, не связанный с сущностью этого образования³⁴⁰. В трактовке П.А. Флоренского символ – это «бытие, которое больше самого себя»; «тонкая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»³⁴¹. В работе «Итоги» мыслитель называет символ органом человеческого общения с реальностью трансцендентного мира, недоступного человеку для связи с ним напрямую. П.А. Флоренский считает, что символы как «отверстия, пробитые в нашей субъективности», не укладываемые «на плоскости рассудка», имеющие «антиномичную» структуру, помогают человеку видеть и слышать³⁴². То есть символ в онтологии космизма П.А. Флоренского выступает как универсальный ноумен космоса, является самостоятельным образованием в виде формы, вида, природного явления, исторического объекта и т.д., содержит в себе чувственность.

Таким образом, метафизическая картина бытия у П.А. Флоренского представляет собой универсальную двуединую духовно-чувственную реальность, в которой Божественный мир является ноуменальной, оборотной стороной по отношению к материальному миру феноменов. Такое представление о космосе трактуется философом как символ. Поскольку чувственно-интуитивный символ у П.А. Флоренского расценивается как универсальная форма организации космического бытия, поэтому его представления о природе-космосе и духовности должны рассматриваться через призму интуитивного символизма.

Идея энергийного единства идеального и материального миров. Всеединство двух сторон бытия П.А. Флоренский характеризует так: «У Бытия есть сторона внутренняя, которую оно обращено к самому себе, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона внешняя, направленная к

³⁴⁰ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2002.– С. 413.

³⁴¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Соч. в 2-х т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – С. 287.

³⁴² Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Соч. в 2-х т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – С. 344.

другому бытию. Две стороны, но они не при-соединены одна к другой, а суть в единстве первоначальном; они – одно и тоже бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая – его обнаружению, явлению, раскрытию, ...связывающую одно бытие с другим бытием. По терминологии древней эти две стороны бытия назвались сущностью или существом, деятельностью или энергией»³⁴³.

С точки зрения П.А. Флоренского, оба бытия (идеальное и материальное), оставаясь самостоятельными, объединяются между собой своими энергиями, происходит «со-действие» энергий, и объединённая энергия являет собой нечто новое. Этим новым составляющим, этим «ребенком», для П.А. Флоренского является познание. То есть два бытия соединяются и обнаруживают себя через процесс познания, являясь плодом общения познающего духа и познаваемого мира. Причинную связь, которая устанавливается между идеальным и материальным бытием, П.А. Флоренский воспринимает как откровение одного бытия другому через умозаключения человека в процессе познания.

Из выше сказанного следует, что в онтологии космизма П.А. Флоренского познание мира может осуществляться только через восприятие духовных энергий выраженных символами, а не механическим путем с помощью одного лишь рассудка. Поэтому результаты познания выступают не только как математические и физические формулы, законы, химические реакции, естественный отбор, физическая эволюция видов и т.д., но как «духовные реальности», воплощенные в «словесном теле». В связи с этим П.А. Флоренский размышляет о «магической природе познания», «магичности слова». Причем под магией Флоренский подразумевает «общение человека и человечества с абсолютной Личностью – Богом»³⁴⁴, которое является высшим таинством. В частности, в работе «Магичность слова» Флоренский утверждает, что «слово магично и слово

³⁴³ Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка // П.А. Флоренский. У водоразделов мысли. Т.2. – М.: Правда, 1990. С. 258.

³⁴⁴ Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // П.А. Флоренский. У водоразделов мысли. Т.2. – М.: Правда, 1990. С. 279.

мистично», так как оно «есть высшее проявление жизнедеятельности целого человечества, синтез всех его деятельностей...»³⁴⁵. Таким образом, познавательный акт П.А. Флоренский понимает как мистический (магический) опыт, в котором осуществляется единение субъекта и объекта как цели и смысла познания. Поэтому познание явлений и вещей расценивается им как «реальное выхождение» познающего из себя, или «реальное вхождение» познаваемого в познающего.

Представления о «синэргии». Воспринимаемую, как нечто реальное, связь идеального и материального бытия, П.А. Флоренский называет «синэргией». «Синэргия», по определению философа, является новым образованием по отношению к идеальному и материальному бытию, но одновременно включает в себя каждое из них. Поэтому эти два вида бытия познаются только через «синэргию». Получается, что процесс познания, по определению П.А. Флоренского, является энергетической связью двух миров или «синэргией». Поскольку П.А. Флоренский создает представление о мироздании по принципу христианской Троицы, то «синэргия» является «Святым Духом» для человечества, а познающий человек напитывается «синэргией» или «Святым Духом» познания.

Таким образом, «синэргия» является, с одной стороны, новым образованием по отношению к трансцендентному и материальному бытию, с другой стороны, включает их в себе. Благодаря действию «синэргии» все существующее имеет в себе жизнь. П.А. Флоренский иллюстрирует «синэргетический» процесс следующим образом: духовная энергия трансцендентного мира наполняет живое существо (человека), преобразуется в нем (т.е. трансформируется), излучается как собственная духовная энергия. Можно сказать, что жизнь в онтологии космизма П.А. Флоренского, – это пульсация в существе духовных энергий инобытия, создающих в нем духовное тело – душу.

³⁴⁵ Флоренский П.А. Магичность слова // П.А. Флоренский. У водоразделов мысли. Т.2. С. 252, 269.

Существующую между человеком и бытием познавательную связь, воспринимаемую им как «синэргетическое» откровение инобытия, Флоренский называет мистической интуицией. Органом установления самопроизвольной связи между познающим субъектом и познаваемым объектом является, по Флоренскому, слово, и в частности имя, или некий их эквивалент. Именно через слово трансцендентный мир передает смысл своих энергий. Разумный организм откликается целиком на энергию познаваемой реальности, образуется резонанс энергий в познающем существе. Так образуется познавательная «синергия». Ответная энергийная волна направляется в объект познания, так образуется «синергия» между субъектом и объектом, человеком и космосом. Таким образом, сам процесс познания у Флоренского тоже выступает как символ – «синергия». Поэтому познание понимается как духовный процесс и расценивается как энергийный символ всеединого космоса.

П.А. Флоренский считает, что в процессе «синергии» участвует весь человеческий организм. Жесты, мимика, интонации голоса, идеограммы, разные знаки и т.д. рождают в человеке «окультурные импульсы», проявляемые как телепатия, симпатическое сообщение, и т.д. Всеми этими способами раскрывается синэргетический процесс духовного отношения человека к реальности. Вот как описывает этот процесс П.А. Флоренский: «Две энергии, реальности и познающего, близки друг другу, может быть размешаны друг в друге, их флюктуация вызывает в человеке томление и разряжается в слове. Слово есть сам говорящий, ...слово есть сама реальность, ... словом и через слово познаем мы реальность»³⁴⁶.

Термин «синергия» (в переводе с греческого) означает сотрудничество, содружество. В современной науке «синергией» называют совместное действие, взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии. Именно так понимал «синергию» П.А. Флоренский. От термина «синергия» произошло название дисциплины «синэргетика» (основателями которой считают

³⁴⁶ Флоренский А.П. У водоразделов мысли. Соч. в 2-х т. Т.2.– М.: Правда, 1990. – С.292-293.

И.Р. Пригожина и Г. Хакена). «Синергетика» раскрывает закономерности процесса самоорганизации материи, как в неживой природе, так и во всех живых материальных системах.

Таким образом, в онтологии космизма П.А. Флоренского заложено начало будущей науки синергетики, он один из первых употребил термин «синэргия» для обозначения процессов, происходящих в природе-космосе. О том, что философ был близок к истине при создании модели мироздания, говорит следующий факт. В книге «Порядок из хаоса» И. Пригожин и И. Стингерс ссылаясь на мнение Г. Вейля, пишут: «Ученые глубоко заблуждались бы, игнорируя тот факт, что теоретическая конструкция – не единственный подход к явлениям жизни; для нас одинаково открыт и другой путь – понимание изнутри (интерпретация)... О себе самом, о моих актах восприятия, мышлении, волевых актах, ощущениях и действиях я черпаю непосредственное знание, полностью отличное от теоретического знания, представляющего «параллельные» процессы в мозгу с помощью символов»³⁴⁷. Таким образом, представления П.А. Флоренского о «синэргии», как об энергетической, символической связи бытия, близки современным концепциям о синергетических процессах, протекающих во Вселенной. Следовательно, в онтологии трансцендентного космизма П.А. Флоренского обнаруживаются идеи, которые сегодня используются в современных теориях самоорганизации, глобального эволюционизма и др.

Подводя итог метафизико-онтологическим представлениям П.А. Флоренского, можно выделить следующие принципы его модели мироздания: 1) принцип трансцендентности, объясняющий устройство и функционирование космоса на основе деятельности первоначала (Бога); 2) принцип всеединства, который выражается в двуединстве бытия ноуменального (трансцендентного инобытия) и материального (физической реальности); 3) наличие синергетической связи, объединяющей два вида бытия; 4) символизм в познании; 5) устройство

³⁴⁷ И. Пригожин, И. Стингерс. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: КомКнига, 2005.– С. 258-259.

бытия по принципу троичности, сферичности, иерархичности; 6) понимание жизни как духовной энергии трансцендентного космоса, которая наполняет собой человека, предметы и явления действительности; 7) понимание предметов и явлений природного мира в качестве чувственных, одухотворенных феноменов; 8) человек является связующим звеном трансцендентного инобытия и материального бытия.

Идея «Софии» в онтологии символически-трансцендентного тео-антропокосмизма П.А. Флоренского. Как и С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский понимал «Софию» как «Божественную Любовь», называл ее «Великим Существом», «Мудростью Божьей», «Хохмой», «Премудростью», «Великим Корнем целокупной твари», «все-целостной тварью», «Вечной Невестой Слова Божия» и др. С точки зрения П.А. Флоренского, «София» существует только в инобытии – в самом Боге, получая от него творческую силу, которую затем «изливает» в материальное бытие. В связи с этим П.А. Флоренский пишет: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-хранитель его, т.е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке»³⁴⁸. Получается, что Бог проявляется в человеке как «София», которая наполняет человека своей духовной энергией, тем самым делая разумным и способным к познанию. Одновременно «София», как Божий Дух в человеке руководит его материальной эволюцией и духовным восхождением, старается удержать от греха и тем самым проявляет себя как ангел-хранитель. Благодаря «Софии» осуществляется «синэргия» между человеком и Богом. Сама «София», с одной стороны, Божественная энергия в человеке, а с другой стороны, Божественное существо, наполняющее душу. Исходя из того, что представления о духовности в онтологии космизма П.А. Флоренского пронизаны энергийным символизмом, очевидно, «Софию» тоже надо воспринимать как энергийный символ космоса. В силу этого мистического проникновения, человек начинает ощущать в своем

³⁴⁸ Флоренский А.П. Столп и утверждение Истины. Т.2. – М.: Правда, 1990. – С. 329.

сознании «Софию», как знание и нравственность, потому что истинная мудрость, по мнению П.А. Флоренского, есть «излиянная в мир Премудрость и Знание», являющиеся «метафизической природою тварного существа»³⁴⁹.

Таким образом, проявления «Софии» в человеке многогранны. «София» – это: 1) Божественная энергия, пребывающая в человеке; 2) идеальная сущность человека (душа), 3) сознание человека (идеальная личность); 4) разум человека (интеллект); 5) нравственность (духовная энергия); 5) метафизическая природа человека³⁵⁰. Благодаря «Софии» осуществляется «синэргия» между человеком и Богом.

На основании представлений о двуединстве космоса, П.А. Флоренский выводит представление о двуединстве «Софии», подразделяя ее на «Истинную Премудрость» или «Логос», и «Тварную Премудрость». По мнению философа «Тварная София» существовала раньше мира, в ней Бог сосредоточил первообразы будущего материального мира. Он называет «Тварную Софию» четвертым лицом Троицы, и в этом качестве она проявляется как душа, совесть, сердце и любовь в человеке.

Размышления о взаимосвязи Бога, «Софии» и человека, подвели П.А. Флоренского к идее «пневматосферы». В частности, интересно мнение П.А. Флоренского, высказанное им в письме к В.И. Вернадскому по поводу идеи ноосферы. П.А. Флоренский говорит о существовании в биосфере, а возможно над биосферой особой оболочки – пневматосферы («сферы духа»), созданной особой частью материи – духовной энергией человека. Не случайно, по его мнению, особой стойкостью обладают те предметы, которые проработаны этой энергией, например, произведения искусства. П.А. Флоренский предполагает, что и в космосе должны быть особые сферы духовного вещества³⁵¹.

³⁴⁹ Флоренский П.А. Столп и сотворение Истины. Т.1.– М.: Правда, 1990. – С. 344, 346.

³⁵⁰ Флоренский П.А. Столп и сотворение Истины. Т.1.– М.: Правда, 1990. – С. 346.

³⁵¹ Флоренский П.А. Письмо В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929 г. // В.И. Вернадский: pro et contra. – С-Петербург, Русский Христианский гуманитарный институт, 2000.– С. 353.

Такая точка зрения философа не случайна. Ведь он в своих работах говорил о «синэргии» не только как онтологической связи инобытия и материальной реальности, но и как особом веществе, ведь энергия это своеобразная форма материи. П.А. Флоренский утверждал, что результаты познания есть особые духовные реальности, выраженные в слове, и предполагал, что в ходе мыслительной деятельности человек выделяет особую духовную энергию, которая накапливается в процессе человеческой истории и образует пневмосферу. Поскольку материя везде и всюду жива, то пневмосфера – это материя, которая состоит из живых «пневматоформ» и «пневматоотношений». Эти пневматоформы являются энергийными символами, поэтому материя – духовна. П.А. Флоренский призывал к осмыслению и поиску эмпирических доказательств этой идеи в будущем. С.С. Хоружий назвал такую точку зрения Флоренского «гилопневмизмом»³⁵².

П.А. Флоренский и В.И. Вернадский были не одиноки в своих смелых идеях о духовной оболочке Земли. Похожие мысли высказывал Тейяр де Шарден в работе «Феномен человека». Он говорил об особой оболочке Земли, существующей над биосферой, созданной энергией человеческой мысли – мыслящем пласте – ноосфере. А.К. Манеев во второй половине XX века в работах «Философский анализ антиномий науки» и «Движение, противоречие, развитие» создал «Теорию субстанций». Под субстанцией он понимал наличную, существующую безначально, целостную реальность невещественного полевого типа, внутренне непрерывную, бесконечно протяженную, самоактивную, ничем не ограниченную³⁵³. По утверждению А.К. Манеева, субстанция обладает атрибутом отражения («Логос») как глубинной основой и источником жизни и психики и производит все конечные образования, на любых уровнях опыта. Созидательная самоактивность субстанции выражается в производстве ею

³⁵² Хоружий С.С. Обретение конкретности // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990, – С. 10.

³⁵³ Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 354-366.

всевозможных миров, макро- и микросистем. Макромасштабные производные субстанции – это, по Манееву, континуальные биопсиполя – неуничтожимые по возникновению и потенциально вечные, бессмертные реалии. В составе живых вещественных систем это их души, которые остаются жить после смерти материального носителя (тела).

Подводя итог исследованию онтологии космизма П.А. Флоренского, подчеркнем, что многие мысли и идеи П.А. Флоренского стали выражением рефлексии над мифологическим и философским наследием предшествующих эпох, отражением представлений о бытии в мировой и русской культуре, являлись созвучными с современным ему естествознанием, создавали основу для будущих научных направлений – «организмизма», «самоорганизации», «универсального эволюционизма», «ноосферы».

Таким образом, можно обозначить следующие особенности онтологии тео-антропокосмизма П.А. Флоренского: 1) С креационистских позиций космос представляет собой иерархически построенную духовно-чувственную реальность, как систему всеединства Божественного и природного мира, связанных между собой «синэргией» (духовной энергией). 2) Носительницей Божественного замысла, идеальным первообразом мира является «София». 3) Бытийная духовная энергия («синэргия») понимается в качестве творческой жизненной силы, связи и принципа в организации космоса. 4) Человек представляет собой единство духовного и материального начал, состоит из природного тела, Божественного духа и софийной души. 5) Трансцендентный (Божественный) мир является инобытием, или ноуменом, по отношению к природному бытию. 6) Инобытие, бытие, «София», «синэргия» выступают символами мироздания, т.е. энергетическими знаками, которые постигаются духовным зрением. 7) Исходным материалом познания служит явление, феномен, как конкретная чувственная данность, постигаемая с помощью интуиции. 8) Бытийная структура мироздания является олицетворением христианской «Троицы». 9) Метафизическое представление о материи, обладающей атрибутами духовности и жизни. 10)

Сенсуализм в познании, в силу чего оно предстает как вид духовной деятельности, создающей связь двух миров – «синэргию». 11) Идея – пневмосферы («сферы духа»), как особой оболочки над биосферой, образованной духовной деятельностью человека. 12) Представления о глубинных, духовно-энергетических пластах чувственной реальности, обнаруживающихся в культуре и искусстве (иконописи, эстетике, символизме, значении слова и т.д.).

От реконструкции картин бытия в онтологии трансцендентного космизма П.А. Флоренского перейдем к реконструкции концепта «духовность» на основе этой онтологии.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии символически-трансцендентного тео-антропокосмизма П.А. Флоренского. Для того чтобы осуществить философскую рефлексию над концептом духовность, необходимо рассмотреть космо-антропологические взгляды П.А. Флоренского. Теме человека Флоренский посвятил работу «У водоразделов мысли», которую называл «антроподицеей». Но о человеке П.А. Флоренский достаточно много рассуждает уже в первой своей работе – «Столп и утверждение Истины», в которой обосновывает значимость религиозного чувства для человека, как источника познания Бога и мира. Напомним, что познание П.А. Флоренский понимал как взаимосвязь, со-действие энергий трансцендентного инобытия и материального бытия, вследствие чего образуется нечто новое – «синэргия». Поэтому познание, как «синэргия», является духовной энергией в человеке. Процесс познания мира, по Флоренскому, строиться двуедино: с помощью рассудка и посредством человеческой духовности. С точки зрения мыслителя, процесс познания направлен на постижение Бога как Истины, Любви и Красоты, поэтому он представляет собой духовную жизнь человека³⁵⁴.

Таким образом, в качестве точки отсчета для реконструкции концепта духовность относительно субъекта-человека можно взять понятие «духовная жизнь», включающее в себя взаимосвязанные представления об истине, добре,

³⁵⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – С. 75.

любви и красоте. Не случайно П.А. Флоренский пишет: «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге. Это со-действие – начало моего приобщения жизни и бытию Божественному, т.е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывается»³⁵⁵.

На основании выше изложенного можно сделать вывод о том, что главным свойством Бога, а, следовательно, и человека, является любовь, как активное творческое преобразующее начало жизни, как фактор формирования личности, выраженный в нравственных принципах и нормах. Для П.А. Флоренского любовь к Богу и человечеству является идеалом, осуществление которого подняло бы человечество на новую ступень эволюционного развития. Он считает, что духовная жизнь человека – единственный реальный путь преображения в «Богочеловечество». Понимая зло как «духовное искривление», а грех как «все то, что ведет к таковому», мыслитель провозглашает необходимость «духовной ортопедии» для исправления личности человека³⁵⁶.

Из размышлений философа следует, что исходными онтологическими составляющими, раскрывающими структуру концепта духовность являются: «Бог», «синэргия», «человек», «духовная жизнь», «любовь», «истина», «добро», «красота», «нравственность». Причем истина, добро и красота понимаются в онтологии космизма П.А. Флоренского многозначно: 1) как изначально заданное Богом содержание духовной сущности человека – души; 2) как нравственные принципы человеческой личности; 3) как нравственные нормы жизни; 4) как цель духовно-нравственных устремлений; 5) как путь духовного совершенствования.

Вслед за В.С. Соловьевым, П.А. Флоренский считал, что нравственный смысл жизни определяется добром, доступным человеку через совесть и разум. Основой нравственности является «софийная душа». Поэтому мыслитель утверждает нравственность, как «со-ритмическое биение духа, откликающееся на

³⁵⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. – С. 75.

³⁵⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. – С. 263.

ритм познаваемого»³⁵⁷ (т.е. Божественного мира), как «систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и народов»³⁵⁸. Как и В.С. Соловьев, П.А. Флоренский считает сердце главным духовным органом в человеке. Раскрывая суть бытийного двуединства человека, философ называет тело человека «онтологической поверхностью», оболочкой, по другую сторону которой лежит «мистическая глубина» человеческого существа, постичь которую человек может только сердцем. Он подчеркивает: «Сердце – это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться – это значит не иное что, как «устроить», «ублагоустроить», «целомудрить» свое сердце»³⁵⁹. Таким образом, связь понятий: «душа» – «сердце» – «нравственность», – раскрывает внутреннее духовное содержание человека.

Считая, что преобразование человека возможно только через религию и в лоне Церкви, П.А. Флоренский делает набросок программы духовного возрождения человека. Он выделяет следующие ступени духовного восхождения: 1) Сначала человек должен встать на путь подвижничества, выполнять определенные правила, жить целомудренно в духе. 2) Такой аскетический подвиг поможет человеку возвыситься до «девственности души». 3) Это позволит человеку стать «духоносным», в силу чего в его сердце родится жалость и любовь ко всем существам. Таким образом, в представлениях о духовности на основе онтологии космизма П.А. Флоренского путь от человека к «Богочеловечеству» происходит по вертикальному восхождению: «нравственность» → «подвижничество» → «целомудрие» → «аскетизм» → «девственность души» → «духоносность» → «Богочеловечество». В конечном счете, человек превратится в «много-единое существо», между ним и инобытием установится подвижное равновесие, сознательный взаимообмен энергиями.

³⁵⁷ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – С. 32.

³⁵⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 79.

³⁵⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. – С. 267.

Подводя итог реконструкции онтологии трансцендентно-символического космизма П.А. Флоренского, следует отметить, что философ пытался «раскрыть сознание человека как целое»³⁶⁰ через постижение взаимосвязи трансцендентного и материального в устройстве мироздания. Духовность в онтологии космизма П.А. Флоренского выступает: 1) как духовная энергия космоса и человека; 2) как онтологическое свойство космоса и человека; 3) как цель человеческого развития (стать духоносным много-единым существом); 4) как путь преобразования человека в «Богочеловечество». Выводы:

1) Концепт трансцендентного является основополагающим в космизме П.А. Флоренского, так как существование материальной природы и человека мыслится как результат творческого акта Абсолюта-Бога – трансцендентного первоначала мироздания.

2) Мир (космос) понимается как двуединство трансцендентного мира (Божественный мир – Бог-Отец) и материального бытия (творение Бога – Бог-Сын), онтологической связью которых является синэргия (духовная энергия – Святой Дух). Оба мира – ноуменальный (Божественный) и материальный (природный) – являются символами для человечества, постигаются только духовным зрением, интуицией или мистическим экстазом, а не рассудком. Носительницей Божественного замысла, идеальным первообразом мира является «София. Бытийная духовная энергия (синэргия) понимается в качестве творческой жизненной силы, связи и принципа в организации космоса.

3) Человек представляет собой единство духовного и материального начал, состоит из природного тела, Божественного духа и софийной души. Софийная душа понимается, с одной стороны, как Божественная энергия в человеке, а с другой стороны, как Божественное существо, наполняющее душу. Благодаря Софии человек познает мир и развивается духовно.

4) Духовность – это философская категория для обозначения метафизической картины мира (космоса). Онтологически духовность понимается

³⁶⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. – С. 37.

как духовная энергия космоса и человека, как цель человеческого развития и путь преображения человека в Богочеловечество.

5) Онтология космизма П.А. Флоренского это трансцендентизм, основания которого выходят за узкие рамки чисто религиозного учения, а центральной является антропологическая тема. Специфика этой космистской онтологии заключается также и в том, что она представляет собой отечественный вариант философии природы и носит метафизический, символический характер. Поэтому ее можно обозначить как *символически-трансцендентный тео-антропокосмизм*.

3.3. Экзистенциальный тео-антропокосмизм (Н.А. Бердяев).

С позиций онтологии трансцендентного космизма творчество Н. А. Бердяева остается малоизученным. Между тем, именно Н.А. Бердяев подметил в русской религиозной философии направление, которое он назвал «космоцентрическим, узревающим божественные энергии в тварном мире, обращенным к преображению мира» и «антропоцентрическим... обращенным к активности человека в природе и обществе»³⁶¹. Поэтому целесообразно проанализировать с позиций космизма философское творчество Н.А. Бердяева – представителя школы «метафизики всеединства» – с целью заполнения пробела в научном познании. Философская рефлексия осуществлялась над следующими работами Н.А. Бердяева: «Философия свободного духа», «Новое религиозное сознание и общественность», «Духовный кризис интеллигенции», «О назначении человека», «Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого», «Духовные основы русской революции», «Царство духа и царство кесаря» и др.

Реконструкция концептов «мир (космос)» и «человек» в тео-антропокосмизме Н.А. Бердяева. Онтологию космизма Н.А. Бердяева надо рассматривать как экзистенциальный способ самовыражения с помощью образно-

³⁶¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. – 235.

эмоциональных переживаний, отражение внутреннего психического и религиозного опыта мыслителя. В ней отсутствуют последовательные доказательства какого-либо тезиса, а присутствуют мозаичные картины, нарисованные внутренними душевными и чувственными импульсами, встречаются противоречия в рассуждениях. Сам Н.А. Бердяев неоднократно подчеркивал субъективность и эмоциональность своей философии. По его мнению, «философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук»³⁶². Философ считает, что «значительная только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом»³⁶³. Поэтому есть определенная сложность в гносеологическом анализе и рациональной систематизации взглядов философа. С учетом выше перечисленных особенностей мировоззрения мыслителя перейдем к рассмотрению основных категорий в его онтологии космизма.

Основными категориями, с помощью которых выстроена онтология космизма Н.А. Бердяева, являются: «Бог», «дух», «душа», «духовность», «духовная жизнь», «свобода», «творчество», «человек», «личность». Они составляют эйдетику, то есть являются космическими феноменами, которые носят всеобщий характер и играют структурирующую роль в мироздании. Феноменологический подход в исследовании онтологии космизма Бердяева позволяет воспринимать космос не с точки зрения субъективизма, а как некую реальность, хотя и отражающую феноменологичность сознания. С позиций феноменологизма можно в качестве основополагающего принципа устройства мироздания в онтологии космизма Н.А. Бердяева выделить триаду: «Бог» –

³⁶² Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1998.– С. 21.

³⁶³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1998.– С. 23.

«природа» – «человек». Рассмотрим подробно составляющие этой онтологической триады.

1. «Бог». Н.А. Бердяев неоднократно подчеркивал, что он вкладывает в религиозные понятия экзистенциальный характер. Для Н.А. Бердяева Бог есть дух, а «Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального предмета, и никогда нет. Философия духа должна быть не философией бытия, а философией существования»³⁶⁴.

«Бог есть Истина, Добро и Красота», Дух, который открывается в «интуитивном созерцании», – утверждает Бердяев³⁶⁵. По его мнению, Бог реально присутствует в жизни святых, мистиков, людей высокой духовности, в человеческом творчестве и постигается посредством духовного религиозного опыта, основанного на интуитивном созерцании. С точки зрения философа существует два понимания Бога: 1) Бог как трансцендирование человеческой ограниченности; 2) Бог как таинственная актуальная бесконечность, предполагающая отчужденность человеческой природы, ее внебожественность. Только первое понимание Бога для Н.А. Бердяева является духовным. Он отрицает распространенный в теологических учениях взгляд на Бога как первопричину мира. В работе «Царство духа и царство кесаря» философ пишет о том, что причинные отношения между Богом и миром, Богом и человеком не применимы, так как «Бог есть Смысл и Истина Мира. Бог есть дух и свобода», в силу чего «Бог – не объективное бытие, к которому применимы рациональные понятия»³⁶⁶, он – субъект.

Как и П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев называет трансцендентный мир (обитель Бога и «первожизнь») «иным» (духовным) по отношению к

³⁶⁴ Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 366.

³⁶⁵ Бердяев М.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 106, 82.

³⁶⁶ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д.: Феникс, 1997. – С. 221.:

человеческому миру. Философ убежден, что только в обращенности к Богу человек поднимается над природой и побеждает ее тяготение, потому что «иной мир» – «есть наше вхождение в иной модус, в иное качество существования...»³⁶⁷. Он считает, что познание Бога и «иного мира» возможно только посредством «духовного опыта».

В размышлениях Н.А. Бердяева о Боге упоминается понятие «первожизни», которое отсутствует в онтологии трансцендентного космизма В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. «Первожизнью» мыслитель называет среду «ничто», в которой Бог: во-первых, вечно пребывает, а, во вторых, из которой, согласно Библии, сотворяет материальный космос. Философ считает, что процесс познания Бога и «первожизни» возможен только при условии духовной соборности всего человечества.

Таким образом, Бог и «первожизнь» в онтологии космизма Н.А. Бердяева, являются метафизической основой мироздания, выступают как трансцендентные субъекты космоса-системы. Выстраивая свою космистско-философскую концепцию, Н.А. Бердяев отводит Богу роль разумной, творческой, духовной силы Вселенной. С трансцендентных позиций Бог и «первожизнь» в онтологии космизма Н.А. Бердяева выступают не просто как идеальное бытие, но как знак или символ реального бытия.

2. Природа. Материальный мир (природа) в онтологии космизма Н.А. Бердяева, – это часть космоса, сотворенная Богом из «ничто», в силу этого она пронизана энергиями «первожизни», которые ее одухотворяют, дают жизнь и возможность развития. Н.А. Бердяев мыслит природу как органическую иерархию живых существ. Он считает, что «сама материальность природы есть лишь воплощение, объективация живых существ, духов разных иерархических ступеней»³⁶⁸. В онтологии космизма Н.А. Бердяева основное различие и

³⁶⁷ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 431.

³⁶⁸ Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 171.

противоположение состоит между духовным и природным мирами, как разнокачественными реальностями. Философ убежден, что глубже бытия природного (объективного) находится духовное существование или духовная жизнь – субъективное бытие, которому принадлежит примат над природным бытием. Духовное (субъективное) бытие первично по отношению к природному (объективному)³⁶⁹. Бога философ называет «Божественным Логосом».

Таким образом, в космосе как духовно-материальной реальности, Н.А. Бердяев разделяет единое бытие на два вида: бытие Духа («Бога-Логоса») и бытие природы. Природный мир в онтологии трансцендентного космизма Н.А. Бердяева превращается в объективированное бытие, но не является объектом познания.

3. Человек. В онтологии космизма Н.А. Бердяева центром мироздания является не Бог, а человек. Человек, как и весь природный мир, сотворен «Богом-Логосом» из среды «ничто», или «первожизни», поэтому он погружен в первожизнь, пронизан духом первожизни. В ходе этого космогонического процесса, происходит взаимопроникновение, взаимовлияние, а значит и взаимоизменение «первожизни» («ничто»), Бога и человека, в силу чего, по утверждению Н.А. Бердяева, все бытие, весь материальный мир становятся частью человека, а не наоборот. В этом, по мнению философа, заключается смысл всей космической эволюции. Философ утверждает, что человек содержит в себе весь космос и в силу этого он – целое. Мыслитель определяет человеку главенствующую роль в материальном космосе и поясняет, что «только извне, из объекта человек есть часть природы, изнутри, из духа – природа в нем»³⁷⁰. С одной стороны, будучи природным существом, живущим в объективированном природном мире, человек должен определять свое отношение к нему. С другой стороны, человек, прежде всего, субъект, из объекта невыводимый, поэтому духовно он независим от природного мира.

³⁶⁹ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 207.

³⁷⁰ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 223.

Таким образом, человек в онтологии космизма Н.А. Бердяева выступает как сложный бытийственный феномен, соединяющий в себе два мира: духовный и материальный. С одной стороны, человек есть природное существо, поэтому втянут в круговорот космической жизни и связан с ней многими нитями. С другой стороны, человек есть «духовное существо» (личность), несущее в себе Божественный образ. Н.А. Бердяев видит тайну человеческого существования в том, что духовное начало первично в человеке. Поэтому человек не подчинен природе и независим от нее, хотя природные силы могут его уничтожить.

Из рассуждений Н.А. Бердяева можно сделать следующее заключение: как трансцендентный Бог является творцом материального космоса, так и человек согласно своему предназначению должен быть творцом в преобразовании природного мира. Поэтому высшей деятельностью человека должна быть творческая деятельность. В силу этого в процессе эволюции, понимаемом Н.А. Бердяевым как творческий акт Бога и человека, выстраиваются определенные отношения между человеком и духовным миром («Богом»), человеком и природой.

Говоря о взаимоотношениях человека и природы-космоса, Н.А. Бердяев констатирует, что «отношение человека к космосу двойственное. Он раб природы и царь природы. Центральное положение человека в природе... определяется духом»³⁷¹. Философ выделяет пять периодов в отношениях человека и природы-космоса: 1) погружение человека в космическую жизнь, зависимость его от природы, так как личность человека еще не сформирована (первобытное общество); 2) освобождение человека от власти космических сил, «от духов и демонов природы», борьба с природой через личную аскезу; 3) научное и техническое овладение человеком природы, что приведет к использованию наемного труда и эксплуатации человека человеком; 4) возрастание силы человека над природой, благодаря открытиям науки и созданию новой техники,

³⁷¹ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 223.

одновременно рабство человека от собственных открытий, то есть от техники. В космическом порядке открываются бесконечно большие и бесконечно малые величины, что приведет к замене органичности на организованность; 5) еще большее овладение человеком силами природы, реальное освобождение труда и трудящихся, подчинение техники духу.

По мнению Н.А. Бердяева, человечество начало входить в четвертый период своих отношений с природой. Он отмечает, что это вхождение характеризуется кризисом, вызванным несоответствием душевной и физической организации человека с техникой: душа и тело человека формировались, когда он жил в соответствии с природными ритмами, современное же развитие техники нарушило природные ритмы и вывело человека в надприродное состояние.

Эти мысли Н.А. Бердяева созвучны с мыслями В.И. Вернадского, который приравнивал деятельность человека в XX веке к новой геологической силе, способной изменить всю биосферу Земли. Выход из глобального кризиса Н.А. Бердяев видит в переходе от социологического мироощущения к «мироощущению космическому». «Космическое мироощущение» он понимает несколько туманно, считая, что человеческое «углубленное сознание должно прийти к идее космической общности, то есть общности, размыкающейся и вступающей в единение с мировым целым, с мировыми энергиями»³⁷². Понятие «космической общности», трактовка места и роли человека в космосе наводят на мысль, что Н.А. Бердяев представлял мироздание как духовно-социальный организм.

Рассматривая человека как Божью идею, замысел и задачу, философ отождествляет понятия духовность и личность. Он утверждает, что именно качество духа определяет человеческую личность. Поэтому, с его точки зрения, «личность есть, прежде всего, качественно своеобразная духовная энергия и

³⁷² Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 129.

духовная активность, она – центр творческой энергии»³⁷³. Из сказанного видно, что развитие личности человека понимается Н.А. Бердяевым с точки зрения раскрытия энергийного, духовного потенциала посредством духовного опыта. А поскольку духовная энергия – это творческая космическая энергия, постольку «человек космическое существо, а не обыватель поверхностной общественности на поверхности Земли...»³⁷⁴.

Таким образом, понятие личности отличается у Н.А. Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа. Человек, как эмпирическое существо, с точки зрения философа, есть индивидуум, являющийся природно-социальным порождением, наделенным телесно-душевной организацией, поэтому должен быть предметом изучения биологии, психологии, социологии. Человек как личность, есть духовная реальность (субъект), которую нельзя превращать в объект научного исследования. Главными характеристиками личности, согласно представлениям Н.А. Бердяева, являются духовность и свобода.

Понятия духовности и свободы будут исследованы чуть дальше. Пока же подчеркнем, что представление о личности человека в онтологии космизма Н.А. Бердяева, созвучное с экзистенциализмом Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера, Сартра, определяет характер его экзистенциальной этики, которая воплощает собой основные принципы иррационального трансцендентного и эмпирического бытия, определяемые сущностной экзистенцией духовного начала. Подчеркивая эту особенность философии экзистенциализма, А.В. Сухоруких пишет: «...именно иррациональность экзистенциализма способна наиболее адекватно и емко выразить всю неповторимость человеческой личности, подчеркнуть значимость ее целого, не опосредованного ничем существования, всю тотальность

³⁷³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 30.

³⁷⁴ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 130.

ее необъективируемого бытия в вечности»³⁷⁵. С позиций феноменологизма и трансцендентализма, экзистенциальная этика в онтологии космизма Н.А. Бердяева становится этикой определенных онтологических смыслов, как итога глубоко пережитого и лично осмысленного нравственного опыта.

Таким образом, Н.А. Бердяев придерживался тео-антропокосмических взглядов на устройство бытия. В его Универсуме, состоящем из трансцендентного Божественного, человеческого и природного миров, центральное место принадлежит человеку, как связующему звену и гаранту развития всего сущего. В мироздании «Бог-Логос» и человек выступают как субъекты познания и деятельности. На основании выше изложенного, космическую философию Н.А. Бердяева можно назвать трансцендентным тео-антропокосмизмом, сущность которого коренится в религиозно-экзистенциальных взглядах философа.

Перейдем к рассмотрению других аспектов онтологии трансцендентного тео-антропокосмизма Н.А. Бердяева.

4. Социокосмизм Н.А. Бердяева. С позиций космизма и философии всеединства рассматривает Н.А. Бердяев социальное бытие. По убеждению мыслителя, жизнь человечества Земли встроена в мировую жизнь, которая посылает свои энергетические волны, пронизывающие Землю и человечество. Но в XX веке, по мнению философа, человеческая общественность выделилась из космической жизни мирового целого, принимая за истину существование в социальном мире – «царстве кесаря», в котором человек как бы «закупорен» в себе, несвободен, зависим от необходимости внешнего бездуховного мира. Люди перестали понимать друг друга по причине разобщения: религиозными верованиями, классовой и социальной принадлежностью, идеологией, национальностью и др. Мирознание людей стало узко социальным, поэтому

³⁷⁵ Сухороких А.В. Экзистенциальная этика как основа онтологической парадигмы будущего // Философия в XXI веке: Международ. сб. научн. тр. / Под ред. О.И. Кирикова, – Воронеж, 2005. № 5. – С. 94.

человек вздумал быть господином природы-космоса, забыл об иных мирах, на которые не простирается его власть.

Н.А. Бердяев считает, что сам по себе человеческий мир не бессмысленен и не абсурден, он только находится в абсурдном состоянии, он – «падший», потому что бездуховный. С позиций экзистенциальной этики философ критикует общественно-политические системы капитализма и социализма, в которых человек духовно закрепощен. Он провозглашает «духовные права» человека, «духовную революцию», способную привести к созданию совершенно нового общества – «персоналистически коммюнационного», т.е. общинного. Философ убежден, что «цели человеческой жизни – духовные, а не социальные, социальные относятся лишь к средствам»³⁷⁶. Он считает, что провозглашение духовных ценностей в качестве высшей цели человечества, приведет к необходимым преобразованиям в обществе и очеловечиванию природы. Философ видит в этом акте некую эволюционную закономерность и залог будущего духовного пробуждения человечества, толчок к осознанию того, что все социальные утопии, построенные на изоляции общества от космической жизни, поверхностны и недолговечны.

Утверждая, что величие народа, его вклад в историю человечества, определяется, прежде всего, духовной культурой, а не могуществом государства или развитием экономики, философ провозглашает необходимость духовных преобразований, как залог новой эры в истории человечества. Духовные преобразования в обществе, по мнению философа, должна осуществить «духовная аристократия» через формирование новых религиозных, моральных ценностей, духовной культуры, что обеспечит переход человечества в новое бесклассовое общество, настоящее «Братство человечества». «Только новое рождение духовного человека, который раньше дремал и был задавлен, есть

³⁷⁶ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 231, 236.

действительно явление нового человека», – убежден Н.А. Бердяев³⁷⁷. Итогом духовных преобразований должно стать объединение людей во «всечеловечество», вхождение в «космическую общественность» Универсума.

Таким образом, с позиций космизма Н.А. Бердяев дал экзистенциальный анализ социального бытия и создал своеобразную, в чем-то утопическую, этическую концепцию переустройства общества на основе духовного преображения человека.

Сопоставляя космистские идеи Н.А. Бердяева с идеями других русских философов-космистов, можно выявить общее и особенное в их взглядах. Отличительной чертой русского космизма является идея активной эволюции. Напомним, В.И. Вернадский утверждал, что жизнь – явление космическое. А.Л. Чижевский доказывал, что планета Земля, биосфера и человечество являются результатом творчества космической и солнечной энергии. К.Э. Циолковский рассматривал появление материальной Вселенной как проявление воли Первопричины космоса. Н.А. Бердяев тоже считал, что жизнь земной природы есть жизнь космоса, а величайшие достижения человечества связаны с творческой деятельностью человека, как активным обращением человека к космической жизни. По мнению философа, переход к «космическому мироощущению» приведет не только к творческому овладению космическими энергиями, но и к научным, производственным, политическим и общественным преобразованиям. В силу этого, человечество решит проблему овладения и управления всей поверхностью Земного шара, сближения Запада и Востока, объединения всех рас, народов, типов культур. Но прежде человек должен выработать в себе величайшую самодисциплину, овладеть самим собой и «своими стихиями». Лишь тот, кто владеет собой, способен владеть и миром, нести ответственность за свои деяния, – утверждает Н.А. Бердяев.

³⁷⁷ Бердяев Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. – Ростов –на/Д: Феникс, 1997. – С. 293.

Созвучные с Н.А. Бердяевым идеи имеются у Н.Ф. Федорова, который первым из русских космистов поднял вопрос о всеобщей регуляции силами природы (планетарной, солнечной и вселенской). Но эта внешняя регуляция, по мнению Н.Ф. Федорова, должна начинаться с регуляции внутренней – с нравственного и духовного преображения человека и человечества. Н.Ф. Федоров и Н.А. Бердяев уверяют, что только духовно преображенный человек способен направить силы природы на благо общества. Сегодня, когда человечество живет в условиях глобальных проблем, поставивших его на грань выживания, эти идеи русских космистов особенно актуальны. Научиться управлять силами природы и одновременно жить в гармонии с ней – задача трудная, но без ее успешного решения существование человека как вида в биосфере Земли становится очень проблематичным.

Размышляя о человеческой эволюции, Н.А. Бердяев в работе «Судьба человека в современном мире» высказал мысль о том, что человек является главной космической силой, которая действует и перерождает Землю и вещество. Эти мысли Н.А. Бердяева созвучны с мыслями В.И. Вернадского и П.А. Флоренского. В.И. Вернадский констатировал появление в биосфере Земли новой оболочки – техносферы. П.А. Флоренский развивал идею органопроекции – создания технических орудий по образу и подобию человеческих органов с целью сознательного воздействия на природу, ее разумного переустройства. Перестройка биосферы на разумных началах приведет, по мнению В.И. Вернадского, к возникновению ноосферы, а, по мнению П. А. Флоренского, к возникновению пневматосферы (духовной оболочки вокруг земли). Но если В.И. Вернадский и П.А. Флоренский провозглашали эру разума, в которой с помощью техники будет культурно перестроена биосфера, то Н.А. Бердяев предупреждал о губительной роли техники, которая дегуманизирует и обезличивает человека. Он делал упор на необходимости укрепления духовности в человеке посредством религии и духовного опыта.

Вопросы, поднятые Н.А. Бердяевым, являются актуальными в современном постиндустриальном обществе и вызывают полемику среди ученых. Например, Р.К. Баландин, размышляя о проблеме техносферы и ноосферы, соглашается с точкой зрения Н.А. Бердяева, считая, что представления о магистральном шествии цивилизации по пути прогресса оправдались в полной мере только в отношении развития техники. Констатируя тот факт, что биосфера деградирует, переходя на все более низкий уровень сложности, он ставит вопрос о цели и смысле существования человечества Земли, деятельность которого в XX веке стала подобием раковой опухоли в области жизни. Как и Н.А. Бердяев, Р.К. Баландин приходит к выводу о том, что «в существующих условиях... следует создавать возможности использования технических средств не в ущерб, а во благо биосферы и людям»³⁷⁸. Главную трудность на этом пути он видит в преодолении «техногенного человека».

В онтологии космизма Н.А. Бердяева можно проследить ряд противоречий. Например, с одной стороны он утверждает, что Бог не вступает в отношения с миром и человеком, с другой стороны рассматривает три вида отношений между Богом и человеком. Противоречивым является выделение Бога, «первожизни» и человека в качестве субъектов мирового процесса, при отсутствии какого либо объекта, хотя по логике рассуждений в качестве объекта познания человека должна выступать природа и духовная жизнь.

Таким образом, в основе представлений об Универсуме в онтологии космизма Н.А. Бердяева лежит креационистская концепция, базирующаяся на концепте трансцендентного. Мироздание подразделяется на три сферы: 1) объективированную – природа; 2) субъективную – Бог и человек; 3) духовную жизнь или «первожизнь». Весь смысл бытия и познания заключен в третьей сфере, которая является «предметной реальностью». Все онтологические и гносеологические проблемы философ рассматривает через представления о трансцендентности, понимаемой как присутствие в материальном мире ведущего

³⁷⁸ Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера // Вопросы философии, 2005. № 5. – С. 115.

Божественного начала, которое в человеке проявляется как дух, душа и духовность. Основными онтологическими категориями в космизме Н.А. Бердяева являются: «человек», «Бог», «первожизнь», «духовность», «духовная жизнь» и «духовный опыт». Особенность онтологии космизма Н.А. Бердяева проявляется в выведении Бога и человека в качестве центральных субъектов природы-космоса. Вселенная в онтологии космизма Н.А. Бердяева представляет собой своеобразную духовно-социальную систему, частью которой является Земля с населяющим ее человечеством. Н.А. Бердяев провозглашает духовное преображение человека, посредством духовного опыта. Последний он рассматривает как процесс преобразования (трансформации) человеком космических энергий. В результате этого процесса произойдет одухотворение и переустройство природы, государства, общества, всего космоса. Онтология трансцендентного космизма Н.А. Бердяева – это идеал-реалистическая концепция, основанная на сочетании чувственной интуиции, рационального знания, антропокосмизма и христианской теологии, поэтому ее можно назвать тео-антропокосмизмом экзистенциального характера, отражающим субъективный, чувственный, духовно-религиозный и интеллектуальный опыт философа.

Реконструкция концепта «духовность» в онтологии экзистенциального тео-антропокосмизма Н.А. Бердяева. Важным вкладом экзистенциальной этики Н.А. Бердяева в философию космизма являются представления о духовности. Напомним, что с позиций метафизики, духовность – это проявление в человеке идеального начала (духа, души), связывающего физического человека с «Абсолютом» («Мировым разумом», «Богом», «Мировой Душой») и дающего возможность индивидууму восходить по эволюционной лестнице, развивая в себе нравственно-этические и моральные качества.

Человек, как способ бытия и конечное сущее, трактуется в онтологии космизма Н.А. Бердяева в качестве реальности, не тождественной рациональности. Вместе с тем экзистенция (существование) человека соотносится и с трансценденцией бытия (граница между Божественным и материальным

миром), и возможностями самого бытия. Можно выделить следующие центральные компоненты экзистенции у Н.А. Бердяева: «человек» (имманентная реальность) – Бог (трансцендентное) – «духовная жизнь» (взаимосвязь трансцендентного и имманентного).

Основой духовности человека, по мнению Н.А. Бердяева, являются дух, душа и «первожизнь». Он определяет духовность человека в качестве трансцендентного фактора мироздания, выводимого из представлений о Боге и «первожизни». Поскольку все трансцендентное является субъективным, то духовность человека расценивается Н.А. Бердяевым в качестве субъективного принципа природы-космоса.

В онтологии космизма Н.А. Бердяева основой бытия является возможность духовного взаимодействия Бога и человека. Причем человек, представляющий собой смешанное бытие (духовное, душевно-телесное и сверхприродное) занимает центральное по своей значимости место в бытии, являясь точкой пересечения Божественного и природного миров, Онтологически человек состоит из четырех составляющих: Божественной первожизни, духа, души и тела. Относительно души философ утверждает, что она принадлежит природе, но имеет иное качественное состояние, чем тело и материя. Дух изнутри срачивается с душой, являясь для душевных субстанций трансцендентной реальностью «извне и издалека предстоящей»³⁷⁹.

«Духовная жизнь» и «духовный опыт» человека. В размышлениях Н.А. Бердяева о духовности наряду с понятием «первожизнь» упоминается понятие духовная жизнь. Иногда философ размышляет о духовной жизни как самостоятельном субъекте мироздания, иногда духовная жизнь трактуется по аналогии с «первожизнью». Но поскольку «первожизнью» в онтологии космизма Н.А. Бердяева называется среда «ничто», то целесообразно раскрыть представления философа о духовной жизни, как онтологической основе духовности.

³⁷⁹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 30.

Духовную жизнь Н.А. Бердяев характеризует как общение людей с Богом, друг с другом и всем миром «в любви». С точки зрения философа, только в духовной жизни возможно взаимодействие трансцендентного и имманентного. Для человека духовная жизнь, постигаемая с помощью духовного опыта, является путем эволюционного восхождения через противоположение и разделение в себе мирской и Божественной природы. По мнению Н.А. Бердяева посредством духовного опыта человек как бы вливается в духовную жизнь (или «первожизнь») природы-космоса для встречи с Богом. Познание духовной жизни, а значит и «первожизни», предполагает духовную соборность всего человечества, как основу «Богочеловечества» («всечеловечества»). С точки зрения Н.А. Бердяева, духовная жизнь является также исторической жизнью. Так как человек возник как результат творческого Божественного замысла, то экзистенциальные свойства человека изначально космологичны. Для мыслителя это означает, что весь процесс познания тождественен духовной жизни и тоже носит космологический характер.

«Духовная философия» как основа раскрытия представлений о «духовности». В онтологии космизма Н.А. Бердяева главной задачей человека провозглашается познание духа. Речь идет о необходимости признания реальности духа и творческого духовного опыта с помощью «духовной философии». Если рациональное познание предполагает выделение объекта исследования, то в «духовной философии» этого нет, так как главное для нее – нравственно-этическое содержание. По мнению мыслителя, в «духовной философии» человек своим нравственно-творческим действием приобщается к Богу. Завершающей частью «духовной философии» является этика, которая должна исследовать духовный мир и основываться на духовном опыте, раскрывающем две природы: Бога и человека. Понимая духовный мир как место встречи Божественной и человеческой природы, философ называет акт этой встречи «духовным первофеноменом». Получается, что «духовная философия» изучает взаимосвязь всех субъектов: Бога, «первожизни», «духовной

жизни», «духовного опыта», «природы», «человека» в процессе познания трансцендентного космоса. В процессе познания Божественное бытие должно выйти из бытия в себе в бытие человеческое, став в обществе «конкретной духовностью», в которой человеческая личность не упраздняется, а раскрывается, а дух действует как энергия личности.

«Духовная задача» человеческой эволюции. По представлению Н.А. Бердяева эволюционная задача человека состоит в следующем: осознать временность и тленность природного мира, прочувствовать свою сопричастность духовному бытию, просветлить свое сознание духовными энергиями и вернуться в глубину «первожизни», но не после смерти, а в процессе земной жизни. Он подчеркивает, что жизнь культуры, науки, церкви, государства и т.п. является лишь символическим отображением духовного мира. Философ убежден, что все многочисленные человеческие и мировые беды случаются от того, что «царство кесаря» (государство) с его богатством, властью, произволом, духовным рабством и т.д. воспринимается не как символ, а как реальность. С точки зрения Н.А. Бердяева, задача космической эволюции состоит в духовном преобращении человека, общества и природы. При этом философ подчеркивает, что полное преобращение достижимо только в духовном мире (в «первожизни»).

«Эпоха духовности». С точки зрения Н.А. Бердяева, чтобы реально наступила новая «эпоха духовности», «символизм должен освободить дух человека от ложного реализма, прикрепленного к природному миру символом»³⁸⁰. В процессе духовного преобращения человека вырабатываются новые органы сознания, которые изменяют индивидуальное сознание в «космическое» и «сверхсознание». Из рассуждений Н.А. Бердяева следует, что человек – это почка на духовном дереве мироздания, которая питается энергией трансцендентного мира, ее рост и превращение в листок или цветок зависит от качества и активности преобразования (трансформации) космической духовной энергии. Сердцевина почки – дух человека. Он связан энергетической нитью с

³⁸⁰ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 70.

космической «первожизнью», благодаря чему возможен как сам духовный опыт, так и духовное преображение человека.

Таким образом, на основе философской реконструкции онтологии космизма Н.А. Бердяева можно сделать следующее определение: духовность человека – это процесс восприятия (трансформации) человеком космической энергии (энергии «первожизни»), преображающей дух, душу и тело человека. Где дух – это частица Божественной субстанции (энергии) в человеке, соединяющей его с Богом и с «первожизнью». Душа – порождение человеческого духа, чувственная часть человека, посредник между духом и телом, «арена взаимодействия и борьбы свободы и необходимости мира духовного и мира природного»³⁸¹. Тело – это материальный сосуд духа и души, инструмент жизнедеятельности человека.

В процессе духовного освобождения человека важную роль играет творчество, которое трактуется как акт свободы. С точки зрения философа, именно благодаря творчеству происходит освобождение человеческого духа от условностей материального мира, так как творчество аристократично (а не демократично). Предназначение человека философ видит в следующем: в процессе развития творческих способностей человек преображается в «аристократа духа», духовно освобождается от рабской зависимости общества, государства, церкви, религии и т.п. Как и другие трансцендентные космисты, Н.А. Бердяев одним из главных условий преображения человека называет любовь. Философ убежден, что только на пути к свободе, проникнутой любовью Бога, может произойти преображение человека, потому что, «только любовь может быть свободной, и только в свободной любви нуждается Бог»³⁸².

Таким образом, в онтологии космизма Н.А. Бердяева процесс духовного преображения человека носит космогонический характер. По замыслу философа, человеческое общество должно преобразиться в «Братство человечества». Но это произойдет только тогда, когда на всей планете утвердится духовная жизнь,

³⁸¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 91.

³⁸² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. С. 100.

которая есть «выход из социальной обыденности, преодоление буржуазности»³⁸³. При этом путь духовного самосовершенствования означает не только право свободы выбора, но налагает определенные обязанности на человека,

Ступени духовности. Н.А. Бердяев выделяет три ступени духовности: 1) духовность, ограниченную природой; 2) духовность, ограниченную обществом; 3) чистую, освобожденную духовность, когда дух овладевает природой и обществом. Движение к третьему виду духовности заключается в духовном опыте, с помощью которого человек участвует в духовной жизни мироздания. Отсюда следует духовная задача человека – выйти из собственной ограниченности и самопоглощенности, преодолеть эгоцентризм, просветлять и одухотворять природу. Философ убежден, что с нарождением нового типа духовности, означающего наступление «духовного совершеннолетия», будет преодолен дуализм, разделяющий и раздробляющий человеческую природу. «Новая духовность» будет реализмом свободы, активности и творчества, любви и милосердия, залогом изменения и преображения мира. Это приведет к очищению человеческого духа от приспособления к социальной обыденности, к средне-нормальному сознанию. «Новая духовность» обнаружит творческую суть духа, оправдает смысл творчества, приведет к освобождению от объективизации и от подчинения духа «дурной, падшей социальности».

Таким образом, в онтологии космизма Н.А. Бердяева духовность человека – это процесс осознания посредством религиозной веры первичности духовной свободы, освобождение от духовного рабства в «царстве кесаря» через развитие творчества (внутреннего и социального), воспитание личностной свободы, проникнутой любовью Бога. В конечном счете, человек должен стать «аристократом духа», «Богочеловеком», сотрудником Бога на Земле и в мироздании. Свобода духа даст начало новому духовному рождению человека,

³⁸³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 423.

раскрытию в нем Божественного потенциала. Подводя итог реконструкции онтологии космизма Н.А. Бердяева, можно сделать следующие выводы.

1) Принцип трансцендентности является основополагающим в космизме Н.А. Бердяева, поскольку существование материальной природы и человека обусловлены наличием первопричины мироздания, под которой мыслится Абсолют-Бог.

2) Концепт мир (космос) раскрывается через категории Бог-Логос, Мировая Душа, дух, душа, духовность, духовная жизнь, свобода, творчество, человек, личность. Космос понимается как духовно-материальная система, в которой выделяются три уровня: а) трансцендентный (Божественный) мир, б) мир человека, в) имманентный (сотворенный Богом материальный мир). Материальная природа трактуется как объективация идеального мира, символика духовного мира.

3) Человек понимается как сложный бытийственный феномен, объединяющий духовный и материальный мир, главенствующий субъект в космологическом процессе. В качестве природного существа человек втянут в круговорот космической жизни и связан с ней многими нитями. Как «духовное существо» он – личность, несущая в себе Божественный образ. Онтологически человек состоит из духа, души и тела. Духовное начало первично в человеке, поэтому человек не подчинен материальной природе. Задача человека заключается в духовном преобразовании себя, общества и природы-космоса с целью объединения людей во всечеловечество и вхождение в «космическую общественность Универсума».

4) Духовность – это философская категория, раскрывающая устройство мира (космоса) и характеризующая деятельность человека как субъекта космической эволюции. Духовность следует понимать многозначно: как космическую духовную энергию в человеке; как принцип устройства мироздания (одухотворенность); как качественную направленность человеческой и космической эволюции.

5) Онтологию трансцендентного космизма Н.А. Бердяева можно назвать *экзистенциальным тео-антропокосмизмом*.

Заключение к третьей главе. Подводя итог исследованию онтологии русского трансцендентного тео-антропокосмизма В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, можно сказать, что она представляет собой специфическую версию философии природы, как «интегрально-синтетическое социокультурное явление, связующее воедино все сущее через призму космологических ориентиров» (А.Д. Московченко). Центральными концептами онтологии русского тео-антропокосмизма являются: мир (космос), человек, духовность, содержание которых раскрывается на основе принципа трансцендентности. В отличие от онтологии трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена и Ф. Шеллинга в русском трансцендентном тео-антропокосмизме человек трактуется в качестве центрального субъекта мироздания, который в процессе восходящей эволюции из природно-духовного существа трансформируется в существо социо-духовно-природное, вливаясь во всечеловеческий духовно-социальный организм, образуя Братство человечества.

Особенностью русского трансцендентного тео-антропокосмизма является то, что все его представители были движимы патриотической идеей духовного спасения России и всего человечества от порабощения социальным гнетом со стороны государства, узко-материального быта и низменных инстинктов. Они видели духовное преображение человека и общества на путях религиозной веры, нравственности и соборности.

Человеческая история второй половины XX и начала XXI веков, характеризующаяся обострением глобальных проблем, наглядно проиллюстрировала пророческие мысли русских космистов. Наблюдая кризис человеческой цивилизации, они предлагали устранить главную его причину – безнравственность, пробуждать духовное содержание в человеке, а не бороться со следствиями. С их точки зрения, одухотворенный человек способен осознать свое

единство и связь с природой Земли, Большим Космосом, найти верные способы решения, как социальных проблем, так и обустройства своей жизни в гармонии с мирозданием.

Результаты реконструкции онтологии трансцендентного космизма позволяют сделать вывод о том, что идеи трансцендентности, антропо-космической целостности, духовности, самотрансцендентности человека, ноосферы, организмизма, холизма, синергии, энергизма и др., обнаруженные в этой линии космизма, являются актуальными для современной культуры и выбора пути цивилизационного развития. Но если в онтологии трансцендентного космизма они получали прочтение преимущественно в религиозно-философском ракурсе, то в современной культуре, они могут иметь онтологический смысл и в ином – эволюционном контексте. Потому что «любой феномен может быть осмыслен двояким способом: либо через сопоставление его с другими сущностями или явлениями, либо через раскрытие его собственной уникальной природы»³⁸⁴. В процессе поиска новых интегральных закономерностей эволюции, «фокусом глобально-эволюционной проблематики является человек»³⁸⁵.

³⁸⁴ Гуревич, П.С., Фролов, И.Т. Философское постижение человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М.: Политиздат, 1991. – С. 5.

³⁸⁵ Черникова И.В. Идея глобального эволюционизма: когнитивный и оциокультурный аспекты // Автореферат дис. д-ра филос. н: 09.00.01 – Томск, 1993. – С. 3.

ГЛАВА 4. ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ КОСМИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ «УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ».

Проблемы, поднятые в диссертационном исследовании (о взаимосвязи природы-космоса и человека, рассматриваемые через аспекты онтологии трансцендентного космизма), определяются потребностями современного этапа развития науки, философии и культуры, находят отражение в концепции «универсальной эволюции». Концепция «универсальной эволюции», разработка которой осуществляется в рамках междисциплинарных, интегративно-общенаучных исследований, возникла как ответ на противоречия, обнаруженные в основаниях процессов развития, представлений о прогрессе и регрессе во Вселенной, поиска решения глобальных проблем³⁸⁶.

Особенностью универсальной модели эволюции, формируемой современной наукой в союзе с философией и культурой, является то, что процесс развития рассматривается не только с позиций естествознания, но через призму понимания характеристик феномена жизни, деятельности человека, антропного космологического принципа, взаимосвязи человека и природы-космоса, расширения представлений о духовности.

В этом ракурсе в концепции универсального эволюционизма утверждается необходимость диалога человека с природой–космосом, поднимаются этические

³⁸⁶ Суть парадигмы «универсального эволюционизма» заключается в понимании реальности, как совокупности взаимосвязанных эволюционных процессов, которые характеризуются такими чертами, как специфически системная макродинамика, непрерывный метаболизм в результате коэволюции со средой, самотрансценденция (т.е. эволюция самих эволюционных процессов). Кроме того, эволюция понимается многоаспектно: 1) как коэволюция, рассматриваемая через процессы самоорганизации; 2) как целостный феномен всеобщего развертывания порядка через материю и энергию, информацию и сложность, сознание и саморефлексию (Э. Янч); 3) как развертывание «жизненной энергии» в единстве духовно-материальных процессов в органической системе природы-космоса. В рамках «универсального эволюционизма» часто употребляется термин «глобальный эволюционизм». Автор диссертации придерживается точки зрения о синонимичности этих двух понятий, тем более, что «глобальный эволюционизм» – это признание невозможности существования Вселенной и всех порожденных ею систем вне развития, эволюции.

вопросы под названием: «экологическая этика», «духовная этика», «нравственная этика», «психологическая этика», «экология человека», «экология духа».

Таким образом, в концепции «универсальной эволюции» коэволюционные подходы к проблеме взаимоотношения человека и природы трансформируют целевые установки, рассматривая в качестве самоцели эволюции самого человека, развитие его духовной культуры, а не только «теорию прогресса». В настоящей главе попытаемся выявить взаимосвязь онтологии трансцендентного космизма с концепцией «универсальной эволюции».

4.1. Формы трансцендентного космизма и его классификация.

Проведенное исследование позволяет выделить особое направление в космизме, обозначенное в диссертации как *трансцендентный космизм*. Особенностью трансцендентного космизма является то, что основанием для онтологических построений у представителей этого направления является *принцип трансцендентности*, согласно которому развитие мироздания детерминировано наличием сверхопытного трансцендентного первоначала, задающего параметры существования космоса и условия развития материальной природы и человека. Трансцендентный космизм объединяет онтологически родственные учения на основе платоновской мировоззренческой традиции и логики «метафизики всеединства». Отличительной чертой этой онтологии является рассмотрение природы-космоса и человека в качестве живой, органической системы; как единство (гармоническое единство в многообразии) идеального (трансцендентного, т.е. выходящего за пределы опыта) и материального (природного) начал, связующим звеном между которыми является человек, но на основе трансцендентного первоначала.

Автор диссертации считает, что трансцендентный космизм – это натурфилософское учение, которое раздвигает границы человеческого познания и деятельности, устремляет к неведомому (интуитивному и рациональному), с

целью обогащения знания о Космосе и месте человека в нем. Но это обогащение осуществляется не благодаря конститутивному применению (которое направлено на упорядочение нашего опыта), а посредством регулятивного применения (которое направлено на упорядочивание идеалов и норм философии и науки).

Результаты исследования онтологии трансцендентного космизма подводят к вопросу о его классификации.

Классификация трансцендентного космизма.

Принцип трансцендентности позволяет представить классификацию трансцендентного космизма и осуществить философскую рефлексию феномена космизма на основе идеи универсальной эволюции. Благодаря целостности философских традиций, обнаруженных в трансцендентном космизме, становится возможным осуществить его классификацию (типологизацию), т.е. упорядочить многообразие космистских идей. В качестве основания классификации в диссертации взяты историко-онтологические признаки, обнаруженные и космистских учениях античных (Платон, Аристотель, Плотин), европейских (Ориген, Ф. Шеллинг) и русских (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев) мыслителей.

1. Онтологию космизма Платона, Аристотеля и Плотина можно трактовать как метафизико-спекулятивный космизм³⁸⁷, поскольку объектом внимания является выведенная при помощи философской рефлексии (без обращения к

³⁸⁷ Спекулятивная философия (лат. – созерцание, наблюдение) – философские системы, основанные на спекулятивном типе построения знания, т. е. на выведении его без обращения к практике, при помощи рефлексии. Исходя из «чистой силы ума», с. ф. создает те или иные умозрительные принципы, которыми стремится охватить всю объективную действительность. Возможность такого типа знания обусловлена недостаточностью естественнонаучного, опытного знания, невыводимостью из индивидуального опыта регулятивных принципов его организации, наличием в сознании целостной картины мира, предпосланной опытному познанию, стремлением человека к синтезу всего научного знания. Первоначально с. ф. оформилась в виде метафизики как учения о сверхчувственных началах вещей. Но если у Аристотеля, напр., такое учение было своеобразной формой осознания специфики философского знания, то в средние вв. спекулятивность характеризует в первую очередь схоластику, подчинявшуюся теологии. В 17-18 вв. в связи с ориентировкой философии на точные науки (механика и математика) возникают анти-спекулятивные тенденции, что приводит одновременно к господству метафизического метода мышления. Спекулятивные же тенденции сохраняются в виде натурфилософии.

практике) природа-космос в гармоническом сочетании идеальных и материальных сторон (но на примате идеального первоначала).

2. Метафизический натурфилософский космизм Оригена и Ф. Шеллинга окрашен христианскими религиозными идеями, поэтому его можно охарактеризовать как тео-космизм. Тео-космизм – это философское направление, которое рассматривает мироздание с креационистских позиций (т.е. как результат творческого акта «Абсолюта-Бога») в единстве идеального и материального миров, а человека в качестве важнейшего «тварного» существа и субъекта земного эволюционного процесса.

3. Онтологию космизма В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, в которой соединяются идеи теологии и антропокосмизма³⁸⁸, можно обозначить как тео-антропокосмизм. Тео-антропокосмизм – философское направление, рассматривающее с объективно-идеалистических позиций природу-космос и человека, при этом человек трактуется не только как продукт творческого проявления «Божьей воли», но в качестве активного субъекта земной и космической эволюции. То есть человек из микрокосма превращается в тео-микро-космос.

Все три философских направления: метафизический спекулятивный космизм Платона, Аристотеля, Плотина, тео-космизм Оригена и Ф. Шеллинга, тео-антропокосмизм В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева представляют собой объективно-идеалистические учения, рассматривающие космос как эманацию «Единого-Блага» (античный космизм)

³⁸⁸ Антропокосмизм: (от древнегреч. «антропос» – человек, «космос» – мир как системно-гармоническое целое) – философская концепция, развивающая комплекс представлений о гармоническом единстве человека и вселенной, о их своеобразной взаимозависимости и взаимопроникновении, а также о средствах достижения такого состояния. Поскольку проблема взаимосвязи человека и мира является одной из наиболее фундаментальных для метафизики, характерные мотивы антропокосмизма чрезвычайно широко распространены в мировой философии и приобретают в ее различных вариантах разнообразные интерпретации. Оказываясь благодатной почвой для широкой спекуляции, комплекс идей антропокосмизма присутствует практически во всем спектре метафизических позиций – от мистико-окультистских течений до сциентистского модернизма XX в.

или акт творения «Абсолюта-Бога» (европейский и русский космизм), в гармоническом единстве идеального и материального миров на примате трансцендентного первоначала, поэтому их в целом можно обозначить как *трансцендентный космизм*.

Таким образом, в процессе диссертационного исследования выявлено, что идеи Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга о всеединстве человека и космоса, идеальной и материальной сторон бытия; коэволюции; о соотношении части и целого; организмизм (природа-космос есть живой организм); энергизм; холизм (целостность) и др. развивались в трудах русских космистов философско-религиозного направления – В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Значит, Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена и Ф. Шеллинга можно включить в плеяду космистов, как предшественников «метафизики всеединства» в русском космизме философско-религиозного направления, что и было доказано в диссертационном исследовании. Поскольку выше обозначенные мыслители в картинах космоса трактовали трансцендентные объекты – природу, жизнь, идеи, душу человека, духовность и др. как реальность, а существование материального бытия мыслилось на основе идеального (само существование природы-космоса понималось как результат творческой деятельности трансцендентного первоначала), то в диссертационном исследовании онтология космизма этих философов получила определение «трансцендентного космизма».

Установлено, что в основе метафизико-спекулятивного космизма Античности лежит идея блага, понимаемого через соотношение макрокосма и микрокосма. Человек встроен в структуру иерархически упорядоченного космического Универсума, он способен к самосовершенствованию в социально-космической эволюции благодаря духовному разумению, являющемуся основой интеллектуального познания. Тео-космизм Средних веков и Нового времени базируется на креационистской идее, согласно которой эволюция человека, его отношения с природой-космосом и божественным миром детерминированы

Абсолютом-Богом. Особенностью тео-космизма является сочетание христианских креационистских представлений с гилозоизмом и пантеизмом античного мировоззрения. Человек рассматривается как духовно-социальное существо, способное к самосовершенствованию на пути к познанию Абсолюта-Бога. В русском тео-антропокосмизме расширяется понимание человека как соучастника в глобальной эволюции до его преобразования во всечеловечество (богочеловечество). На современном этапе космизм строится на идее коэволюции и глобального эволюционизма.

Но если особенностью онтологии трансцендентного космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга является описание пути эволюционного восхождения как шествие «безличного духа», то онтология русского трансцендентного космизма В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева представляет собой антропокосмизм, в котором человек не только отражает в себе всю организацию космоса, но является активным субъектом восходящей универсальной эволюции.

Представления о мире (космосе) в онтологии трансцендентного космизма, хотя и были упрощенной моделью с позиций своего времени, но послужили необходимым материалом для постижения сложности мироздания, которая выявилась в процессе перехода от классической к неклассической и постнеклассической науке. Потому что, научное мировоззрение, «обусловленное только немногими чертами Космоса» (В.И. Вернадский), формируется теориями, явлениями, вызванными борьбой и воздействиями других мировоззрений, одновременно живых в человечестве. «Некоторые части даже современного научного мировоззрения были достигнуты не путем научного искания или научной мысли, – они вошли в науку извне: из религиозных идей, из философии, из общественной жизни, из искусства. Но они удержались в ней только потому, что выдержали пробу научного метода»³⁸⁹. Эти слова В.И. Вернадского можно

³⁸⁹ Вернадский В.И. О научном мировоззрении // В.И. Вернадский. О науке. Т. 1. – Дубна: изд. центр «Феникс», 1997. – С. 29.

отнести к трансцендентному космизму, в котором обнаруживаются идеи, сохраняющие свой эвристический потенциал для современности, находящие осмысление и развитие в истории науки. Прежде всего, это идеи холизма (целостности), организмизма, коэволюции, энергизма, антропокосмизма, самотрансценденции и др.

Таким образом: 1) Трансцендентный космизм представляет собой направление в философии космизма, которое функционально строится на триединстве: «мир (космос) – человек – духовность». Это космистское направление является специфической версией философии природы, в рамках которой раскрываются не только метафизические и онто-гносеологические, но также антропологические, аксиологические и социальные аспекты эволюции человека и космоса. Необходимость выделения трансцендентного космизма как стержневого направления в философии космизма, генетически соединяющего западно-европейскую и русскую космистскую философскую мысль, обуславливается стремлением формирования единой концепции космизма, которая, с точки зрения автора диссертации, имеет не только историко-философскую значимость, но и важна в плане утверждающегося холистического мировидения.

2) Осуществленный синтез онтологически родственных учений на основе платоновской мировоззренческой традиции и логики «метафизики всеединства» позволил сконструировать модель трансцендентного космизма. Отличительной чертой этой модели космизма является рассмотрение природы-космоса и человека как единство (гармоническое единство в многообразии) идеального (трансцендентного, т.е. выходящего за пределы опыта) и материального (природного) начал, связующим звеном между которыми является человек.

3) Историко-философские реконструкции трансцендентного космизма на основе современной методологии представляют один из способов философствования, позволяющий переосмыслить исходные идеи дискурса о духовности через идею взаимосвязи человека и космоса в универсальной

эволюции. Исследование онтологии трансцендентного космизма нацелено на выявление точек роста духовности, укорененных в культуре и получающих импульс развития в ее современных формах.

4) Картина реальности в онтологии трансцендентного космизма и современная научная картина мира, имеют общие или близкие основания, такие как: идея всеединства, холизм, организмизм, энергизм, системность, синергичность и др. Концепция универсального эволюционизма, утверждающаяся в современной культуре, является тем смысловым контекстом, в котором получает рациональное осмысление обратимость «бытия и блага», что способствует преодолению разрыва между онтологическим и этическим. В этом видится основное мировоззренческое и, в тоже время, практическое значение диссертационного исследования.

Для современности становится актуальным адекватно представить в системе научного познания весь потенциал, который содержит в себе онтология трансцендентного космизма, чтобы использовать его: в теоретическом плане – в интеграции естествознания и философии, в практическом плане – в решении глобальных проблем, гармонизации макро- и микросоциальных процессов, обеспечении коэволюции человека и природы с целью выхода на прогрессивно-витальный этап развития. Поэтому перейдем к следующему этапу исследования – выявлению эвристического потенциала онтологии трансцендентного космизма для постиндустриалистских концепций науки и культуры.

4.2. Значимость трансцендентного космизма в современной культуре.

Онтология трансцендентного космизма представляет собой эмпирический слепок картины мира своего времени, который больше согласовывается с жизненным опытом и мировоззрением, а не со строгими научными рассуждениями. Несмотря на то, что метафизические концепции трансцендентных космистов являются «относительной истиной» (относительно

своего исторического времени, мировоззрения, уровня развития знания и культуры), они содержат в себе идеи, востребованные современной наукой³⁹⁰. Потому что «у каждого, занимающегося физикой, есть своя метафизика, помогающая ему продвинуть границы познанного в области непознанного», так как в результате изучения эмпирических обобщений рождается представление о закономерностях природы (Н.Н. Моисеев)³⁹¹.

Все это говорит в пользу того, что многие представители научного мира не могли в прошлом, не могут в настоящем обходиться без метафизики. А значит, метафизические идеи, выявленные в онтологии трансцендентного космизма, не являются «архаичным хламом», а в процессе исторического развития науки и философии использовались в подготовке почвы для целого ряда научных принципов. Их можно обнаружить в концепциях постиндустриализма, они органично вписываются в формирующуюся теорию «универсальной эволюции», рассматриваются в глобально-социальном аспекте в проектах о будущем человечества.

Например, об «антропном принципе» размышляли Ю.В. Балашов, Л.М. Гиндилис, В.В. Горбачева, Г.М. Идлис, А.Л. Зельманов, В.И. Жога, Р.Е. Ровинский, Д.Я. Мартынов, Дж. Д. Барроу, Р. Дикке, П. Девис, Б. Картер, Ф.Т. Типлер, Дж. Уиллер, И.Л. Розенталь; анализу концепций самоорганизации, экологии, «ноосферы» посвящены работы Ф. Капра³⁹², В.В. Казютинского,³⁹³

³⁹⁰ Это принципы: всеединства–холизма, коэволюции, системности, телеологичности, экологичности, антропологичности, трансценденции, о единстве живого и неживого, о ноосфере, синэргии, энергийном характере космоса, онтологическом и космическом феномене жизни и духовности.

³⁹¹ Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 29.

³⁹² Капра Ф. Паутина жизни. – К.: София; М.: ИД София, 2003; он же: Уроки мудрости. – Пер. с англ. В. И. Аршинова, М. П. Папуша, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – М. 1996 – 318 с.; он же: Дао физики. – СПб.: Орис, Янта-Принт, 1994. – 390 с.

³⁹³ Казютинский В.В. Мировоззренческие и методологические аспекты антропологического (антропного) принципа в космологии // Труды 16 чтений К.Э. Циолковского. – М., 1982; он же: Антропный принцип в космологии: Естественнонаучные и мировоззренческие аспекты // Логика, методология и философия науки. – М., 1987; Антропный принцип структуре научной

Н.Н. Моисеева³⁹⁴, В.В. Налимова³⁹⁵, А.П. Огурцова³⁹⁶, В.С. Сагатовского³⁹⁷, В.С. Степина³⁹⁸, А.И. Субетто³⁹⁹, И.В. Черниковой и Д.В. Черниковой⁴⁰⁰, А.Д. Урсул и Т.А. Урсул⁴⁰¹, С.Д. Хайтуна, В.В. Воронцова, А.Н. Северцева и др. А.И. Дронов, Ю.Н. Ефремов, В.В. Казютинский, Н.С. Кардашов, О.Д. Куракина, Л.В. Лесков, В.М. Мапельман, Е.Е. Пуруто, В.С. Поликарпов, В.В. Рубцов, Г.Р. Успенский, Е.Т. Фаддеев, Л.В. Фесенкова, К.Х. Хайруллин, И.С. Шкловский и др. объясняют необходимость информационно-векторного эволюционного ряда через развитие концепций антропокосмизма и социогекосмизма в контексте формирования системы «Человечество – Земля – Вселенная».

Конечно, космистские идеи в целом, в том числе и онтологии трансцендентного космизма, не имеют научной строгости. Часто они принадлежат к мифологемам, пророчествам, «титаническим исканиям человечества в океане бессмысленности человеческого существования» (А.П.

картины мира: история и современность. Ч. 1, 2. – Л. 1989; он же: Антропный принцип в научной картине мира. – М, 1996.

³⁹⁴ Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001.

³⁹⁵ Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Професс, 1993.

³⁹⁶ Огурцов А.П. Философия природы: коэ-волюционная стратегия. – М.: Интерпракс, 1995.

³⁹⁷ Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – СПб.: ООО «Издательство «Петрополис», 2003.

³⁹⁸ Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М.: Букинист, 1994; Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000; В.С. Степин. Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека. – М.: Ленанд, 2012.

³⁹⁹ Субетто А.И. Ноосферизм. Т.1. – СПб.: КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия, 2006.

⁴⁰⁰ Черникова И.В. Философия и история науки, – Томск: НТЛ, 2011; Черникова И.В., Черникова Д.В. Расширение человеческих возможностей: когнитивные технологии и их риски // Известия Томского политехнического университета – 2012. – Т. 321. – № 6. – С. 114-119; Черникова И.В., Черникова Д.В. Проблема природы человека в свете NB.TC технологий // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – Т. 316. – № 6. – С. 88-93; Черникова И.В. Математика и синергетическая парадигма // Международная конференция: Всесибирские чтения по математике и механике, 17-20 июня 1997. – Томск: Избранные доклады. Т. 1. – 1997. – С. 24-34; Черникова И.В., Черникова Д.В. Гуманистическая и мировоззренческая функция современной науки // Исследование мира и миротворческий дискурс в системе образования: материалы 3 международной конференции (23-25 сентября 2008). – Томск: 2008. – С. 45-53.

⁴⁰¹ Урсул А.Д., Урсул Т.А. Информационный вектор универсальной эволюции // Научно-техническая информация. 2005. Сер. 2. № 9.

Огурцов)⁴⁰², и в то же время представляют собой «необходимую перспективу постиндустриальному обществу» (А.Ю. Семенов). Но, по справедливому замечанию В.И. Вернадского, «научное мировоззрение есть создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание. Подобно этим крупным отражениям человеческой личности, и научное мировоззрение меняется в разные эпохи, имеет свои законы изменения и определенные ясные формы проявления»⁴⁰³.

Возникшее на рубеже XIX – XX вв. естественнонаучное направление в космизме, творчески переработало наследие своих предшественников (в том числе онто-гносеологические и культурологические идеи трансцендентного космизма). Ведь «гнозис» включает в себе, как интуитивные, так и рациональные пути познания. Но даже в естественнонаучном космизме (русском и мировом) приоритет отдается онтологии и метафизике, поскольку только таким путем становится возможным осознание всеединых целей и ценностей человеческой эволюции. Не случайно представители естественнонаучного космизма обращались к самым разнообразным сферам рационалистической деятельности: Н.Г. Холодный – к эволюционизму, К.Э. Циолковский стал основателем ракетостроения, А.Л. Чижевский основал дисциплины гелиобиология и историметрия, В.И. Вернадский – создатель биогеохимии и учения о «ноосфере», В.Н. Муравьев и В.А. Грузинцев исследовали теорию множеств в математике, и т.д. Эти ученые усматривали в научных построениях пути достижения целей «космической философии»⁴⁰⁴.

⁴⁰² Огурцов А.П. Знание и космос. Гносеология космизма // Философия русского космизма. – М.: Фонд Новое тысячелетие. – С. 231-263.

⁴⁰³ Вернадский В.И. О научном мировоззрении // В.И. Вернадский. О науке. Т. 1. – Дубна: изд. центр «Феникс», 1997. – С. 20.

⁴⁰⁴ Термин «космическая философия» употребил К.Э. Циолковский. Под «космической философией» подразумеваются разнообразные направления космизма, объединенные идеей целостности человека и космоса.

В подтверждение факта взаимосвязи метафизического и естественнонаучного знания приведем несколько примеров. Джеймс Хаттон установил, что все геологические и биологические процессы взаимосвязаны, и сравнил воды Земли с циркуляторными системами животных. Александр фон Гумбольдт развил эту мысль еще дальше. На основании идеи о том, что Земля есть «великое целое», он пришел к убеждению, что климат является объединяющей глобальной силой в совместной эволюции живых организмов и земной коры, что почти полностью соответствует современной «Гайя-гипотезе» (или «Проект Геи»), выдвинутой Дж. Лавлоком.

Сэмюэл Александер⁴⁰⁵ исходной реальностью считал пространство-время, которое отождествлял с энергией и движением. Процесс эволюции, по С. Александеру, носит «эмерджентный», т.е. скачкообразный, непредсказуемый и научно необъяснимый характер. В ходе этого процесса пространство-время порождает «эмерджентные» качества – материальный мир, жизнь, психику, сознание. В гносеологии С. Александер придерживался неореалистического представления о непосредственном характере познавательного процесса, развивал учение о категориях как о неизменных и постоянных свойствах материи и духа.

H.R. Pagels (Хейнс Пейджелс) развивал идеи «квантового мистицизма» как набора метафизических идей и сопутствующих им практик, направленных на то, чтобы связать сознание, ум человека или же мистические философские системы с идеями квантовой механики и ее интерпретациями⁴⁰⁶. Ю. Дж. Скуаес (E.J. Squires), X.M. Марин, А. Цейлингер и др. продолжили развитие «квантовых» идей в науке и философии. F.D. Peatt (Ф. Питт) изучал мир нелинейных явлений, «значимого совпадения узоров случайных событий»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Alexander Samuel. Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions. – 1889; Art and Material Beauty. – 1925; Beauty and Other Forms of Value. – 1933.

⁴⁰⁶ Pagels H.R. The cosmic code: Quantum physic as the lang. If nature. – N. 1.: Simon and Sehuster, 1985.

⁴⁰⁷ Peatt F.D. Synchronicity: The bridge between matter and mind. – Toronto etc.: Bentam books. 1987/

James Lovelock (Джеймс Лавлок) высказал гипотезу, что Земля является само-регулирующейся системой, способной удерживать комфортный климат и химический состав для организмов населяющих ее («Гайя-гипотеза», или «Проект Геи»)⁴⁰⁸. Он утверждает, что необходимо разработать общий принцип поиска жизни в космосе, сформулировал метод энергийного анализа. Истоки смелой гипотезы Лавлока можно отыскать в самых первых космических программах НАСА. Хотя идея Земли как живого одухотворенного существа существовала с древнейших времен вплоть до эпохи Возрождения, но она была вытеснена картезианским образом мира как машины. Поэтому появление на современном научном языке «Гайя-гипотезы» стало значительным явлением для формирования представлений о живых системах.

Джон Хатчинсон, на основе космистских идей занимался исследованием совокупности ряда явлений, которые были случайно им открыты в 1979 году в процессе изучения продольных волн Тесла. В число таких явлений входят: левитация тяжелых объектов; сплав разнородных материалов (таких, как металл и дерево); аномальное разогревание металлов при отсутствии вблизи них горящих веществ; самопроизвольный разрыв металлических предметов (которые растрескиваются, расплываясь в разные стороны); временные и постоянные изменения кристаллической структуры и физических свойств металлов⁴⁰⁹.

Альфред Норт Уайтхед⁴¹⁰ считает, что задача спекулятивной философии заключается в превращении скрытых предпосылок молчаливо подразумеваемых онтологической интуицией в концептуально оформленную, логически согласованную объясняющую конструкцию. С точки зрения Уайтхеда,

⁴⁰⁸ Lovelock James. *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity*. – Santa Barbara (California): Allen Lane, 2006; *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can*. – Allen Lane, 2009.

⁴⁰⁹ Capel-Boute C. *Water as a reseptor of environmental information...*, Proc of International Symposium “Exast, Natural and Human Sentences in the presens of uncontrolled environmental fastors”, Brussels, 1992. – P. 205 – 280; Capel-Boute C. *Biografical Notes*, Suly 1999.

⁴¹⁰ Whiteheads *Metaphisik der Kreativitat*. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983. Edited by Friedrih Rapp and Reiner Wiehl. Verlag Karl Alber, Freiburg i. B. / Munhen, 1986/ ISBN 3-495-47612-1.

философское умозрение не только вырабатывает картину мира и строит на этой основе мировоззрение, но имеет и научно-эвристическое значение. Оно оказывает обратное влияние на ход научного исследования тем, что выработанные с его помощью категории становятся стимулами и ориентирами теоретического поиска.

Фритьоф Капра в работе «Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем» (2003) поднимает проблему о причинах бытия живой и неживой материи. Стремясь к научному разрешению загадок жизни, он предпринимает попытку синтеза новейших достижений и открытий в физике, математике, биологии и социологии. Проблема самоорганизации сложных систем, расшифровка генетического кода, передача и использование биологической информации, другие задачи «физики живого» рассматриваются им с единой методологической позиции, не исключающей внимательного отношения к научной, философской и мистической мысли различных эпох и цивилизаций.

С точки зрения Ф. Капра, важнейшими научными событиями второй половины XX века стали успехи в понимании «живых систем», в основе которых лежат: 1) открытие новой математики сложных систем; 2) появление мощной новаторской концепции самоорганизации, в основе которой лежит идея паттерна – конфигурации взаимоотношений, характерной для определенной системы. «Хотя все живые организмы, в конечном счете, состоят из атомов и молекул, они отнюдь не являются только атомами и молекулами. Есть в жизни еще нечто нематериальное, не поддающееся упрощению – паттерн организации», – утверждает Ф. Капра⁴¹¹.

Рассматривая устройство Вселенной как паттерн организации, Ф. Капра называет его своеобразной «паутиной жизни», построенной на принципах системности, взаимозависимости, цикличности, партнерства, экологичности. Идеи Ф. Капра обогащают естественнонаучный космизм, акцентируют внимание исследователей на проблемах «глобальной экологии», воссоединении с «паутиной

⁴¹¹ Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. / Пер. с англ. под ред. В.Г. Трилиса. – К.: София; М.: ИД София, 2003. – С. 99.

жизни» на основе построения и поддержания «устойчивых сообществ» – таких, в которых человечество сможет удовлетворить свои нужды и чаяния, не ущемляя возможностей будущих поколений⁴¹².

Э. Янчем эволюция трактуется как «многоаспектная коэволюция» (сопряженная эволюция), как закономерный естественноисторический процесс («универсальная развертываемость»), направляемый диалектическим взаимодействием двух начал – разума и материи (идеального и материального).

Принципы иерархичности, системности, коэволюции, холизма и др., используются Э. Янчем для выделения этапов «глобальной эволюции»⁴¹³. С помощью этих онтологических принципов Э. Янч раскрывает как «космическая филогения» переходит в коэволюцию биохимических систем и биосферы. С точки зрения Э. Янча, в глобальном коэволюционном процессе самоорганизации возникают горизонтальные и вертикальные связи между микро- и макросистемами биосферы, что обеспечивает переход к социокультурной самоорганизации и возникновению нового качества самоорганизующихся динамик – разума человека, который представляет собой ступень совершенствования вселенского метаболического процесса. В этом ракурсе жизнь можно рассматривать как самозарождающийся, самоорганизующийся, детерминированный предшествующим развитием процесс, а в аспекте процессов

⁴¹² Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. – М.: ИД София, 2003. – С. 319.

⁴¹³ В частности, Э. Янч выделяет следующие этапы «глобальной эволюции». 1) Образование иерархических уровней через автопоэзис (способность к самовоспроизведению и сохранению автономии по отношению к окружающей среде). 2) Образование взаимосвязи между биологической и социокультурной эволюцией (от диссипативных структур до саморефлексирующего разума). 3) Выделение в социокультурной эволюции двух важных звеньев: а) селективное синхронизированное восстановление с помощью диссипативных структур (жизненных процессов, соответствующих смысловому контексту генетической информации); б) холистическая память системы, которая устанавливает возможность обратной связи с ее истоками, с накопленным эволюционным опытом в целом.

самоорганизации ее можно представить как «тонкую сверхструктурированную физическую реальность»⁴¹⁴.

Понимая эволюцию сложных форм жизни и мыслительного процесса как метаэволюцию, Э. Янч утверждает продолжение эволюции человека процессом самотрансценденции, обусловленным высшим уровнем самоорганизации – разумом человека, который объемлет и содержит в себе все нижестоящие связи. Самотрансценденция проявляется в материи, энергии, информационных процессах. В этом плане, с точки зрения Э. Янча, всю естественную историю можно рассматривать как историю мысли.

Э. Янч проводит мысль о необходимости гуманистического компонента в глобальной эволюции. С его точки зрения, непрерывное множество эволюционных систем существует не только за счет исторической памяти, но и за счет обратного движения сверху – вниз. Это означает, что глобальная эволюция может быть понята, как история организации материи, энергии и сознания. Тем самым идея глобальной эволюции наполняется новым содержанием – она оформляется в универсальную модель мирового развития, основанную на теории самоорганизации.

Все это говорит о том, что рационально-научные, технически-проективные и метафизические знания представляют «единый узел». Поэтому для успешного развития постиндустриальной цивилизации и перехода на качественно новый виток развития жизненно необходима интеграция фундаментального, технологического и философского знания, а также важен интерес к науке не самой по себе, а к науке как метафизике, способной размышлять об основополагающем строе сущего.

Именно в результате коэволюционных философско-научных тенденций появились новые концепции науки («универсальный эволюционизм», «глобальная

⁴¹⁴ Янч Э. Самоорганизующаяся Вселенная: Научные и гуманистические следствия «возникающей» парадигмы эволюции // *Общественные науки и современность*. – 1999. – № 1. – С. 149.

экология», «экология человека», «ноосферное знание», «самоорганизации» и др.) и новые дисциплины, такие как «синергетика» (учение о самоорганизации), «философия науки и техники», «социальная экология» и др. Современная постнеклассическая наука, творчески перерабатывает идеи космизма и опирается на холистическое мировидение. В ней обосновывается онтология реальности, которая открывается благодаря эволюционно-синергетической парадигме. Философия космизма, впитавшая и творчески перерабатывающая идеи онтологии трансцендентного космизма, способствует интеграции антропологии и космологии, этики и психологии, метафизики, науки и культуры. Она наделяет человеческое бытие «космическим предназначением», нацеливает на выход за пределы индивидуальной жизни, к осознанию ответственности за глобальную эволюцию, подводит к представлениям о духовности как факторе универсальной эволюции.

Дальнейшее коэволюционное развитие науки, философии и культуры на основе разработки новых смыслов и ценностей в эпоху глобализации позволяет говорить о «философской картине мира» (В.С. Степин), составной частью которой может быть онтология трансцендентного космизма.

Выше обозначенная проблематика требует философского осмысления, выраженного в философских категориях. Поскольку категории философии есть концептуализированные, логизированные культурные универсалии, превращённые в своеобразные абстрактные объекты, то философия, работая с такими объектами, выявляет их связи, строит с их помощью новые своеобразные смысловые конструкции. В этом аспекте категории онтологии трансцендентного космизма («жизнь», «энергия», «духовность», «синергия», «космос» и «человек», «материя» и «идеальное», «дух» и «душа», «трансцендентное» и др.) являются культурными универсалиями и служат основой для смысловых конструкций в построении современных постиндустриалистских теорий, в том числе теории «универсальной эволюции».

На основании выше изложенного можно сделать следующие выводы.

1) В философии трансцендентного космизма обозначены идеи, которые нашли свое дальнейшее развитие в постиндустриалистских концепциях науки и культуры. Они выполняют функцию «альтернативного переосмысления» современных проблем познания универсальной эволюции.

2) Мировидение и мироощущение античной, раннесредневековой и новоевропейской эпохи, конкретизированное в мировоззренческих образах и картинах бытия в онтологии трансцендентного космизма, можно назвать «индивидуальной культурной лабораторией» (И.Т. Касавин), или «индивидуальным социальным опытом» (В.С. Степин), в котором отразилась история организации материи, энергии и сознания понимаемая с метафизических позиций.

3) В онтологии трансцендентного космизма концепт «мир (космос)- человек - духовность» представлен через сеть категорий мышления, с помощью которых раскрывается универсальное развертывание бытия природы-космоса и человека.

4.3. Концепт «мир – человек – духовность» и универсальный эволюционизм.

Новые естественнонаучные и философские представления о мировой реальности подвели к пониманию, что устойчивое развитие социальной ступени в универсальной эволюции зависит от коэволюционного механизма взаимодействия человека, общества и природы-космоса, который, с точки зрения автора диссертации, во многом определяется степенью развитости духовной культуры. Основой духовной культуры может стать «онтологическая заповедь» (Г. Йонас): 1) надо, чтобы жили люди; 2) люди должны жить хорошо; 3) чтобы люди были и дальше⁴¹⁵. Речь идет об ответственности (коллективной и индивидуальной) за жизнь человечества в целом и каждого человека в отдельности, которая выходит за рамки настоящего в будущее. Поэтому «ответственность вообще есть не что

⁴¹⁵ Йонас Г. Теория ответственности:

URL: <http://...otvetstvennosti...teknogennoi...gansa...> – С. 130-131.

иное, как нравственное дополнение к онтологической конституции нашего бытия во времени» (Г. Йонас)⁴¹⁶.

С точки зрения автора диссертации основой такой «онтологической конституции» должна стать духовность. В этой связи, опираясь на результаты реконструкции онтологии трансцендентного космизма, более подробно проанализируем концепт духовности.

Концепт «духовность» в онтологии трансцендентного космизма

В процессе диссертационного исследования выявлено, что духовность в онтологии трансцендентного космизма понимается многоаспектно:

1) как идеальное начало (абсолютная духовность), которое обладает объективными (относящимися к идеальному миру) и субъективными (относящимися к человеческому индивиду) чертами;

2) как энергийный принцип существования космоса, (трансцендентная энергия жизни, которая выполняет транссубъективную функцию обеспечения разнообразных связей в мироздании);

3) как субъективная духовность – нематериальное начало человеческой личности, своеобразная энергийная субстанция (дух), которая является условием интеллектуального и этического развития человека;

4) как интегрирующее начало всех личностных качеств, которое позволяет осознавать смысл и ценность человеческой жизнедеятельности, целенаправленно трудиться над совершенствованием общества и природы, изменять окружающий мир в соответствии с усвоенными этическими идеалами и нормами жизни.

5) как условие самоопределения личности человека, ее априорной способности строить собственный внутренний мир оценок и отношений, посредством волевого, рационального и нравственно-этического потенциала;

⁴¹⁶ Йонас Г. Теория ответственности:

URL: <http://...otvetstvennosti...tekhnogennai...gansa...> – С. 131.

б) как основа проявления толерантности человека, понимаемой в качестве принципа «онтологической безопасности»⁴¹⁷ в условиях ненадежности окружающего мира.

Осознание первичности в человеке духовного начала (как самосознания, разума, воли) формирует принцип ответственности человека и «коллективного человечества» не только за антропологическую, но и природно-космическую эволюцию. В этом смысле духовность можно рассматривать в качестве онтологического фактора универсальной эволюции.

В ходе диссертационного исследования онтологии трансцендентного космизма были сформулированы различные определения духовности. Обобщенно можно дать следующие авторские определения.

В онтологическом аспекте духовность – это философская категория, раскрывающая онтологическую взаимосвязь природы-космоса и человека, расширяющая границы сознания до трансцендентного понимания единства духовных и материальных аспектов бытия; которая может рассматриваться в качестве основы самотрансценденции человека и фактора универсальной эволюции через понимание законов эволюции, безграничного познания, активной жизненной позиции, ответственности за антропологическую и природно-космическую эволюцию.

В антропологическом аспекте духовность – это составляющая антропного космологического принципа, позволяющая человеку вида *homo sapiens* развивать самосознание и способность к интеллектуальной деятельности, овладевать этическими нормами, формировать нравственную личность, тем самым преодолевать свое несовершенство и онтологическую незавершенность.

В метафизическом аспекте духовность – это проявление трансцендентного (сверхопытного) начала в человеке и космосе («живого духа», «энергии жизни»), позволяющего человеку быть центром всеединства идеального и материального

⁴¹⁷ Золотухин В.М. Толерантность как проблема философской антропологии // Автореф. дисс. д-ра филос. н. – Екатеринбург: УрГУ, 2006. – С. 10.

миров, сознательно трудится над преобразованием не только своей физической, психической и интеллектуальной природы, но и всего Универсума.

С позиций онтологии трансцендентного космизма не бывает «позитивной» и «негативной» духовности (как считают С.К. Бондырева и Д.В. Колесов)⁴¹⁸; «положительной» и «отрицательной» духовности (как утверждает В.А. Ремизов на основе общественно-исторических представлений о добре и зле)⁴¹⁹. Все представители трансцендентного космизма однозначно указывали на то, что духовность человека, как проявление в нем универсальной космической природы, трансцендентного начала (Божественного духа), является неотъемлемым, потенциальным свойством каждого разумного индивида. В этом ракурсе смысл человеческой эволюции заключается в понимании и активизации каждым индивидом своего духовного начала через процесс познания, самосовершенствования, творческого отношения к трудовой деятельности, осознания ответственности за космо-антропо-эволюцию. Проявляется степень развития духовности в личностно-нравственных характеристиках человека, его деятельности по преобразованию общества и природы-космоса на основе этических норм. Тех людей, которые не следуют нравственно-этическим нормам, не осознают своего несовершенства, не признают за собой онтолого-космического статуса, реализуют свои способности исключительно в эгоистически-корыстных целях, а то и во вред обществу, можно назвать духовно-неразвитыми.

Важное место в трансцендентно-космической онтологии занимает понятие духовно-социального идеала. Несовершенство личности и общества философы-космисты связывали с «отпадением» от этого идеала, с разъединенностью в человеке Божественного (духа, души) и материального (телесности), т.е. утратой целостности, «ибо всякий материальный идеал, не соединенный с духовным устремлением, способен заморозить прогрессизмом, но опустошает человека и

⁴¹⁸ Бондырева С.К. Колесов Д.В. Духовность (психология, социология, семантика). – М.: МПСИ: Воронеж: НПО МОДЭК, 2007. – С. 56-113.

⁴¹⁹ Ремизов В.А. Духовность как культурная ценность личности // Философские науки. – 1997. – № 2. – С. 191.

человечество»⁴²⁰. Суть духовно-социального идеала понималась как ответственность каждого индивидуума за судьбу мира и человечества. Эту точку зрения хорошо выразил Н.А. Бердяев, утверждающий, что «духовность всегда глубоко личная, а интенция ее социальная и даже космическая»⁴²¹. Следует подчеркнуть, что трансцендентные космисты искали целостности, синтетического единства всех сторон бытия через устремления человеческой духовности. Из их учений следует, что основа духовности человека заключается в его космическом статусе. Духовность выражается в самотрансценденции, нравственности, творческой интеллектуальной и хозяйственной деятельности, осознании соучастия в универсальной эволюции. Все представители трансцендентного космизма говорили о необходимости духовной философии, нравственной философии, этики. Все они, размышляя о критериях нравственности (добродетели), пытались сформулировать этические нормы поведения человека. В связи с этим, следует еще раз разобрать понятие нравственности и нравственно-этические стороны проявления духовности.

Философы и деятели культуры в рамках размышлений над феноменом духовности по-разному трактуют понятие нравственности. Соглашаясь, что в истории человечества нравственность является одним из самых важных и существенных факторов общественной жизни, развития и культуры, одни исследователи дают светское определение духовности и нравственности, другие связывают эти понятия с религиозностью.

Например, Ю.М. Антонян определяет нравственность как совокупность норм, представлений о добре и зле, ложном и неложном, свободе и ответственности, долге, совести, вине, о чести и достоинстве человека. С его точки зрения, названная совокупность качеств находит свое выражение в поведении человека, группы, общества, власти, государства, отражается в

⁴²⁰ Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во С-Петербур. Ун-та, 2005. – С. – 190.

⁴²¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности: URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/_Duh_...

личностной и групповой психологии⁴²². Ю.М. Антонян отождествляет нравственность с моралью, считает, что нравственность носит всепроникающий характер, но не закреплена в законе.

С.К. Болдырева, Д.В. Колесов утверждают, что нравственность – это человечность. Различая мораль и нравственность, они отмечают, что нравственность общечеловечна и внеисторична, тогда как мораль нередко становится на службу, ситуационных, узкогрупповых и «конкретно-исторических» интересов. Они называют мораль – «служанкой идеологии», а нравственность – «качеством идеологии»⁴²³, отмечая, что понятие нравственности связано с такими чертами индивида, как доброта и доброжелательность, способность к сочувствию, сопереживанию и пр. Выше перечисленные черты С.К. Болдырева и Д.В. Колесов называют «позитивной душевностью», но не духовностью. Они уверены, что духовность, как свойство, индивида не определяет его способности решать проблему добра и зла. С.К. Болдырева и Д.В. Колесов рассматривают нравственность как аспект гуманизма, а духовность как свойство материи.

Другой позиции придерживается А.А. Корольков, который, размышляя над проблемой духовного преображения человека на основе религиозности и нравственности, подчеркивает, что «гуманизм и гуманизация могут вести как к высотам духовного просветления, так и в бездну эгоизма, самоценности индивидуального бытия»⁴²⁴. Для А.А. Королькова духовность – это проявление этической устремленности человека к совершенному, идеальному, целостному. С одной стороны, духовность есть искание «Бесконечного», «Абсолютного», «Идеального», с другой стороны, она – личностна. В конечном счете, проявление духовности А.А. Корольков связывает с православием, называя духовность

⁴²² Антонян Ю.М. Нравственность для XXI века: Сб. ст./ Под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Аспект Пресс, 2008. – С. 5.

⁴²³ Болдырева С.К. Колесов Д.В. Духовность (психология, социология, семантика). – М.: МПСИ; Воронеж: НПО МОДЭК, 2007. – С. 113.

⁴²⁴ Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во С-Петербур. Ун-та, 2005. – С. – 192.

образом Божиим в человеке (вслед за В.С. Соловьевым и другими русскими религиозными философами).

Особенностью понимания нравственности в онтологии трансцендентного космизма является то, что она является не только атрибутом духовности, но и неотъемлемой чертой целеполагания на активную жизненную позицию. Например, русские космисты в рамках православной религиозности призывали не уходить от мира, его социальных проблем ради личного спасения, а участвовать в спасении мира от социального зла, выступая за «спасение вместе с миром». По их мнению, активная жизненная позиция, направленная на преобразование себя и мира, в конечном счете, приведет к «всечеловечеству», как «Братству человечества», и «Богочеловечеству». «Богочеловечество» трактуется русскими космистами как «коллективное человечество», а не «индивид-богочеловек» (в отличие от «сверхчеловека» у Ф. Ницше). По справедливому замечанию Л.Н. Шабатура, апеллирование русской православной традиции к «Абсолюту» является сильной стороной отечественной метафизико-космистской традиции, которая в отличие от инокультурных традиций Европы, не разменивалась на конъюнктурное, не скатывалась к выхолащиванию собственного содержания, а стремилась поднять человека до уровня высокой духовности⁴²⁵.

Как же понимать «Братство человечества»? Ответ дается в труде основателя русского космизма Н.Ф. Федорова «Философия общего дела». «Братство человечества» – это сотрудничество, совместный труд по преобразованию психической и физической природы человека, материальной и культурно-социальной среды на планете Земля, в Солнечной системе и во всей Вселенной. «Братство человечества» – это своеобразная школа мышления, поскольку каждое действие человека в «Братстве» есть выражение мысли, полезной человечеству. Поэтому важным аспектом проявления духовности является умение мыслить об общем благе человечества, кооперативный труд, толерантность в общении и

⁴²⁵ Шабатура Л.Н. Проблема человека в метафизических координатах русского космизма // Общество: философия, история, культура. – 2015, – № 3.

совместных действиях с людьми различной национальности, вероисповедания, социальной статусности; ответственность за соучастие в природно-социальной эволюции.

На основании реконструкции концепта духовность в онтологии трансцендентного космизма, можно выделить следующие содержательные *принципы*⁴²⁶ духовности:

Космичность – как свойство космоса, выраженное в антропном космологическом принципе.

Объективность – как свойство высокоразвитой материи (объективной реальности), выраженное в сознании, разуме и воле человека.

Субъективность – как свойство человеческой личности, выраженное в интеллекте, нравственности, способности к самотрансцендентности.

Интуитивизм – как свойство психики человека, выраженное в сочетании чувственного и рационального познания, его своеобразное «Сверх-Я», проявляемое с помощью рефлексии.

*Признаками*⁴²⁷ проявления духовности в личности человека являются:

Любовь – как свойство человеческой личности, выраженное в проявлении добросердечия, сострадания, сочувствия, соучастия, милосердия, оказании необходимой помощи и др.

Нравственность – как индивидуальное свойство человеческой личности, выраженное проявлением совести, честности, правдивости, бескорыстия и т.д.

Жажда познания – как потребность разума и развитой психики человека в необходимости общекультурного развития и самостоятельности мышления.

Устремленность – как направленность к деятельности на общее благо человечества и напряженность воли к этой деятельности.

⁴²⁶ Принцип – в субъективном смысле основное положение, предпосылка, в объективном смысле исходный пункт, первооснова, самое первое // *Философский энциклопедический словарь*. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 363.

⁴²⁷ Признак – свойство, по которому познают или узнают предмет; определения, которые отличают одно понятие от другого // *Философский энциклопедический словарь*. – М.: ИНФОРМ, 2002. – С. 362.

Мужество – как проявление доблести, смелости, решительности в отстаивании истины, справедливости, своих убеждений, борьбе за социальную справедливость в стране и мире, отстаивание независимости Родины и т.д.

Самоотверженность – как противостояние негативным тенденциям в личностном и общественном развитии, мешающим духовному становлению человечества, как борьба за духовные идеалы и нормы жизни.

Справедливость, выраженная в позиции не причинения сознательного зла человеку и природе, принципах социальной справедливости в экономической и производственной сфере, общественном устройстве, культуре, науке и т.п.

Коллективизм – как стремление и способность к сотрудничеству, совместному труду и т.п.

Не привязанность к собственности – свойство сознания, вытекающее из понимания собственности как преходяще-исторического явления, вызванного экономически-социальной ограниченностью и духовной неразвитостью человечества; переориентация с тенденций сугубо личного обогащения к тенденции гуманизма, сострадания, ответственности за благосостояние людей наемного труда и т.д.

Труд на общее благо – выраженный в стремлениях к кооперации, творчески-созидательным целям и задачам человека и человечества в глобально-социальной эволюции.

Толерантность – как необходимое условие человеческой самодеятельности и самореализуемости, способность преодоления неблагоприятных воздействий социальной среды без снижения уровня адаптации посредством трансформирования негативного потенциала воздействующих факторов в позитивные⁴²⁸.

Ответственность за участие в универсальной эволюции – не только антропо-социальной, но и природно-космической. Сегодня условием ответственности

⁴²⁸ Золотухин В.М. Толерантность как проблема философской антропологии // Автореф. дисс. д-ра филос. н. – Екатеринбург: УрГУ, 2006. – С. 10

является «сила каузальности» (Г. Йонас): человек-деятель должен отвечать за свои деяния и его последствия, имеющие не только юридическое, но и нравственное значение (уголовное и гражданское право). Поэтому ответственность вообще нужно понимать как «нравственное дополнение к онтологической конституции нашего бытия во времени»⁴²⁹.

Религиозность, которая выражается в аспектах веры человека в способность к самотрансценденции. В этом смысле вера помогает становлению человека в качестве духовно-развитой личности, «так как становление наличного человека истинным неразрывно связано с его выходом за собственные пределы»⁴³⁰. Когда вера проявляется в человеке как выход за пределы субъективности, то она выражается в доверии к другому человеку, обществу, в стремлении к утверждению Истины, Добра, Красоты, реализации социально-культурного идеала, олицетворяется с истинностью бытия. В этих аспектах вера выступает в качестве конструирующего начала становления человека, возникая из ощущения несовершенства и временности существования. В таком понимании вера может стимулировать усилия человека в направлении духовно-нравственного совершенствования, наполняя онтологическим смыслом религиозное мировоззрение.

«Бездуховность как страшный лик нашей культуры, которую К. Манхейм назвал механизированным варварством, стала важнейшим симптомом кризиса современной цивилизации»⁴³¹. Становление человека как духовного существа начинается с момента осознания своей онтологической незавершенности и сознательного устремления к экзистенциальной целостности, преодолению своего несовершенства через познание, активную жизненную позицию (как служение

⁴²⁹ Г. Йонас. Принцип ответственности:

URL: <http://...otvetstvnnosti...teknogennoi...gansa...> – С. 131.

⁴³⁰ Омельчук Р.К. Онтология веры: Монография – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 238.

⁴³¹ Черникова И.В. Духовность: взгляд с позиций // Высшая школа и проблемы духовно-нравственного становления личности. – Новосибирск. 1995. – С. 36.

социально-культурным идеалам). Поэтому духовность можно понимать через процесс самотрансценденции личности человека, обусловленный человеческим разумом, который объемлет и содержит в себе все нижестоящие связи. В этом аспекте духовность можно рассматривать: 1) как проявление самотрансценденции личности человека, развитие внутреннего мира; 2) как проявление самотрансценденции личностной экзистенции во взаимосвязи с жизненным целеполаганием, осмыслением своего предназначения; 3) как проявлении самотрансценденции духовно-развитой личности в поисках социально-культурного идеала; 4) как проявление единства человека и природы-космоса, поиска Истины, Любви и Красоты в универсальной эволюции (т.е. трансценденцией бытия).

Поэтому духовность – это постоянное стремление к расширению своего экзистенциального бытия до ощущения своего единства с природой-космосом, с трансцендентным (абсолютно-духовным), реализация самотрансценденции. Духовность тесно связана с верой в себя, которая представляет собой активность воли, направленной на нравственное самосознание, на самореализацию в природно-социальном мире. В этом аспекте духовность является формой связи индивида с другими людьми и их опытом, средством преодоления своего несовершенства и ограниченности.

Таким образом, представления о духовности в онтологии трансцендентного космизма раздвигают индивидуальные рамки мышления и жизни человека до пределов всего человечества и даже до космических пределов, т.е. до понимания духовности как онтологического фактора универсальной эволюции. Для духовно-развитого человека существование только ради личной выгоды, личного обогащения, личной карьеры и т.п. становится бессмысленным, не приносит радости и удовлетворения жизнью.

Можно выделить следующие признаки, характеризующие духовно-неразвитого человека:

Безнравственность – выраженная в анти-социальных поступках (воровство, хулиганство, разбой, грабеж, убийство и т.п.), в погоне за прибылью «любой ценой», т.е. с помощью обмана, хитрости, нечестности, зломыслия и т.п.

Себялюбие – выраженное в чрезмерном эгоизме, бессердечии, равнодушии к другим людям, их проблемам и бедам и т.п.

Отсутствие эмпатии – осознанного сопереживания текущему эмоциональному состоянию другого человека без потери ощущения внешнего происхождения этого переживания.

Бесчестность – выраженная в приемах обмана, коррумпированности, взяточничестве и т.п.

Трусость и малодушие – проявляющиеся в предательстве, половинчатом служении, двоемыслии, двурушничестве, приспособленчестве и т.п.

Гипертрофированное чувство собственности – выраженное в стремлении к чрезмерному приобретению частной собственности, жажде наживы, обогащению за счет других, эксплуатации других людей и пр.

Крайний индивидуализм – как проявление крайнего эгоизма, стремление только к личной выгоде, личному обогащению, не умение и не желание работать в коллективе, противопоставление себя другим людям, обществу, выражение своего превосходства над другими и т.п.

Пассивная жизненная позиция – проявляемая в малодушии, социальной пассивности, стремлении только к личному благу и т.п.

Ханжество – как проявление нетерпимости, осуждения, злобности, зависти к чужим успехам, ненависти и т.д.

Агрессивность – выраженная в неразвитой толерантности, отсутствии демократичности, в стремлении силового решения всех проблем и др.

Приверженность к неофашизму – выраженная в шовинизме, национализме, утверждении расового, национального и религиозного превосходства, воинственном милитаризме, терроризме и др.

Сексуальная распущенность (как проявление аморальности в отношениях и поведении, сексуальное насилие и т.п.) и др.

Конечно, определения «духовно-развитого» и «духовно-неразвитого» человека носят относительный характер. Речь не идет о признании тупика «стандартизации норм» и отказе признания объективности нравственных норм. Речь идет об истолковании нравственных норм, как «оптимума» духовного развития человека. Говоря о признаках проявления духовности, имелось в виду проектирование идеального образа отдельного человека и общественной системы в целом. А идеал – это норма в перспективе, связанная с наилучшими состояниями, процессами и явлениями. Когда осуществленный духовно-социальный идеал становится нормой жизни общества, нормой культурного идеала, то это неизбежно ведет за собой переустройство общества.

Может ли духовно-развитая и самодостаточная личность быть источником нетерпимости? Думаю, что да. Предметом нетерпимости духовно-развитого человека могут выступать не только проявления личного несовершенства (требовательность к самому себе), но и «сознательное зло», потому что, с нашей точки зрения, социальное равнодушие, непротивление «сознательному злу» – есть величайшее зло. Иными словами, духовно-развитая личность стремится жить по принципу не причинения сознательного вреда другим людям, живым существам и природе-космосу; всегда стремиться с позиций целесообразности утверждать добро, справедливость и т.д., тем самым она борется с «сознательным злом», несправедливостью и т.д. Если говорить о не реализовавшей себя, не состоявшейся, духовно-неразвитой личности, то можно заметить, что ею легко манипулировать, подчинить, увлечь любой волюнтаристской идеей и т.д. К сожалению современное информационное общество владеет технологиями массового воздействия и манипуляции сознанием через проявления массовой культуры, интернет, СМИ, политтехнологии и др. Оно стимулирует стремление человека к новшествам, социальному благополучию, социальной инфальтильности, иждивенчеству и т.д., разрушающим духовное начало в

человеке, обществе и культуре. Средством манипуляции нередко становится разного рода фанатизм. Но нужно понимать, что корнем фанатизма, является не религия или идеология, а «гипертрофированный разум, не соответствующий экзистенциальным ценностям личности» (Р.К. Омельчук)⁴³².

Неоднократно подчеркивалось, что концепт духовность в онтологии трансцендентного космизма связано с категорией «жизнь». «Жизнь» понимается как объективное свойство природы-космоса (трансцендентная энергия жизни). Поэтому можно сказать, что жизненная энергия есть духовная энергия, а духовность – это проявление жизни в мироздании. Поскольку «жизнь – явление космическое» (В.И. Вернадский), то и духовность тоже явление космическое (трансцендентные космисты). Такая мировоззренческая установка об энергийном характере взаимосвязи жизни и духовности нашла дальнейшее развитие. Например, А.Л. Чижевский рассматривал эволюцию мироздания как процесс творческой деятельности космической и солнечной энергии. Изучая влияние солнцедятельности на биосферу Земли и человека, он употребил понятие «нервной энергии» или «энергии нервно-психического накопления»⁴³³. Утверждая энергетический характер массовых и общественных движений, философ обосновал закон сохранения солнечной энергии и преобразования ее в нервно-психическую энергию человека⁴³⁴. С точки зрения А.Л. Чижевского, «резкие подъемы солнцедятельности превращают потенциальную энергию (энергию нервно-психического накопления масс) в энергию кинетическую (энергию нервно-психического разряда и движения)»⁴³⁵.

Эмпирические идеи А.Л. Чижевского, считающего, что «лучистая энергия Солнца» является одним из основных факторов, вызвавших развитие

⁴³² Омельчук Р.К. Онтология веры: монография. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 236.

⁴³³ Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1995. – С. 701.

⁴³⁴ Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1993. – С. 649- 653.

⁴³⁵ Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1993. – С. 659.

органической жизни на Земле и давших направление эволюции органического мира, находятся в созвучии с идеями трансцендентных космистов, утверждавших онтологический статус «жизни». Из этих эмпирических идей следует важный вывод: «Живая Вселенная» наполнена «живой энергией» («энергией жизни»), которая пронизывает все мироздание и преобразуется в человеческом организме в нервно-психическую энергию.

Но «энергия жизни» – это «духовная энергия» космической природы, а нервно-психическая энергия человека – это, по-видимому, трансформированная в психическом аппарате человека духовная энергия космоса. Поэтому можно сформулировать следующий вывод: нервно-психическая энергия человека есть переработанная (преобразованная) космическая духовная энергия (энергия жизни), следовательно, духовность человека – это проявления его нервно-психической энергии космического порядка.

Таким образом, с точки зрения онтологии космизма: духовность человека – это присутствие в нем высшей, космической энергии (энергии жизни), которая преобразуется в нервно-психическую (или просто психическую) энергию, накапливается в процессе познания и созидательного труда на общее благо. Проявляется духовность в виде нравственно-добродетельных качеств, активной жизненной позиции, направленной на безграничное познание и совершенствование (человека, социума, природы-космоса), выражается в чувстве ответственности за соучастие в универсальной эволюции. (Под общим благом понимается общественно-полезное сотрудничество, общественно-полезный труд индивидуального человека и всего человечества, направленные на гармонизацию отношений между человеком и обществом, человеком и природой-космосом.

Подводя итог анализу концепта «духовность» на основе реконструкции онтологии трансцендентного космизма, сделаем обобщающие выводы. В процессе диссертационного исследования выявлено, что философия трансцендентного космизма с онтологической точки зрения является своеобразным типом логики. Космос-система представляет собой идеально-

материальное образование, в котором духовность, понимаемая как трансцендентная энергия, выполняет синергичную функцию жизнеобеспечения. В таком ракурсе духовность в космосе-системе является онтологической составляющей, определяющей качественные особенности всех трансцендентальных и материальных субъектов. Человек, рассматриваемый в качестве микрокосма – одухотворенной модели макрокосма, отражает в себе устройство мироздания, его структуру, принципы, свойства. С этих позиций духовность является неотъемлемым свойством человека, задающим цель и направление его космо-антропо-эволюции. Более того, духовность можно рассматривать в качестве составляющей антропного космологического принципа, объясняющего закономерность возникновения социальной ступени в эволюции космоса-системы. В этом аспекте духовность можно рассматривать в качестве онтологического фактора универсальной эволюции.

Таким образом, представления о духовности в онтологии трансцендентного космизма отражают процесс коэволюции природы-космоса, общества и человека, в ходе которого образуются устойчивые связи между идеально-материальными проявлениями космоса-системы и человеком. Человеческая деятельность (материальные и духовные преобразования) рассматривается в качестве центрального элемента космо-антропо-эволюции. Тем самым онтологические картины, раскрывающие функционирование системы «природа-космос – духовность – человек» иллюстрируют особенности функционирования социальной ступени в универсальной эволюции.

Выявив креативность и универсализм концепта духовность в понимании взаимосвязи онтологии трансцендентного космизма с современными теориями постиндустриализма, ее онтологическую значимость для концепции «универсальной эволюции», перейдем к рассмотрению духовности как онтологического фактора в глобальной эволюции, определяющего характер взаимосвязи природной и социо-культурной эволюции.

Мир, человек и духовность в глобальном эволюционизме

Антропо-эволюционные контексты, обнажающие процессы, протекающие в современной науке, философии и культуре, приводят к изменению характера их взаимодействия в плане понимания значимости феномена духовности для выработки стратегии сохранения социальной ступени в универсальной эволюции. В рамках осмысления этих контекстов, многие исследователи заговорили об «антропогенном факторе» универсальной эволюции, «синергичной антропологии», проблемах «Постчеловека» (С.С. Аванесов, С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, В.В. Биbihин, А.В. Ахутин, В.Н. Дробышева, П. Б. Сержантов, К. Штёкль и др.)⁴³⁶, а также о «дефиците духовных скреп» и о системном духовно-нравственном кризисе в социо-культурной эволюции (О.Н. Смолин)⁴³⁷, др.

Пути социо-природного прогресса предлагаются в концепциях «ноосферы» и «устойчивого развития» (Ф.Я. Айзатов, Б.Е. Большаков, Р.Л. Браун, В.И. Данилов-Данильян, К.Х. Делокаров, Ф.Д. Демидов, М.Ч. Залиханов, Н.С. Касимов, Б.И. Козлов, О.Л. Кузнецов, В.А. Коптюг, А.Д. Урсул и др.), «ноосферизма» (А.К. Адамов, Н.П. Антонов, В.Н. Василенко, С.И. Григорьев, М.В. Жульков, К.К. Колин, Н.Н. Моисеев, П.Н. Пестеров, В.Т. Пуляев, Г.С. Смирнов, А.И. Субетто и др.), «универсальной эволюции» (Б.А. Грушин, В.В. Крушанов, А.П. Назаретян, А.Д. Урсул, Т.А. Урсул и др.). Обнаруживается тесная онтологическая взаимосвязь этих концепций, так как представление об устойчивом развитии является основой как ноосферного мировоззрения, так и универсального эволюционизма. Из этих концепций следует, что главным условием и определяющим онтологическим фактором социо-природной коэволюции является человек, ставший духовно-интеллектуально-развитой личностью.

⁴³⁶ Синергичная антропология – новая концепция человека. Вступительная статья // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 5-10.

⁴³⁷ Смолин О.Н. Русь, куда же несешься ты? // Философские науки: 2013. – № 11,12; 2014. – № 1, 2.

С сожалением можно констатировать, что в пост-перестроичный период влияние «евро-американского мировоззрения» (Н.Н. Моисеев) и постмодернизма негативно отразилось на российском общественно-политическом и культурном развитии. Состояние современного российского общества определяется термином «духовная катастрофа» (О.Н. Смолин). В частности, авторы «Концепции государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности»⁴³⁸, констатируют, что «Российское общество, включая несовершеннолетних граждан, продолжает находиться в состоянии системного духовно-нравственного кризиса»⁴³⁹. По мнению авторов документа, «общество вплотную приблизилось к грани, за которой могут начаться необратимые процессы духовно-нравственной и физической деградации, фактического вырождения российского народа»⁴⁴⁰.

«Увидеть ситуацию – означает начать господствовать над ней, а обратить на нее пристальный взор – уже борьбу воли за бытие» (К. Ясперс)⁴⁴¹. Анализируя с философских позиций проявления системного духовно-нравственного кризиса, следует подчеркнуть взаимосвязь его онтологических, антропологических и аксиологических характеристик. Дело в том, что постмодернистская культура, сформировавшаяся в рамках постиндустриальной цивилизации на основе гегемонии евро-американского утилитарного мировоззрения, привела к появлению феномена «Постчеловека».

⁴³⁸ Эта концепция обсуждалась на парламентских слушаниях в Госдуме РФ 2 июня 2008 года.

⁴³⁹ Смолин О.Н. Русь, куда же несешься ты? // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 13.

⁴⁴⁰ Иллюстрируя такое положение дел в российском обществе, О.Н. Смолин приводит ужасающие статистические аргументы: о катастрофическом снижении рождаемости (1,6 ребенка на 1 женщину); возросшем уровне невротизации детей (48,2% которых уже в дошкольном возрасте имеют пограничные проявления клинических форм психических нарушений); деградации человеколюбия (только 16% подростков отличаются альтруистическим настроением); снижении чувства патриотизма (31% детей не хотели бы жить и родиться в России), увеличении алкогольной и наркозависимости среди подростков и молодежи; разрушении морали и нравственности (в 2013 г. в России насчитывалось от 150 до 450 тыс. несовершеннолетних проституток), и др. – Смолин О.Н. Русь, куда же несешься ты? // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 13-17.

⁴⁴¹ Ясперс К. Духовная ситуация времени, 1932 // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. – С. 288-418.

Тема «Постчеловека» (постмодернистского, постиндустриального) активно обсуждается в философском сообществе. В частности, С.С. Хоружий, размышляя о факторах, влияющих на природу «Постчеловека», формулирует в ракурсе «синергийной антропологии» направление «трансформативной антропологии»⁴⁴², в рамках которой выделяет следующие возможные типы «Постчеловека»: «Мутант», «Киборг», «Клон». Давая описательные характеристики этим порождениям «техногенной цивилизации», С.С. Хоружий отмечает, что произошедшая в постиндустриальной культуре замена традиционных духовных практик и живого общения практиками виртуальными (интернет, мобильная связь и др.), привела не только к отчуждению человека, но и потере его «антропологического Лица». Подчеркивая, что «Феномен Человеческого Лица» (уникальный и важнейший среди всех психосоматических феноменов) должен учитываться при оценке «трансгуманистических трендов», С.С. Хоружий акцентирует внимание на его онтологических составляющих. С его точки зрения, для феномена «Лица» первостепенную роль должны играть духовные практики, т.е. «практики холистические и максималистские, стремящиеся к онтологическому трансцензусу», а сфера технологий должна сохранять служебную роль (роль средств)⁴⁴³. С позиций «синергийной антропологии» онтологические, аксиологические и социальные характеристики «Постчеловека» определяют многие аспекты универсальной эволюции».

Значит, человеческому сообществу необходимо формировать (научно-философски, социально-педагогически, культурологически и т.д.) такую онтологическую модель человека, которая способствовала бы сохранению социокультурной ступени в универсальной эволюции.

Поскольку органически совместимой с идеей сохранения культурно-социальной ступени в универсальной эволюции на основе коэволюции человека,

⁴⁴² Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10-31.

⁴⁴³ Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 30-31.

общества и природы-космоса является концепция «ноосферы», остановимся подробнее на основных онто-гносеологических и социально-культурных стратегиях, связанных с ней⁴⁴⁴.

Особого внимания заслуживает позиция Тейяра де Шардена, который ввел термин «ноосфера» (в работе «Феномен человека») и выделил в истории эволюции Земли несколько этапов: геогенез, биогенез («психогенез»), ноогенез («эра развития духа»)⁴⁴⁵. В процессе ноогенеза создается новая оболочка Земли («пленка») – «ноосфера» – «мыслящий пласт», который зародившись в конце третичного периода, «разворачивается с тех пор над миром растений и животных – вне биосферы и над ней»⁴⁴⁶. По мнению Т. де Шардена, «ноосфера» как корона, образованная «фосфорисценцией мысли», окутывает Землю. С этой точки зрения «ноосферу» можно рассматривать как оболочку Земли, созданную энергией человеческой мысли. Тем самым Т. де Шарден связывал «переход в ноосферу» не только с развитием науки, техники и культуры, но и с развитием мышления, его качественными характеристиками, а также с сознательным, целенаправленным процессом мыслетворчества, определяющим духовное развитие человека.

С нашей точки зрения, важной онтологической стороной идеи «ноосферы» у Т. де Шардена являются представления об энергетической составляющей мысли, а, следовательно, и об энергийной стороне человеческого мышления. Эта точка зрения Т. Де Шардена созвучна с онто-гносеологическими, антропологическими и аксиологическими установками в трансцендентном космизме.

Идея о том, что мысль – есть энергия, а процесс мышления – энергетический процесс, расширяет представление о «ноосфере», выводит его за пределы чисто физического опыта в область трансцендентного. С этих позиций в

⁴⁴⁴ Эта концепция развивалась с различных философско-мировоззренческих позиций Э. Леруа, Т. де Шарденом, В.И. Вернадским, С.Ф. Денисовым, Н.Н. Моисеевым, А.Д. Урсулом, А.И. Субетто и др.

⁴⁴⁵ Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987. – С. 148.

⁴⁴⁶ Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987. – С. 148-149.

осмыслении «ноосферного» процесса происходит смещение акцента с технологической составляющей на онтолого-антропологическую. С нашей точки зрения, представление об энергийном характере мыслительного процесса обогащает «синергийную антропологию», дает новый вектор развития в рамках ноосферной теории («ноосферологии») и универсального эволюционизма. Постановка вопроса об энергетическом характере мыслительного процесса; о мысли, как особой духовной форме энергии (возможно своеобразном духовном виде материи) вводит новый концепт в представления о человеке, акцентирует внимание на значимости формирования интеллектуально-духовно-нравственной личности для культурно-социальной ступени развития в универсальном эволюционизме. Тем самым «синергийная антропология» наполняется онтологическим содержанием. Она становится ключевым мировоззренческим аспектом в «ноосферологии», так как от личностных качеств человека, умения мыслить, гуманистически-позитивной устремленности мышления, его духовно-этической направленности зависит формирование «ноосферного общества», переход от постмодернистской «потребительской цивилизации» в «духовно-ноосферную» цивилизацию.

Правда представители Российского философского сообщества чаще всего ориентировались на мировоззренческие установки В.И. Вернадского, объясняющего «ноосферу» как «царство разума», в котором на демократических принципах организуется развитие науки, техники, природопользования, экономики, общественного устройства. Но формирование «царства разума» предполагает в первую очередь развитие личности человека: во взаимосвязи интеллекта и духовно-нравственных качеств. И в этом ракурсе представление об энергийной стороне процесса мышления становится особенно актуальным. Но если В.И. Вернадский считал, что «ноосфера» – это переработанная культурной энергией человечества биосфера Земли, а процесс перехода биосферы в «ноосферу» начался с появлением человека вида *homo sapiens* и носит

необратимый характер, то современные исследователи, переосмысливая и развивая идею «ноосферы» вносят в нее определенные коррективы.

В частности с точки зрения А.Д. Урсула, «ноосфера» – как оболочка планеты (сфера разума) – это пока еще не существующее, а гипотетическое будущее состояние общества и его взаимодействия с природой, в котором приоритетное место будет занимать коллективный общечеловеческий разум, направляющий социо-природную эволюцию⁴⁴⁷. А.Д. Урсул считает, что особенностью учения В.И. Вернадского является то, что оно изначально затрагивало общепланетарный ракурс в форме «мировоззрения ноосферного глобализма». В современном научном мировоззрении объединение в единую систему идеи «ноосферы» и глобализма получило название «нооглобализма».

С.Ф. Денисов, отмечая, что В.И. Вернадский рассматривает эволюцию живого вещества в контексте всего космоса, подчеркивает значимость идеи интеллектуально-производственной активности человечества в изменении облика Земли и преобразовании космических сил. С точки зрения В.И. Вернадского, становление и развитие разума и деятельности непосредственно связано с эволюцией космоса. Развивая эту мысль, С.Ф. Денисов подчеркивает необходимость осознания объективного характера разумной деятельности человека. «Несмотря на то, что человек может и не осознавать своей ответственности за судьбу космоса, тем не менее, эта высшая цель человеческой активности пробивает себе дорогу и закрепляется в такой гносеологической характеристике разума и его продуктов, как объективность». Из этого следует, что высшая цель человеческой активности заключается в спасении космоса. Через реализацию этой высшей цели достигаются и ближайшие цели – выживание отдельных людей. Поэтому только при ориентации человека на разум

⁴⁴⁷ Урсул А.Д. К ноосферной цивилизации через устойчивое развитие // Материалы 1V Всемирного конгресса глобальной цивилизации. – С. 122.

обеспечивается объединение людей в единое целое, – подчеркивает С.Ф. Денисов.⁴⁴⁸

Возросший на рубеже XX и XXI веков интерес к идее «ноосферы» привел к тому, что в Российском сообществе наблюдается возникновение целого «ноосферного движения», в интеллектуальном осмыслении которого большую роль играют многие Российские регионы. В них работают группы, ставящие задачу разработки «ноосферного видения мира», преобразования его на началах разумности и реализации общечеловеческих ценностей, совершенствование процессов региональных систем образования в контексте их экологической, информационной и ноосферной ориентации. «Ноосферные» исследования постепенно превращаются из фрагментарных в планомерные, обретают не только философское, но и «общенаучное лицо»⁴⁴⁹. В частности, Н. П. Антоновым⁴⁵⁰ открыто направление – «ноосферология», задачу которого ученый видел в изучении роли сознания в процессе становления «ноосферы». В рамках «ноосферологии» И.В. Дмитриевская, А.Н. Портнов, Г.С. Смирнов рассматривают «становление ноосферного сознания и мировоззрения в процессе реформирования российского общества» как «одно из проявлений ноосферной динамики России»⁴⁵¹.

Можно отметить, что основные идеи применения системного подхода в «ноосферных исследованиях» были сформулированы в работах Э. В. Гирусова, И. В. Дмитриевской, И. Б. Новика, А. И. Уемова, А. Д. Урсула, Ф. Я. Шипунова и др. В частности, И. В. Дмитриевская, изучая «ноосферную динамику»,

⁴⁴⁸ Денисов С.Ф. Разум и рассудок в человеческой активности (философско-антропологическое и гносеологическое осмысление современной духовной ситуации)// Автореф. дисс. докт. филос. н. по спец. 09.00.01. – Томск, 1995. – С. 25-26.

⁴⁴⁹ Дмитриевская И.В., Портнов А.Н., Смирнов Г.С. Ноосферные исследования. – Иванов: изд-во Ивановский гос. ун-т, 2002. Вып. 1.

⁴⁵⁰ Антонов Н.П. Философия сознания и ноосферы. – Иваново: ИвГУ, 2003.

⁴⁵¹ Дмитриевская И.В., Портнов А.Н., Смирнов Г.С. Ноосферные исследования. – Иванов: изд-во Ивановский гос. ун-т, 2002. Вып. 1. – С. 9.

опирается на использование «ноосферного закона» и рассматривает «ноосферу» как «системно-организованное всеобщее»⁴⁵².

Понимая «ноосферную идею» как концепт духовной жизни человечества, И.В. Дмитриевская, А.Н. Портнов, Г.С. Смирнов отмечают, что она возникла, как попытка совместить разнотелности «небесно-Божественной», «земно-бытийной» и «идея-идеальной» (духовной) субстанций. С их точки зрения, координаты «ноосферной идеи» задает полифония синкретического духовного континуума: единство религиозного, художественного, философского и научного, как форм человеческого бытия. Поэтому «ноосферная идея», как выражение внутреннего и внешнего миропостроения по законам истины, добра и красоты имеет место в фундаментальных феноменах культуры, которые несут наибольший глобально-общечеловеческий потенциал⁴⁵³.

Сторонники «ноосферизма» («теории ноосферы») рассматривают процесс глобального ноосферно-социального развития как историческую закономерность, учитывая его многогранность и многоступенчатость. С их точки зрения, человеческая история, продвигающаяся методом проб и ошибок, постепенно создает «ноосферный фундамент культуры».

А.К. Адамов в рамках «ноосферизма» считает, что надо различать понятия: «ноосфера» и «эпоха ноосферы». С точки зрения А.К. Адамова, «ноосфера» – это «пятая оболочка», включающая человечество и вторую природу, строительство которой на планете Земля по идеям разума захватывает временные рамки XX – XXI вв. А «эпоха ноосферы» – это система человеческих сообществ в форме «ноосферных республик», организующих разумную духовную жизнь,

⁴⁵² Дмитриевская И.В. Ноосфера как системно-организованное всеобщее // Ноосферная парадигма образования: от лицея к университету: Материалы лицейско-университетской научно-методической конференции. – Иваново, 1997; она же: Системные модели идеального // Актуальные проблемы исследования сознания: онтология и гносеология. – Иваново, 1997.

⁴⁵³ Дмитриевская И.В., Портнов А.Н., Смирнов Г.С. Ноосферные исследования. – Иваново: изд-во Ивановский гос. ун-т, 2002. Вып. 1. – С. 50-51.

гуманистическую культуру и экономическую деятельность, которая приведет к образованию «глобальной ноосферной республики»⁴⁵⁴.

А.И. Субетто «ноосферизмом» называет «основание и программу ноосферно-ориентированного синтеза наук в XXI веке», который является важнейшим императивом для выживания человечества⁴⁵⁵. А.И. Субетто, С.И. Григорьев, В.Н. Василенко и др. в социальном аспекте рассматривают «ноосферизм» как «ноосферный социализм»⁴⁵⁶. В этой связи уместно будет привести современные трактовки социализма. С точки зрения сторонников идеи обновленного социализма, «социализм повышает субъективность общества и экономики» (А.И. Субетто). Это означает, что успех социалистических преобразований возможен только при условии возвышения качеств человека, его общественного сознания, интеллекта, нравственности и духовности. «Ноосферный социализм» многократно усиливает эти качества человека, так как является обществом, в котором реализуется управляемая социоприродная эволюция. В этом ракурсе «ноосферное социалистическое общество» – это «образовательное общество, обеспечивающее действие механизмов закона опережающего развития качества человека, качества образовательных систем в обществе и качества общественного интеллекта»⁴⁵⁷.

Н.Н. Моисеев видел в социализме своеобразный общественный договор, существующий как компромисс между равенством и осознанной (необходимой для выживания общества) мерой несвободы, который должен быть зафиксирован в системе нравственных идеалов и законов развития общества. При этом Н.Н.

⁴⁵⁴ Адамов А.К. Философские проблемы ноосферы. – Саратов, 1995; он же: Ноосферология. – Саратов, 1995; он же: Ноосферная философия. – Саратов, 2000; он же: Ноосферная республика Россия. – Саратов, 2001.

⁴⁵⁵ Субетто А.И. Ноосферизм. Т.1. – СПб.: КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия. – 2006. – С. 8, 15.

⁴⁵⁶ Адамов А.К. Ноосферный социализм // Уровень жизни населения регионов, 2013, № 8; Субетто А.И. Ноосферизм. Т.1. – СПб.: КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия. – 2006.

⁴⁵⁷ Субетто А.И. Ноосферизм. Т.1. – СПб.: КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия, 2006.

Моисеев считал, что такой компромисс не может быть раз и навсегда заданным, а будет меняться по мере изменений в социо-природном развитии. С точки зрения Н.Н. Моисеева, идея социализма неотделима от идеи демократии, потому что социализм органически входит в сознание многих людей, хотя порой и неосознанно. В такой интерпретации идеи социализма приобретают все большую значимость, становясь «экологическим социализмом», так как «играют особую роль в понимании собственной несвободы во взаимоотношениях с Природой, в необходимости жесткого соблюдения условий этой несвободы»⁴⁵⁸.

Конечно концепции построения «ноосферного общества», «ноосферного социализма» и перехода человечества в глобальную «ноосферную цивилизацию» на основе устойчивого, безопасного развития, с точки зрения современных экономических и общественно-политических реалий, обусловленных глобализмом и капитализмом, носят метафизический характер, относятся к научно-футурологическим проектам. Но, как подчеркивал в свое время Н.А. Бердяев, любая теория, обладая утопическими чертами, имеет свойство хотя бы частично реализовываться в практической жизни, тем самым способствует общественному прогрессу. Даже критически оценивающий теорию социализма («марксистскую теорию») немецкий мыслитель Г. Йонас, отмечал ее положительную содержательную суть: открытый морализм, который пронизывает все общество, когда представления нравственности провозглашают в качестве этической нормы жизнь для целого (и даже лишения ради целого); чуждый капиталистическому обществу «дух умеренности»; подлинное равенство, которое «сохраняет неоспоримое психологическое облегчение в смысле принятия народом предписываемого режима самоограничения». С точки зрения Г. Йонаса, в этом социализм «обладает превосходством, которым еще должна воспользоваться нелюбимая в прочих отношениях марксистская система»⁴⁵⁹. Г. Йонас считает, что

⁴⁵⁸ Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 163.

⁴⁵⁹ Йонас Г. Принцип ответственности: URL: <http://www.dissercat.com>...otvetstvennosti...tekhnojennoi...gansa.... – С. 200-205.

социалистическое бесклассовое общество может быть реализатором сохранения человечества в кризисных ситуациях.

Проекты перестройки общества на основе «ноосферы» позитивно воспринимаются мировым сообществом. Предпринимаются попытки для их реализации. Например, с точки зрения Л.С. Гординой, «в настоящее время возникла необходимость создания органа Планетарной Координации в виде Ноосферной Духовно-Экологической Ассамблеи Мира и введения во всех странах ветви светской духовной власти»⁴⁶⁰. При этом Л.С. Гордина подчеркивает, что претензии основных религиозных конфессий на лидерство при организации такой ветви власти слабо обоснованы, так как история показывает, что религиозные лидеры часто способствовали дестабилизации обстановки в мире.

По мнению ряда исследователей, в рамках концепции «устойчивого развития» и перехода к «ноосферной цивилизации» краеугольным камнем миропонимания становится необходимость формирования «Коллективного Интеллекта» (Н.Н. Моисеев), с помощью которого можно будет контролировать происходящие в глобализирующемся мире процессы⁴⁶¹. Важно сформировать качественно более высокий как индивидуальный, так и общечеловеческий «глобально-ноосферный» интеллект («Коллективный Интеллект»), способный предотвратить грозящую планетарную катастрофу (прежде всего экологическую) и вывести цивилизацию из кризиса. С нашей точки зрения, основой общечеловеческого «глобально-ноосферного» интеллекта должна быть духовность, понимаемая как онтологическая составляющая глобально-социокультурной эволюции в рамках универсальной эволюции.

В связи с постановкой вопроса о «Коллективном Интеллекте» необходимо разобраться: 1) что понимается под «Коллективным Интеллектом»; 2) какие факторы могут способствовать образованию «Коллективного Интеллекта»; 3) возможно ли в рамках постиндустриальной цивилизации его формирование.

⁴⁶⁰ Гордина Л.С. От биосферы к ноосфере. – Москва-Торолец, 2005. – С. 47.

⁴⁶¹ Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 18.

Термин «Коллективный Интеллект» появился в середине 80-х годов XX века в социологии при изучении процесса коллективного принятия решений. Сегодня этот термин используется в политологии, социо-биологии, философии. Исследователи из НИТ определили «коллективный интеллект» как способность группы находить решение задач более эффективно, чем лучшее индивидуальное решение в этой группе. Еще Э. Дюркгейм (1858-1917) установил, что общество является единственным источником логического мышления. В своей книге «Элементарные формы религиозной жизни» он утверждал, что общество представляет собой более высокоинтеллектуальную форму, так как оно превосходит индивидуума, как в пространственной, так и временной протяженности. Другие представления о «Коллективном Интеллекте» строятся на основе концепции В.И. Вернадского о «ноосфере» и концепции «мирового мозга» Г. Уэлса. Например, П. Рассел, Э. Сантурис, Б.М. Хаббард, П. Леви понимают «ноосферу» как трансцендентный, быстро эволюционирующий «коллективный интеллект» информационной коры планеты.

Н.Н. Моисеев, исследуя глобальные социо-природные процессы, утверждал, что планетарное сообщество в условиях постиндустриальной (информационной) цивилизации превращается в некий единый организм, взаимодействующий с биосферой как единое целое. Для своего стабильного будущего планетарное сообщество нуждается в некоей единой стратегии во взаимоотношениях с Природой, т.е. в некоем едином «Коллективном Разуме» планетарного масштаба. С точки зрения Н.Н. Моисеева, феномен «Коллективного Разума» рождается и развивается в процессе антропогенеза как результат действия механизмов самоорганизации. Он возникает сам собой вследствие необходимости обмена, накопления, отбора и хранения информации, производимой людьми в процессе их жизнедеятельности. Взаимодействуя с природой как одно целое, человечество вырабатывает «Коллективный Разум» («Коллективный Интеллект») в планетарном

масштабе⁴⁶². Поэтому «Коллективный Интеллект» – это системное свойство совокупности индивидуальных разумов людей, способных обмениваться информацией, формировать общее миропонимание, совершенствовать коллективную память и, может быть, в будущем вырабатывать и принимать коллективные решения (Н.Н. Моисеев)⁴⁶³.

Далее рассмотрим факторы, благодаря которым станет возможным формирование «Коллективного Интеллекта».

1) Фактор духовно-нравственной стороны личности человека. По нашему убеждению, главной причиной и одновременно следствием глобальных проблем является духовная деградация человечества. Следовательно, главным условием выхода из глобальных проблем является изменение самого человека, причем не только развитие интеллекта на основе ноосферно-ориентированного познания и новых технологий, но и воспитание человека как духовно-нравственной, культурной личности. Говоря о личности, необходимо помнить, что речь идет о «человеке как личности», а не о «способе человеческого бытия», рассматриваемом в отрыве от личности. Как подчеркивает С.С. Аванесов, «личность – это не то, что существует в качестве существа, отличного от индивида или индивидуальности, существующих в свою очередь как нечто отличное от личности; и это не то, что прибавлено к человеку как некий (ранее отдельный от него) набор качеств или способностей. Личность всегда обозначает существующего, то есть человека в его существовании, в его самоорганизованном бытии (как-именно-бытии)»⁴⁶⁴. С этих позиций любой человек – личность в потенциальном смысле, а степень актуализации его способностей может различаться от нуля до бесконечности («личностной полноты»).

⁴⁶² Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 181-182.

⁴⁶³ Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 186.

⁴⁶⁴ Аванесов С.С. Личность как синергичная конституция // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 32-33.

2) Фактор духовно-ориентированных форм образовательно-воспитательного процесса. Современная общественная практика показывает, что процессу духовно-интеллектуальной деградации человека способствуют существующие формы образования, потому что они направлены на узко-предметную специализацию, а не на формирование разностороннего, глубокого «ноосферного» мировоззрения. Дело в том, что фрагментация баз знаний приводит к фрагментации видения мира, природы-космоса, самого человека и, как следствие, общества. С нашей точки зрения, поиск новых методологических ориентиров, способных направить развитие общества в русло гармоничных социо-природных отношений, обусловлен необходимостью переоценки проблем глобально-социального развития через формирование не только индивидуального, но и коллективного человеческого интеллекта, а значит необходимо пересматривать цели образовательно-воспитательного процесса, искать его новые теоретико-прикладные формы.

3) Фактор приоритета обще-мировоззренческих установок над узко-специализированными. В современном мире в процессе обретения человеческим интеллектом глобальных форм существования и функционирования обнаруживается диалектическое противоречие: с одной стороны, наблюдается противостояние между частно-специальным и обще-мировоззренческим знанием (Е.В. Балацкий), с другой стороны выявляется необходимость взаимодействия частных наук и философии (В.С. Степин и др.).

Примат частных (специальных) знаний в современном мире является результатом сугубо рационально-экономического образа мышления, сложившегося в период «техногенной цивилизации» и повлиявшего на формирование «Постчеловека» на основе постмодернистской культуры. Вследствие этого фундаментальный процесс образования и воспитания в постмодернистской культуре был превращен в сферу «образовательных услуг», а его качество заменено ценой. Дело в том, что в современном глобализирующемся мире в рамках постмодернистского «общества потребления» стремление к

гедонизму и обогащению любой ценой отодвигает на задний план общемировоззренческие знания, что ведет к антагонизму, как между отдельными индивидами, так между человеком, обществом и природой-космосом. С онтологической точки зрения этот антагонизм вызван противостоянием между узко-эгоистическим и холистическим взглядами на глобально-социо-культурную эволюцию. Поэтому можно констатировать, что приоритет частных знаний и узкой специализации приводит к главенству индивидуально-эгоистической позиции в глобальной эволюции, когда часть важнее целого. В противоположность этому приоритет общего (мировоззренческого) знания предполагает доминирование холистического взгляда на глобальное развитие, когда часть соответствует целому.

4) Фактор видения и формулирования целей и задач экономического, социально-политического и культурного развития на основе эколого-ноосферного мировоззрения. Постмодернистское «общество потребления», базирующееся на «эгоистической концепции эволюции» (Е.В. Балацкий)⁴⁶⁵, порождает искажения в рыночно-экономической, политической, социальной, культурной системах. Выход из создавшегося положения многие исследователи видят в изменении ментальности людей, замене дарвиновской доктрины эволюции, ставящей во главу угла конкуренцию и борьбу за выживание, на холистическую доктрину, делающую акцент на процессах коэволюции человека, общества и природы-космоса, развитии сотрудничества и кооперации, формировании «глобального социального интеллекта» (Е.В. Балацкий), «Коллективного Интеллекта» (Н.Н. Моисеев) на основе эколого-ноосферного мировоззрения, предполагающего безграничное познание и духовно-нравственное совершенствование.

Поскольку в процессе перехода в «духовно-ноосферную цивилизацию», перестройка должна происходить и в социально-экономической сфере, то необходимо пересмотреть понятие «экономической эффективности» с помощью

⁴⁶⁵ Балацкий Е.В. Экономическая теория эволюции личности // Человек. – 2009. – № 5.

включения параметров «разумной избыточности», выступающей в качестве «необходимой страховки» экономики и производства (Н.Н. Талеб)⁴⁶⁶; холистических показателей, оценивающих последствия экономической деятельности не только для отдельного человека, но и для всей социальной системы; измерителей социальных рисков и др. Кроме того необходимо предпринимать шаги по повышению личной ответственности каждого человека за свои действия и локализацию ошибок (Ю.И. Мухин, Е.В. Балацкий)⁴⁶⁷, а это значит, что духовно-нравственный потенциал каждого человека в сфере экономической деятельности и производстве должен играть ведущую роль.

5) Фактор историко-мировоззренческого и философско-социального опыта. Говоря о значении духовности для формирования «Коллективного Интеллекта», или «глобального социального интеллекта» (т.е. планетарно-коллективного, общечеловеческого), как фактора перехода в «ноосферную цивилизацию», следует обратить внимание на историко-мировоззренческий и философский опыт. Этот опыт показывает, что все религиозные и этические системы акцентировали внимание в первую очередь не на переустройстве общества, но на изменении самого человека, на формировании духовно-развитой личности и ее активной социальной позиции. Именно этот акцент доминирует в представлениях о духовности в онтологии трансцендентного космизма. В самом деле, нельзя дать обществу духовные ценности и нравственно-правовые нормы, если при этом большая часть общества состоит из порочных и аморальных людей, а правящая элита погрязла в роскоши, распущенности, безнравственности, преступности, коррупции и т.д.

6) Фактор ответственности людей за свои действия и поступки на основе активной жизненной позиции. Быстро нарастающая угроза глобальной

⁴⁶⁶ Талеб Н.Н. О секретах устойчивости: Эссе; Прокрустово ложе: Философские и житейские афоризмы. – М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2012. – С. 17.

⁴⁶⁷ Мухин Ю.И. Тирания глупости. – СПб.: Питер, 2011; Балацкий Е.В. Нечеткие институты, культура населения и институциональная энтропия // Общество и экономика.– 2007. – № 5-6; Балацкий Е.В. Экономическая теория эволюции личности // Человек. – 2009. – № 5.

экологической катастрофы, обострившаяся геополитическая ситуация, системный духовно-нравственный кризис, девальвация смысло-жизненных ценностей и утрата веры в будущее показывают, что единственным путем, дающим надежду на спасение, является необходимость не только радикального изменения сознания людей, формирование духовно-ноосферного мировоззрения на основе безграничного познания и этики, но и выработка чувства ответственности за свои действия и поступки на основе активной жизненной позиции в глобально-социо-культурном процессе.

7) Преодоление системного духовно-нравственного кризиса. Для создания условий формирования «Коллективного Интеллекта» необходимо в первую очередь преодолеть системный духовно-нравственный кризис. Это позволит решить глобальные проблемы, осуществить переход в «ноосферную цивилизацию»⁴⁶⁸. Под «ноосферной цивилизацией» следует понимать «ее качественно новое состояние, при котором на пути своих интенсивных трансформаций социум войдет в коэволюцию с природой, приоритетными станут гуманитарно-общечеловеческие ценности, и интегральный интеллект человечества обеспечит его переход от стихийного сползания к глобальной катастрофе, к выживанию и эффективно управляемому, устойчивому и безопасному развитию» (А.Д. Урсул)⁴⁶⁹.

Таким образом, выработка новой общепланетарной ментальности, формирование «Коллективного Интеллекта» («глобального социального интеллекта»), как социо-культурного фактора в построении «ноосферной цивилизации», становятся возможными, в первую очередь, с помощью духовно-

⁴⁶⁸ За последние годы в России в рамках осмысления глобальных проблем, поиска путей устойчивого безопасного развития были созданы научные основы *ноосферогенеза* как процесса становления «ноосферной цивилизации», выделены его основные этапы и определена их связь с процессом глобальной информатизации общества. Наука о «ноосфере» – «*ноосферология*» – стала приобретать черты самостоятельного научного направления. По инициативе А.Д. Урсула была создана «Академия ноосферы» (1991), преобразованная позже в «Международную Академию ноосферы (устойчивого развития)».

⁴⁶⁹ Урсул А.Д. Путь в ноосферу: Концепция выживания и устойчивого развития человечества. – М.: ЛУИ, 1993.

ориентированного образовательно-воспитательного процесса, направленного на приобретение обще-мировоззренческого, «ноосферного знания» и формирование духовно-развитой личности. Поэтому в качестве задач такого процесса можно предложить следующее: 1) развитие конструктивного, творческого мышления и наблюдательности; 2) разработка теоретических и прикладных аспектов «ноосферного образования» (изучение и практическое применение новых ноосферных образовательных технологий); 3) интеграция естественнонаучного и философского знания; формирование духовно-ноосферного мировоззрения; 4) усиление экологических и духовно-нравственных аспектов; 5) приоритет гуманитарно-общечеловеческих ценностей; 6) наполнение воспитательного процесса духовным содержанием (воспитание духовностью на основе бесед о духовном, о подвижничестве, подвиге, нравственности, патриотизме и т.д.); 7) формирование духовно-социального идеала; 8) изучение «духовной философии», «ноосферогенеза», «синергической антропологии», достижений культуры человечества и др.

Главным объектом и основным субъектом духовно-ноосферных преобразований должен стать сам человек, рассматриваемый в единстве трех аспектов: 1) физически-генетического здоровья, 2) интеллектуальных и духовно-нравственных характеристик личности, 3) образовательно-воспитательного процесса, сочетающего в себе духовное и физическое.

Сегодня недостаточно говорить только о глобально-информационном обществе, характерной особенностью которого является самоорганизация в его составе сетевых сообществ» в интересах решения научных проблем и обеспечения практической деятельности по формированию «ноосферной цивилизации». Сегодня надо говорить об особенностях формирования духовно-ноосферной цивилизации, характерной чертой которой является понимание духовности как онтологического фактора глобальной социо-культурной и универсальной эволюции.

С этих позиций открываются принципиально новые возможности использования «Коллективного Интеллекта», с помощью которого можно создать реальную основу для организации кооперативной деятельности ученых, педагогов, политиков, общественных деятелей, представителей культуры, бизнеса, духовенства и др. в области определения рациональных методов решения глобальных проблем.

Кроме того, понимание духовности в онтологическом ракурсе ставит перед системой образования актуальную задачу по подготовке новых поколений, способных к эффективному творческому взаимодействию в составе сетевых сообществ; интегративному сотрудничеству в различных областях науки, экономики, политики и культуры на основе овладения системным духовно-ноосферным мировоззрением, онтологическим стержнем которого является устремление к безграничному познанию, самотрансценденции, глобальной кооперации с целью построения «единого планетарного сообщества людей» (Б.А. Астафьев), «ноосферного общества» (А.И. Субетто) на основе закономерности существования системы «человек – природа – общество – космос» (Н.В. Маслова, Н.В. Антоненко, М.В. Ульянова и др.). С этих позиций глобальное духовно-ноосферное развитие человека в диалектическом сочетании индивидуального и социального, единого и разнообразного, личностного и общественного составляет путь выживания и развития человечества. Этот путь становится также основанием и программой ноосферно-ориентированного синтеза наук, который выступает важнейшим императивом в логике действия императива экологической выживаемости человечества в XXI веке (А.И. Субетто)⁴⁷⁰.

Но говоря об духовно-ориентированном планетарном развитии человеческого сообщества, создании «Коллективного Интеллекта», следует учитывать, что общество как таковое не имеет своего собственного интеллекта (сознания) и психологии. Сознание и психологию имеет конкретный индивид.

⁴⁷⁰ Субетто А.И. Ноосферизм. Т.1. – СПб.: КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия, 2006. – С. 8, 15.

Поэтому духовно-ноосферное развитие общества предполагает развитие каждого конкретного человека.

Общественная практика показывает, что одно лишь накопление частных знаний и материальных артефактов не характеризует в полной мере развитие общества. Поэтому уровень «Коллективного Интеллекта» определяется уровнем индивидуального интеллекта его членов, а уровень духовного развития общества определяется, в конечном счете, духовным развитием каждого человека. Поэтому интеллектуальная и духовная деградация каждого человека влияет на интеллектуально-духовное и социальное здоровье всего общества. Следовательно, важной образовательно-воспитательной задачей для человеческого сообщества становится перестройка индивидуальной психологии современного человека с эгоистически-потребительских и узко-специализированных ориентиров на обще-мировоззренческие и духовно-ноосферные, с целью формирования «нового уровня объединенного сознания», подразумевающего «максимальное индивидуальное самовыражение ради максимального блага всех» (Е.В. Балацкий, Б. Липтон, С. Бхаэрман)⁴⁷¹. В этой связи представления о духовности в онтологии трансцендентного космизма, передающие не частные знания, а общие мировоззренческие установки, становятся востребованными в современной глобально-социо-культурной эволюции, так как способствуют ее ориентации на построение духовно-ноосферной цивилизации. По замечанию Э. Фромма, если традиция по передаче новым поколениям духовно-нравственных качеств будет нарушена, то многотысячелетняя человеческая культура погибнет, даже если частные знания будут передаваться и обогащаться⁴⁷².

8) Фактор духовно-нравственного ведущего слоя (правлящей элиты). Конечно, нельзя духовно преобразить все человечество сразу. Поэтому не менее

⁴⁷¹ Балацкий Е.В. Неравновесные цены и гибкость экономических рынков // Проблемы прогнозирования. – 2006. – № 6; Балацкий Е.В. Экономическая теория эволюции личности // Человек. – 2009. – № 5.

⁴⁷² Фромм. Э. Искусство любить. – М.: Астрель, 2011. – С. 195.

важным является решение вопроса о «ведущем слое» (И.А. Ильин), т.е. о профессионально-компетентной, духовно-нравственной правящей элите в государственном и глобальном масштабе, а для нас – прежде всего в России. Многие исследователи отмечают наличие кадрового кризиса в России, одной из причин которого является падение образовательного уровня. В частности О.Н. Смолин констатирует, что кадровый кризис породили узко-специализированный мировоззренческий уровень, деквалификация и падение профессионализма. Эти проявления являются реальной угрозой для процессов модернизации, протекающих в России. С точки зрения О.Н. Смолина, кадровый кризис имеет три составные части: 1) кризис целей и программ; 2) кризис ценностей и идеологии управления; 3) кризис образования⁴⁷³. Общественная практика убеждает, что неквалифицированные кадры с узко-специализированным мировоззрением и слабой духовно-нравственной мотивацией не способны решать творческие задачи и делать позитивные преобразования.

История человечества доказывает, что все народы расплачиваются своими страданиями и унижениями за духовную неразвитость и иные недостатки своей правящей элиты. В качестве примера можно привести точку зрения И.А. Ильина, который считал, что судьба государств определяется «качеством ведущего слоя»⁴⁷⁴. И.А. Ильин утверждал, что «высший слой» по своему составу должен быть не только профессионально-компетентным, но и обладающим духовно-нравственными качествами, быть живым, подвижным, пополняющимся новыми способными людьми и всегда готовым освободиться от неспособных. Задача граждан – научиться узнавать людей «качественно-духовного заряда» и «всячески выделять их». Нормой должно стать понимание того, что принадлежность к «ведущему слою» не есть привилегия и источник кормления, а несение трудной и ответственной обязанности. В «ведущий слой» должны входить люди «иной

⁴⁷³ Смолин О.Н. Русь, куда ж несешься ты? // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 7.

⁴⁷⁴ Ильин И.А. Основная задача грядущей России // Русский путь в развитии экономики: сборник. /Сост. Е. Троицкий. – М. 1993. – С. 201.

душевной и нервной организации», люди «духовной сосредоточенности», иных потребностей и вкусов, иного жизненного напряжения и ритма (И.А. Ильин)⁴⁷⁵.

Отталкиваясь от рассуждений И.А. Ильина о «ведущем правящем слое», можно предложить следующее. Для того чтобы осуществился переход в «духовно-ноосферную цивилизацию», необходимо выдвижение в состав правящей, интеллектуальной, культурной и др. элиты не только профессионально-компетентных, но и духовно-нравственных людей с ноосферным мировоззрением, для которых приоритетным будет социально-природное и образовательно-культурное благополучие своего народа, своей страны в сообществе всего человечества.

История человечества дает множество примеров, когда в самые трудные времена (господства невежества, смертоубийства, тирании, инквизиции и т.д.) среди человечества рождались «духовные светочи», интеллектуальные гении, подвижники, которые несли свет знания и являли своей жизнью духовно-нравственный образец. Они служат маяками в глобальной социо-культурной эволюции. Но чтобы увеличилось количество людей, органично сочетающих профессионализм с духовно-нравственными ориентирами, необходимо создавать благоприятные мировоззренчески-культурные, общественно-политические и социально-экономические условия.

9) Фактор духовно-развитого человеческого сердца (сердечности). В размышлениях о развитии человеком духовности надо помнить, что речь идет не о нивелировании личности, а об искоренении узко-эгоистических качеств. Это наводит на мысль о том, что в процессе духовного развития ведущая роль принадлежит не только разуму, но и сердцу человека. (На этот фактор обращали внимание все трансцендентные космисты). Сердечные качества – любовь, доброжелательность, сочувствие, сострадание, стремление к оказанию

⁴⁷⁵ Ильин И.А. Основная задача грядущей России // Русский путь в развитии экономики: сборник. /Сост. Е. Троицкий. – М. 1993. – С. 205.

бескорыстной помощи, нравственность, совесть и др. – становятся доминирующими как в процессе формирования личности, так и для процесса становления «Коллективного Интеллекта» («глобального социального интеллекта»). Сердечность – основа гуманистической составляющей личности. Ярким подтверждением этому служат трудные годы Великой Отечественной войны советского народа против фашистских захватчиков, когда люди делились последним, что бы помочь армии, фронту, беженцам, детям-беспризорникам и др. Характерно высказывание людей, переживших блокаду Ленинграда: «Для нас главным было не сохранить жизнь, а не расчеловечиться». Этот факт говорит в пользу того, что человек с духовно-нравственным стержнем способен выстоять в самых трудных, порой бесчеловечных условиях, и при этом не очерстветь, сохранить гуманизм, эмпатию.

Таким образом, величайшей задачей в эпоху глобализма становится творение человека на основе духовных принципов как целостной, духовно-развитой личности. В этой связи уместно привести слова К. Ясперса, критически оценивающего духовную ситуацию первой половины XX века: «Определяю ли я целое как духовный принцип, как своеобразное ощущение жизни, как социологическую структуру, как особое хозяйственное устройство или государственность, во всех этих случаях я постигаю не глубину происхождения целого, а лишь возможную перспективу ориентации»⁴⁷⁶.

Возможно, современная природно-генетическая и интеллектуально-духовная форма людей не совсем соответствует задачам «ноосферной цивилизации». Еще В.И. Вернадский отмечал, что человек вида *homo sapiens* не является вершиной эволюции: в нем слабо развит головной мозг, и в духовном плане отдельные человеческие индивиды порой напоминают «зверочеловека» (В.С. Соловьев), «сервисно-технологического» человека (С.С. Неретина),

⁴⁷⁶ Ясперс К. Духовная ситуация времени / Перевод М. Левиной / Jaspers K. Die gestige Situation der Zeit. В.-Leipzig, 1932 // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288-418.

«Постчеловека» (С.С. Хоружий). Поэтому формирование человеческой личности с прочным духовно-нравственным стержнем, личности целеустремленной на решение глобальных проблем и сохранение социо-культурной ступени в универсальной эволюции – является перспективной задачей, залогом выживания человечества и условием дальнейшего безопасного устойчивого развития в рамках перехода в «ноосферную цивилизацию».

Можно назвать аспекты, которые, на наш взгляд, способствуют формированию условий для становления духовно-развитой личности. Они позволяют рассматривать феномен духовности в качестве онтологического фактора глобальной социально-культурной эволюции:

1) В философском аспекте: рассмотрение духовности в качестве онтологической категории, включение этой категории в «философскую картину мира». Разработка духовно-ноосферной философии,⁴⁷⁷ онтологическим стержнем которой могут стать представления о духовности в трансцендентном космизме.

2) В мировоззренческом аспекте: интеграция естествознания и философии; рассмотрение феномена духовности в качестве онтологического фактора универсальной эволюции, способствующего решению глобальных проблем, выживанию человечества в эпоху глобализации, дальнейшему устойчиво-безопасному развитию в рамках прогрессивной эволюции и переходу в «духовно-ноосферную цивилизацию».

3) В идеологическом аспекте: на основе духовно-ноосферной философии выработка общепланетарной духовно-ноосферной идеологии и стратегии, основанной на принципах нравственности, гуманизма, толерантности, коэволюции человека, общества и природы-космоса.

⁴⁷⁷ Под духовно-ноосферной философией понимается интегрированная мировоззренческая концепция (синтез естествознания, философии и культуры), рассматривающая феномен духовности в качестве онтологического фактора универсальной эволюции и условия построения «ноосферного общества», перехода человечества в «ноосферную цивилизацию».

4) В образовательном аспекте: создание духовно-ноосферной, эволюционно-синергической педагогики, направленной на развитие творческого мышления и воспитание духовно-ориентированной личности.

5) В социальном аспекте: разработка духовно-ноосферной парадигмы общественного развития, в основе которой будут положены принципы народовластия, кооперации и сотрудничества, толерантности, реальные (а не только провозглашенные) демократические тенденции в государственном и общественно-политическом развитии, – как онтологические основы перехода к «ноосферному обществу» и глобальной «ноосферной цивилизации»; создание условий для формирования «Коллективного Интеллекта» («глобального социального интеллекта»).

6) В глобально-политическом аспекте: пресечение агрессии, терроризма и прекращение военных конфликтов, осуждение любых видов геноцида, шовинизма, расизма, милитаризма и др. анти-духовных и анти-демократических тенденций и проявлений.

7) В международном аспекте: усиление роли международных общественных, политических и женских организаций в решении природно-социо-глобальных и других проблем, мирном урегулировании конфликтов. Разработка и принятие на международном и государственном уровнях «Глобальных Законов Человечества» («Глобальных Общечеловеческих Эволюционных Законов») на основе «духовно-ноосферного» мировоззрения.

8) В демографическом аспекте: укрепление полноценной (двуполой), гармоничной семьи, как первичной ячейки общества, как основы духовного воспитания ребенка; глобальная и государственная защита материнства и детства.

9) В решении глобальных вопросов первичное значение отводится духовным аспектам в процессах интеграции сфер науки, образования и культуры; усиления духовно-нравственного и гуманистического компонента во всех сферах жизнедеятельности; повышения государственного и общественного

статуса ученого, педагога и деятеля культуры; обеспечения достойного материального и морального вознаграждения за их труд и пр.

10) Глобализация, гуманизация и нравственно-духовная направленность культуры, искусства, литературы, театра и киноискусства, СМИ и др. с целью формирования духовно-социально-культурного идеала, реализации этого идеала в общественно-политической и социально-культурной жизни.

Таким образом, в процессе диссертационного исследования было получено новое знание, углубляющее представления о философии космизма в целом, обнаружены точки соприкосновения и преемственности космистской онтологии с концепцией «универсальной эволюции», выявлены новые смыслы категории «духовность».

1. В результате философской реконструкции онтологии космизма Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена, Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева сконструирована модель трансцендентного космизма, отражающая мировоззренческую спецификацию метафизики бытия каждым мыслителем на основе принципа трансцендентности. В ней обнаруживается историко-философская преемственность онтологических идей и гносеологических принципов в построении концепта «мир (космос)-человек-духовность». Инструментами моделирования выступили: методологические программы, категории и понятия трансцендентного космизма (Единое-Благо, Абсолют-Бог, Ум-Нус, Мировая Душа, Логос, природа-космос, человек, материя, духовность, любовь, добродетель, Богочеловечество и др.); конструкты (бытие и инобытие, макрокосм и микрокосм, идеальное и материальное, др.). Специфика модели трансцендентного космизма определяется ее онтологической целостностью на основе концептуально-категориальной схемы, платоновской методолого-мировоззренческой традиции и логики «метафизики всеединства». Актуальность модели трансцендентного космизма заключается в том, что она расширяет границы философии космизма, обогащает это направление новым ракурсом видения взаимосвязи космоса и человека на

основе принципа трансцендентности и понимания духовности как онтологического параметра универсальной эволюции.

2. Рассмотрение человека в качестве субъекта антропо-космологической эволюции способствует осознанию его онтолого-целевых установок, раскрытию основ самотрансценденции человека как его самоактуализации и самореализации, подводит к осознанию ответственности за антропологическую и природно-космическую эволюцию.

3. Понимание духовности как антропо-космологического принципа трансцендентного космизма способствует выявлению специфики космо-антропо-эволюции и позволяет рассматривать духовность в качестве составляющей антропного космологического принципа и параметра универсальной эволюции.

4. Антропокосмизм в трансцендентном космизме становится социально-активной и духовной онтологией, суть которой заключается в представлениях о духовно-космическом статусе человека, его позитивно-ответственной, хозяйственно-преобразующей роли в природе. Это требует от человека, как космического субъекта, ответственной познавательной деятельности, морального самосовершенствования, переустройства общественно-политической системы на основе духовно-нравственных принципов, практической готовности взять на себя роль нравственно-разумного «творца» на Земле и в мироздании.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

1. Исследование логики трансформации космической философской онтологии позволило сформировать версию историко-философского видения космизма и выделить новое направление, обозначенное как «трансцендентный космизм», с рефлексией в нем принципа трансцендентности в качестве определяющего онтологического основания. Согласно *принципу трансцендентности* развитие мироздания детерминировано наличием сверхопытного трансцендентного первоначала, задающего параметры существования космоса и условия развития материальной природы и человека.

2. Обоснование духовности как составляющей антропо-космологического принципа трансцендентного космизма позволило выявить специфику антропо-космо-эволюции и рассматривать духовность в качестве параметра универсальной эволюции. Сравнительный анализ различных трактовок духовности сделал возможным обозначить смысловые контексты духовности и дать определения духовности, основанные не только на антропологических и этических, но и на онтологических и метафизических установках. Сформулированы онтологические принципы духовности, выявлены признаки духовно-развитого и духовно-неразвитого человека.

3. Установлено, что исходной клеточкой космической реальности в онтологии трансцендентного космизма является человек, способный к духовной трансформации, т.е. стремящийся стать духовно-развитой личностью в гармонии физических и психических составляющих, способный жить и действовать в синергии с социо-природными процессами. Эвристичность понимания человека как субъекта антропо-космологической эволюции позволяет видеть в нем не только природное разумное существо, обладающее способностью к познанию и социально-трудовой деятельности, но и космическое существо, обладающее духовностью и глубокой интуицией. Духовные устремления человека к самосовершенствованию и самотрансценденции, как реализации внутренней активности во внешние действия, формируют ответственность за

антропологическую и природно-космическую эволюцию. В этом ракурсе человечество можно рассматривать как определенный род космического бытия, в котором духовность выступает онтологическим параметром универсальной эволюции.

4. Выявление форм трансцендентного космизма на различных культурно-исторических этапах позволило сформировать концептуальную модель трансцендентного космизма как направления в философии космизма. В разработанной классификации трансцендентного космизма выделены следующие направления: метафизико-спекулятивный космизм античности (Платон, Аристотель, Плотин), тео-космизм Средневековья и Нового времени (Ориген, Ф. Шеллинг), тео-антропокосмизм философско-религиозного направления в русском космизме (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев). Кроме того, дана характеристика онтологии Платона как объективно-идеалистического космизма, Аристотеля и Плотина как метафизического космизма, Оригена и Ф. Шеллинга как трансцендентного тео-космизма, В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова как трансцендентного тео-антропокосмизма, П.А. Флоренского как символического тео-антропокосмизма, Н.А. Бердяева как экзистенциального тео-антропокосмизма.

5. Историко-философские реконструкции космизма на основе выявления онтологического статуса основополагающих элементов: мир (космос) – человек – духовность, позволили раскрыть смысл трансцендентного космизма как способа мышления (философствования). Особенностью онтологии трансцендентного космизма является то, что она содержит в своем основании трансцендентизм, как метафизический метод познания, который исходит из того, что развитие действительности во многом предопределено некоторой внешней по отношению к ней целесообразностью. Характеристика трансцендентного космизма через идеи всеединства, холизма, организмизма, энергизма, трансцендентности, духовности, синергии, ноосферы, самотрансценденции позволила определить его

взаимосвязь с концепцией «универсальной эволюции», в которой эти идеи развиваются в ракурсе современной научной парадигмы.

6. Таким образом, методом философской реконструкции онтологии космизма античных (Платон, Аристотель, Плотин), средневекового (Ориген), новоевропейского (Ф. Шеллинг) мыслителей, во взаимосвязи с учениями русского философско-религиозного космизма (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев), представлена модель трансцендентного космизма как направления философии космизма, объединяющего онтологически родственные учения на основе платоновской мировоззренческой традиции и логики «метафизики всеединства». Отличительной чертой этой модели является особая онтология, в которой бытие природы-космоса и человека рассматривается как единство (гармоническое единство в многообразии) идеального (трансцендентного, т.е. выходящего за пределы опыта) и материального (природного) начал, связующим звеном между которыми является человек; но само космическое бытие мыслится на основе трансцендентного первоначала.

Проделанное исследование позволяет говорить об онтологии трансцендентного космизма как специфической версии философии природы. Диссертационное исследование показало, что данная проблематика актуальна и требует дальнейшего изучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамова, Т.В. Космизм в русской религиозной философии В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова: автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / Абрамова Татьяна Владимировна. – М., 1994. – 18 с.
2. Аванесов, С.С. Личность как синергичная конституция / С.С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – № 3. – С. 32-46.
3. Адамов, А.К. Ноосферизм необходимо развивать и защищать / А.К. Адамов: URL: [http:// www.05/adamov_noosferizm](http://www.05/adamov_noosferizm).
4. Акмеологический словарь / Под общ. ред. А.А. Деркача. – М.: РАГС, 2004: URL: <http://www.vocabulary.ru/dictionary/948/word/duhovnost>
5. Акулинин, В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому / В.Н. Акулинин. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990. – 158 с.
6. Александров, Н.Н. Ноосфера и ментосфера / Н.Н. Александров // Вестник Нижегородского университета. Сер.: Социальные науки. – 2004. – № 1. – С. 339-355.
7. Антонов, Н.П. Философия сознания и ноосферы / Н.П. Антонов. – Иваново: изд-во Иванов. гос. ун-та, 2003. – 280 с.
8. Антонов, Е.А., Харламов С.Ю. Концепция автотрофности человечества В.И. Вернадского: эволюция и перспективы развития / Е.А. Антонов, С.Ю. Харламов // Вестник Тамбовского государственного университета. Сер: Гуманитарные науки. – 2009. – № 6. – С. 310-315.
9. Антонян, Ю.М. Нравственность для XXI века: Сб. ст. под ред. Ю.М. Антонян / Ю.М. Антонян. – М.: Аспект-Пресс, 2009. С. 3-10.
10. Аристотель. Поэтика; Риторика; О душе / Аристотель. – М.: Мир книги, Литература, 2009. – 400 с.
11. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. / Аристотель. – М.: Мысль, 1984. – 830 с.

12. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
13. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – 687 с.
14. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. / Аристотель. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
15. Арсеньев, А.С. Глобализационный кризис современности и России / А.С. Арсеньев // Континент. Москва - Париж. – 1992. – № 3(73). – С. 36-71.
16. Аршинов, В.И., Буданов, В.Г. Парадигма сложности и социогуманитарные проекции конвергентных технологий / В.И. Аршинов, В.Г. Буданов. // Вопросы философии. – 2016. – № 1. – С. 59-70.
17. Аршинов, В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В.И. Аршинов. – М.: ИФРАН, 1999. – 203 с.
18. Аскольдов, С. А. Концепт и слово / С. А. Аскольдов // Гносеология: статьи / С. А. Аскольдов. – М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Православной Церкви, 2012. – С. 157–177.
19. Асмолов, А.С. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А.С. Асмолов. – М.: МПСИ, 1996. – 768 с.
20. Баксанский, О. Е. Козволюционные репрезентации познания в современном мировоззрении / О. Е. Баксанский // Идея эволюции в биологии и культуре / отв. ред. О. Е. Баксанский, И. К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2001. – С. 420–453.
21. Балабанов, П.И. Сравнительный анализ особенностей человеческого духа и проектирования / П.И. Балабанов // История духа и целостность человека. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1994. – С. 152-166.
22. Баландин, Р.К. Ноосфера или техносфера / Р.К. Баландин // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 107-130.
23. Балацкий, Е.В. Экономическая теория эволюции личности / Е.В. Балацкий // Человек. – 2009. – № 5. – С. 38-49.

24. Балацкий, Е.В. Неравновесные цены и гибкость экономических рынков / Е.В. Балацкий // Проблемы прогнозирования. – 2006. – № 6. – С. 67-82.
25. Балашов, Ю.В. «Антропные аргументы» в современной космологии / Ю.В. Балашов // Вопросы философии. – 1988. – № 7. – С. 117-127.
26. Бальбуров, Э.А. Поэтическая философия русского космизма: Учение, эстетика, поэтика / Э.А. Бальбуров. – Новосибирск: изд-во СО РАН, 2003. – 242 с.
27. Башкова, Н.В. Преображение человека в философии русского космизма // Н.В. Башкова. – М.: КомКнига, 2007. – 224 с.
28. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
29. Бердяев, Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности / Н.А. Бердяев: URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/Duh
30. Бердяев, Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 381 с.
31. Бердяев, Н.А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание / Н.А. Бердяев. – Ростов-на-Дону: изд-во Феникс, 1997. – 544 с.
32. Бердяев, Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
33. Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 43–271.
34. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – Париж, «YMCA-PRESS», 1952 / Н.А. Бердяев: URL: <http://www.agister.msk.ru> / Библиотека Олега Колесникова URL: <http://www./bergyaev/berdn005.htm>
35. Бессонов, Б.Н. Судьба России: взгляд русских мыслителей / Б.Н. Бессонов. – М.: Луч, 1993. – 252 с.

36. Беспутов, С. А. Русский космизм и современность / С.А. Беспутов //Труды XXIX Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К.Э. Циолковского /секция: "К.Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса". М.: ИИЕТ РАН, 1996. – С. 70-76.
37. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: Монография / В.С. Библер. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – 417 с.
38. Блаватская, Е.П. Теософский словарь / Е.П. Блаватская. – М.: Сфера, 1994. – 640 с.
39. Блауберг, И.В. и др. Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности / И.В. Блауберг. – М.: Знание, 1969. – 482 с.
40. Блауберг, И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдина. – М.; Наука, 1973. – 272 с.
41. Бобкова, Ю. Г. Концепт в философских исследованиях, или Штрихи к философскому «портрету» концепта / Ю. Г. Бобкова // Филолог. – 2005. – Вып. 7(6). – URL: http://philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_6_137
42. Боголюбова, Н.Г., Тюрин Е.Л. Космизм как научная концепция развития человечества / Н.Г. Боголюбова, Е.Л. Тюрин //Общее дело. Сб. докладов. М, 1990. – С. 66-72.
43. Болдырев, И.А. Диалектика бытия и ничто в «Науке логики» Гегеля: Основные черты и проблемы спекулятивного метода / И.А. Болдырев // Вестник Московского государственного университета. Серия 7. Философия. – 2006. – № 3. – С. 3-10.
44. Большаков, Б.Е. Русский космизм и научная школа устойчивого развития / Б.Е. Большаков // Устойчивое инновационное развитие: проектирование и управление. – 2012. – Т.8. – № 3. – С. 73-104.
45. Бондарева, Я.В. Генезис принципа трансцендентности как методологической основы русской религиозной философии / Я.В. Бондарева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Философские науки. – 2009. – № 2. – С. 14-24.

46. Бондарева, С.К., Колесов, Д.В. Духовность (психология, социология, семантика) / С.К. Бондарева, Д.В. Колесов. – М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: изд-во НОПО «МОДЭК», 2007. – 144 с.
47. Борисов, С.В. Человек философствующий. Исследование современных моделей философской пропедевтики / С.В. Борисов. – М.: Литагент «Когито-Центр», 2005. – 240 с.
48. Борисов, С.В. Онтология трансцендентного космизма Н.Ф. Федорова / С.В. Борисов // Общество: философия, история, культура. – 2019. – № 1.
49. Борисов, С.В. Философская практика в «платоновской пещере» / С.В. Борисов // Философия и культура. – 2017.- № 8. – С.115-127.
50. Бугай, Д.В. Определение человека в трактате Плотина 1 1 [53] («О том, что такое живое существо и что такое человек») / Д.В. Бугай // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 151–165.
51. Буева, Л.П. Духовность и проблема нравственной культуры / Л.П. Буева // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 3-9.
52. Булгаков, С. Н. Тихие думы / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1996. – 509 с.
53. Булгаков, С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов / Сергей Николаевич Булгаков / вступ. статья Ю.Н. Давыдова, сост. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2008. – 784 с.
54. Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса / С.Н. Булгаков: URL: <http://www.lib.Ru/Классика>.
55. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 400 с.
56. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. Изд. 2-е, стер. – СПб: Наука, 2008. – 447 с.
57. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 464 с.

58. Булгаков, С.Н. Невеста Агнца / С.Н. Булгаков: URL: [http://www. odinblago.ru/](http://www.odinblago.ru/) Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния:
59. Бурханов, Р.А. Допускал ли Кант в третьей «Критике» существование трансцендентных сверхчувственных объектов познания и целеполагания? / Р.А. Бурханов // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 11. – С. 25–29.
60. Бурханов, Р.А. Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии Иммануила Канта / Бурханов Рафаэль Айратович // Дисс. докт. филос. н.:09.00.03. – Нижневартовск, 1999. – 300с.
61. Бурханов, Р.А. Трансцендентальное, имманентное и трансцендентное в философии Иммануила Канта /Р.А. Бурханов // Общество: философия, история, культура. – 2016. № 6. – С.
62. Бурханов, Р.А. Классификация направлений философии культуры русского космизма / Р.А. Бурханов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 6(68). – Ч. 2. – С. 48-52.
63. Валицкая, А.П. Современные стратегии образования: варианты выбора / А.П. Валицкая //Педагогика. – 1997. – № 2. – С. 3-8.
64. Василенко, Л.И. Космизм и эволюционизм в русской религиозно-философской традиции / Л. И. Василенко // Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – С. 290–301.
65. Василенко, В.Н., Григорьев, С.И., Патрушев, В.И., Субетто, А.И. Человек и общество. Ноосферное развитие. Монография / В.Н. Василенко, В.Н. Григорьев, С.И. Патрушев, А.И. Субетто. – Москва-Белгород, 2011. – 508 с.
66. Вартофский, М. Эвристическая роль метафизики в науке / М. Вартофский // Структура и развитие науки. – М.: Прогресс, 1978. – С. 43-110.
67. Вернадский, В.И. Автотрофность человечества / В.И. Вернадский // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 288-303.

68. Вернадский, В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Рольф, 2002. – 576 с.
69. Вернадский, В.И. О науке. Т. 1. / В.И. Вернадский. – Дубна: Феникс, 1997. – 576 с.
70. Внутских, А.Ю. Глобальный антропный принцип современного естествознания и интерпретация смысла человеческого бытия / А.Ю. Внутских // Вестн. Перм. ун-та. Сер. Философия. Психология. Социология. – 2012. – № 1. – С. 4-9.
71. Гагинский, А.М. Аристотель и трансцендентальная онтология / А.М. Гагинский // Вопросы философии. – 2016. – № 12. – С. 150-160.
72. Гагинский, А.М. Предпосылки учения о трансценденталиях в Античности: доаристотелевский период / А.М. Гагинский // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2016. – № 2. – С. 3-16.
73. Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология // П.П. Гайденко. – М., 1997. – 495 с.
74. Гайденко, П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 468 с.
75. Гартман, Н. Познание в свете онтологии / Н. Гартман // Западная философия. Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, 1997: URL: <http://www.elenakosilova.narod.ru>studia/hartmann.htm>
76. Гачева, А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве / А.Г. Гачева // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. – М.: Наследие, 1996. – С. 5-63.
77. Герцен, А.И. Письма об изучении природы: письмо первое. Эмпирия и идеализм / А.И. Герцен // Фридрих Шеллинг: pro et contra. – СПб: РХГИ, 2001. – С. 132-135.
78. Гибадуллина, Е.Ш. Трансцендентное: возможности постижения / Гибадуллина Елена Шарифулловна // Дисс. канд. филос. н.: 09.00.01 – Уфа: Башкирский Государственный Университет, 2013. – 316 с.

79. Гиренок, Ф.И. Русские космисты / Ф.И. Гиренок // *Философия и жизнь*. – 1990. – № 2. – 87 с.
80. Гиренок, Ф.И. Экология, цивилизация, ноосфера / Ф.И. Гиренок. – М.: Наука, 1997. – 182 с.
81. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО: Издательство МБА, 2013. – 272 с.
82. Голубева, Л.Н. К проблеме постчеловека в русском космизме / Л.Н. Голубева // *Труды ХХІХ Чтений Циолковского*. М.: ИИЕТ РАН, 1996 – С. 77-81.
83. *Грезы и Земле и небе: Антология русского космизма* / Сост. вст. ст., коммент. О.А. Карчевцева. – СПб.: Худ. лит-ра, 1995. – 528 с.
84. Григорьева, Т.П. Синергетика и Восток / Т.П. Григорьева // *Вопросы философии*. – 1997. – № 3. – С. 90-103: URL: <http://www.spkurdyumov.ru/philosophy/sinergetika-i-vostok>
85. Гордина, Л.С. От биосферы к ноосфере / Л.С. Гордина. – Москва-Торолец, 2005.– 130 с.
86. Грушин, Б.А. Развитие / Б.А. Грушин // *Новая философская энциклопедия*. Т.3 – М.: Наука, 2001.– С. 397-398.
87. Гулыга, А.В. Философия любви. Вступительная статья / А.В. Гулыга // *Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1*. – М.: Мысль, 1990. – С. 33-46.
88. Гулыга, А. В. Космическая ответственность человека / А.В. Гулыга // *Русский космизм и современность: сборник статей* / под ред. Л. В. Фесенковой. – М.: ИФ РАН, 1990. – С. 62–70.
89. Гуревич, П.С., Фролов, И.Т. Философское постижение человека / П.С. Гуревич, И.Т. Фролов // *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения*. М.: Политиздат, 1991. – 330 с.
90. Гуревич, П.С. Этика / П.С. Гуревич. – М.: ЮРИТИ-ДАНА, 2006. – 416 с.

91. Гусейнов, А.А. Мораль и разум / А.А. Гусейнов // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 245-262.
92. Гусейнов, А.А. Философия, мораль, политика: сборник статей / А.А. Гусейнов. – М.: ИКЦ Академкнига, 2002. – 304 с.
93. Гусейнов, А.А. Философия – мысль и поступок: Статьи, доклады, лекции, интервью / А.А. Гусейнов. – СПб.: СПбГУП, 2012. – 842 с.
94. Гусейнов, А.А. Философия как этический проект: Доклад на XXIII Всемирном философском конгрессе (Афины, 4-10 августа 2013г.) – М.: ИФ РАН, 2013. – 23 с.
95. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб.: Алетейя, 1980. – 288 с.
96. Демин, В. Н. Русский космизм: от истоков к взлету / В. Н. Демин // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – М., 1996. – № 6. – С. 3–18.
97. Демин, В. Н. Философские принципы русского космизма: автореф. дис. д-ра филос. наук: 09.00.01 / Демин Валерий Никитич. – М., 1996. – 34 с.
98. Демин, В.Н. Тайны Вселенной / В.Н. Демин. – М.: Вече, 1998. – 480 с.
99. Демин, В.Н. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси / В.Н. Демин. – М.: Вече, 1997. – 560 с.
100. Денисов, С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: Монография / С.Ф. Денисов. – Омск: изд-во ОмГПУ, 2001. – 205 с.
101. Денисов, С.Ф. Рассудок и разум в человеческой активности (философско-антропологическое и гносеологическое осмысление современной духовной ситуации) / Денисов Сергей Федорович // Автореферат дисс. докт. филос. н.:09.00.01. – Томск: ТГУ, 1995. – 46 с.
102. Денисов, С. Ф. Разум как онтологическое явление и проблема единства знаний в русском космизме / С. Ф. Денисов // Исторические судьбы России: Социокультурный подход: Региональный научный семинар. Тезисы докладов

- и выступлений. – Кемерово: Кемеровский гос. ин-т культуры, 1991. – С. 16–20.
103. Дмитриевская, И.В. Ноосфера как системно-организованное всеобщее / И.В. Дмитриевская // Ноосферная парадигма образования: от лица к университету: Материалы лицейско-университетской научно-методической конференции. – Иваново, 1997. – С. 3-10.
104. Дмитриевская, И.В., Портнов А.Н., Смирнов, Г.С. Ноосферные исследования / И.В. Дмитриевская, А.Н. Портнов, Г.С. Смирнов. – Иваново: изд-во Ивановский гос. ун-т, 2002. Вып. 1. – С. 3 -51.
105. Доброхотов, А.Л. Философский энциклопедический словарь / А.Л. Доброхотов. – М.: Наука, 1989.– 840 с.
106. Додонов, В.И. Теоретико-методологические основы духовно-нравственного развития личности в наследии русских философов конца XIX – нач. XX в. в. / В.И. Додонов. – М.: РАО, 1994. – 139 с.
107. Дуденков, В. Н. Русский космизм: Философия надежды и спасения / В. Н. Дуденков. – СПб.: Синтез, 1992. – 231 с.
108. Жукова, О.И. Мифотворчество как неотъемлемая черта российской ментальности / Жукова О.И. // Исторические корни российской ментальности: Материалы Всероссийской научной конференции, Томск, 14–15 июня 2002 г. – Томск: Изд-во НТЛ, 2002. – с. 45-49.
109. Дьюи, Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Д. Дьюи. – М.: Республика, 2003.– 494 с.
110. Жульков, М.В. Ноосферное общество как система / М.В. Жульков / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 3. – С. 87-102.
111. Завалько, Г.А. Проблема соотношения морали и религии в истории философии / Г.А. Завалько. – М.: КомКнига, 2006. – 216 с.

112. Заикин, С.П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева. Вступит. статья / С.П. Заикин // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. – СПб.: Азбука-классика, 2010. – С. 5-34.
113. Звонова, О. Что такое духовность / О. Звонова: URL: <http://www.yogavstrecha.ru/st/zvonova2.htm>
114. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х томах. // В.В. Зеньковский. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 1. – 544 с.
115. Зеньковский, В.В. Предисловие / В.В. Зеньковский // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 5-30.
116. Зеньковский, В.В. Об участии Бога в нашей жизни / В.В. Зеньковский. – Париж, 1947. – С. 352.
117. Золотухин, В.М. Толерантность как проблема философской антропологии: Автореф. дис... д-ра филос. н. 09.00.13 / Золотухин Владимир Михайлович. – Екатеринбург: УрГУ, 2005. – 46 с.
118. Золотухин, В.М. Онтологические основания толерантности в философии трансцендентного космизма античности / В.М. Золотухин // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 8. – С. 12-15.
119. Золотухин, В.М. Казаков Е.Ф. Особенности «души» русской культуры / В.М. Золотухин, Е.Ф. Казаков // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 4(60). Т. 1. – С. 195-199.
120. Золотухин, В.М. Социальные проекты трансцендентных космистов / В.М. Золотухин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 9. Ч. 1. – С. 63-68.
121. Золотухин, В.М. Концептуальные основания философии космизма / В.М. Золотухин // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 9. – С.13-15.

122. Золотухина, И.И. Антропный принцип в современной научной картине мира и в свете идей русского космизма / И.И. Золотухина, В.Н. Савченко // Вестн. Тихоокеан. гос. эконом. ун-та. – 2011. – Т.1. – №57. – С. 102-115.
123. Зыбковец, В.Ф. Происхождение нравственности / В.Ф. Зыбковец. – М.: Политиздат, 1974. – 126 с.
124. Емельянов, Б.В. Очерки русской философии начала XX века. Вып. 2. / Б.В. Емельянов. – Екатеринбург: УрГУ, 1996. – 280 с.
125. Емельянов, Б. В., Русаков, В. М. Пространство и идеи русской философии / Б. В. Емельянов, В. М. Русаков. – Екатеринбург: Урал. ун-т; Ин-т международных связей, 2007. – 242 с.
126. Емельянов, Б. В., Хомяков, М. Б. Николай Федоров и его «Философия общего дела» / Б. В. Емельянов, М. Б. Хомяков. – Псков: Изд-во Псковск. обл. ин-та повышения квалификации работников образования, 1994. – 99 с.
127. Емельянова, И. А. К проблеме становления онто-гносеологии русского космизма / И. А. Емельянова // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2012. – № 7 (143). – С. 24–27.
128. Емельянов, В.Ю. Духовность: антропологические проблемы. Монография / В.Ю. Емельянов. – Белгород: БГГУ, 2011. – 112 с.
129. Емельянов, В.Ю. Духовность в философской антропологии: онтолого-гносеологический анализ / Емельянов Вадим Юрьевич // Дисс. канд. филос. н.: 09.00.01. – Белгород: БГТУ, 2013. – 215 с.
130. Ермолаева, Е.В. Ноосфера. Экологическая этика и глубинная экология / Е.В. Ермолаева // Стратегия выживания: космизм и экология. – М., 1997. – С. 100-116.
131. Иванова, Е.В. Флоренский и Христианское Братство Борьбы / Е.В. Иванова // Вопросы философии. – 1993, – № 6. – С. 159.
132. Ильин, И.В., Урсул, А.Д. Эволюционная глобалистика (Концепция эволюционно-глобальных процессов) / И.В. Ильин, А.Д. Урсул. – М.: изд-во МГУ, 2009. – 232 с.

133. Ильин, И.А. Основная задача грядущей России / И.А. Ильин // Русский путь в развитии экономики: сборник / сост. Е. Троицкий. – М., 1993. – С. 200-210.
134. Ильичева, И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней) / И.М. Ильичева. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: НПО МОДЭК, 2003. – 208 с.
135. Ильичева, И. М. Введение в психологию духовности: учебное пособие / И.М. Ильичева. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. — 349 с.
136. Йонас, Г. Теория ответственности. Наука как персональный опыт (Лекция, прочитанная 15 октября 1986 г. по случаю празднования 600-летия Университета Рупрехта-Карла) / Г. Йонас: URL: <http://...ответственности...tekhnogennai...gansa...>
137. Каган, М.С. Системный подход и гуманитарное знание: Избранные статьи / М.С. Каган. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 383 с.
138. Каган, М.С. Человеческая деятельность: (Опыт системного анализа) / М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
139. Каганова, З.В., Сивоконь, П.Е. Образы природы и космоса в современной российской философии / З.В. Каганова, П.Е. Сивоконь // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1997. – № 6. – С. 99-107.
140. Казначеев, В.П. Русский космизм или путь к выживанию / В.П. Казначеев // Природа и человек. – 1995. – № 9. – С. 12-16.
141. Казначеев, В.П. Учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере / В.П. Казначеев. – Новосибирск, 1999. – 248 с.
142. Казначеев, В.П., Спириин, А.Е. Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного изучения / В.П. Казначеев, А.Е. Спириин. – Новосибирск, 1991. – 302 с.
143. Кандыба, В.Н., Золин, П.М. Реальная история России: традиции обороны и геополитики, истоки духовности / В.Н. Кандыба, П.М. Золин. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.

144. Казютинский, В.В. Мировоззренческие и методологические аспекты антропологического (антропного) принципа в космологии / В.В. Казютинский // Труды 16 чтений К.Э. Циолковского. – М., 1982. – С. 31-41.
145. Кант, И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – 591 с.
146. Капра, Фритьоф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем; Пер. с англ. Под ред. В.Г. Трилиса / Фритьоф Капра. – К.: София; М.: ИД София, 2003. – 336 с.
147. Капра, Ф. Дао физики / Фритьоф Капра. – СПб.: Орис, Янта-Принт, 1994. – 390 с.
148. Капра, Ф. Уроки мудрости; Пер. с англ. В. И. Аршинова, М. П. Папуша, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина / Фритьоф Капра. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 318 с
149. Карпинская, Р.С., Лисеев, И.К., Огурцов, А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия / Р.С. Карпинская, И.К. Лисеев, А.П. Огурцов. – М.: Интерпракс, 1995. – 352 с.
150. Карпицкий, Н.Н. Диалектика человеческого бытия (диссертация). Введение / Карпицкий Николай Николаевич: RSYLIB.RIEVUA. URL: <http://www.hpsy.ru/public/x2366htm>
151. Карпицкий, Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности (2). Введение // Дис... д-ра филос. н.: 09.00.13. – Томск, 2004. – 300 с. / Карпицкий Николай Николаевич: URL: <http://www.HPSI.RU/.../>
152. Касавин, И.Т. . Магия и творчество: теоретико-познавательный подход / И.Т. Касавин // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб: РХГИ, 1999. – С. 173-186.
153. Касавин, И.Т. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница / И.Т. Касавин // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб: РХГИ, 1991. – С. 46-62.

154. Каюмов, М.Н. Проблемы духовности человека в античной и средневековой философии / М.Н. Каюмов: URL: [http://www. ВИК \(П\) РУ / egpu.ru/.../128278284352047376/ Default.aspx](http://www. ВИК (П) РУ / egpu.ru/.../128278284352047376/ Default.aspx)
155. Князева, Е.Н. Идеи русского космизма и синергетика / Е.Н. Князева // Тр. Объедин. Научн. центра проблем косм. мышления. – 2007. – Вып. 1. – С. 228-225.
156. Кобина, Ю.Е. Антропологизация духовных ценностей в современной культуре / Кобина Юлия Евгеньевна // Дис. канд. филос. наук: 09.00.13. – Ставрополь, 2004. – 156 с.
157. Ковалев, А.М. Изменяющийся и самоорганизующийся мир. В 2 т. / А.М. Ковалев. – М.: МГУ, 1992. – 435 с.
158. Ковалева, Г.П. Духовность как аспект философии русского космизма / Г.П. Ковалева // Социогуманитарные исследования: проблемы и перспективы. – Кемерово. – 2007. – № 1. – С. 21-28.
159. Ковалева, Г.П. Философско-антропологические основания толерантности в философии русского космизма / Г.П. Ковалева // Вторые Кузбасские философские чтения: Образы толерантного мышления. Материалы Всероссийской научной конференции. – Вып. 1. – Кемерово: ИНТ, 2002. – С. 25-27.
160. Ковалева, Г.П. Космизм в философии С.Н. Булгакова / Г.П. Ковалева // Культура как предмет комплексного исследования. Научный ежегодник. – Кемерово: КемГУКИ. – 2005. – С. 73-77.
161. Ковалева, Г.П. О методологии реконструкции онтологии естественнонаучного космизма / Г.П. Ковалева // Культура как предмет комплексного исследования. Сб. научн. трудов. – Кемерово: КемГУКИ. – 2003. – Вып. 5. – С. 186-190.
162. Ковалева, Г.П. Проблемы определения понятия «русский космизм / Г.П. Ковалева // Актуальные проблемы современной науки. – М. – 2002. – № 3 (6). – С. 150-153.

163. Ковалева, Г.П. *Философские учения русского космизма* / Г.П. Ковалева. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 2004. – 112 с.
164. Ковалева, Г.П. *Философское исследование онтологии естественнонаучного космизма: Дисс... канд. филос. н.: 09.00.01:* / Ковалева Галина Петровна. – Кемерово: КемГАКИ, 2003. – 170 с.
165. Ковалева, Г.П. *Онтология трансцендентного космизма Ф. Шеллинга* / Г.П. Ковалева // *Научные проблемы гуманитарных исследований: Научно-теоретический журнал.* – Пятигорск. Институт региональных проблем российской государственности на Северном Кавказе, 2013. – № 1. – С. 171-179.
166. Ковалева, Г.П. *Основания категории «духовность» в онтологии трансцендентного космизма: Монография* / Г.П. Ковалева. – Кемерово: Кемеровский институт (филиал) РГТЭУ, 2014. – 376 с.
167. Корольков, А.А. *Духовная антропология* / А.А. Корольков. – СПб.: Изд-во С-Петербур. Ун-та, 2005. – 324 с.
168. Корольков, А.А. *Духовный смысл русской культуры* / А.А. Корольков. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2006. – 739 с.
169. Кравченко, В.В. *Вестники русского мистицизма* / В.В. Кравченко. – М.: Издатцентр, 1997. – 300 с.
170. Кричевский, А.В. *Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга: Рос. Акад. Наук, Ин-т философии* / А.В. Кричевский. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.
171. Красиков, В.И. *Метафизика самоопределения* / В.И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1995. – 220 с.
172. Круглов, А.Н. *Трансцендентальная философия* / А.Н. Круглов. – М.: НИПКЦ «Восход-А», 2000. – 383 с.
173. Круглов, А.Н. *Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX в.* / А.Н. Круглов. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2009. – 568 с.

174. Круглов, А.Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. / А.Н. Круглов. – М.: «Феноменология-Герменевтика», 2008. – 440 с.
175. Крушанов, В.В. Глобальный эволюционизм / В.В. Крушанов // Глобалистика. Энциклопедия. – М.: Наука, 2003. – С. 266.
176. Кудашов, В.И. Экология сознания в информационной культуре: монография / В.И. Кудашов. – Красноярск: СибЮИ МВД России, 2006. – 255 с.
177. Кудашов, В.И. История и теория современного сознания: монография / В.И. Кудашов. – Красноярск: СибЮИ МВД России, 2004. — 171 с.
178. Куракина, О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен: Монография / О.Д. Куракина. – М.: МФТИ, 1993.– 184 с.
179. Куракина, О.Д. Русский космизм: мировоззренческий аспект: Дисс... д-ра филос. н.: 09.00.08, 09.00.03 / Куракина Ольга Даниловна. – М.: Московский физико-технический университет, 1994. – 280 с.
180. Куракина, О. Д. Софийная эстетика русского космизма / О. Д. Куракина // Ориентиры. – М.: Институт философии РАН, 2003. – Вып. 2. – С. 91–113.
181. Лаврухина, И.М., Тимошенко, С.А. Трансформация традиционного образа вины в связи с секуляризацией духовной культуры / И.М. Лаврухина, С.А. Тимошенко // Краснодар: Историческая и социально-образовательная мысль. – 2015. – Том 7, № 7, Часть 2. – С. 122-127.
182. Лаврухина, И.М. Трансцендентное: концептуальные версии в культуре / И.М. Лаврухина. – Ростов-на-Дону: РГУ, 2007. – 223 с.
183. Лаврухина, И.М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре / Ирина Михайловна Лаврухина // Автореф. дисс. д-ра филос. н. по спец. 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры. – Ростов-на-Дону, 2008.– 43 с.
184. Лаврухина, И.М. Философский подход к идее трансцендентного / И.М. Лаврухина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2007. – № 3. – С. 67-70.

185. Лаврухина, И.М. Философско-культурологическая значимость идеи трансцендентного / И.М. Лаврухина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2008. – № 5. – С. 55-58.
186. Лаврухина, И.М. Понятийные оппозиции в обсуждении проблемы трансцендентного / И.М. Лаврухина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2008. – № 1 (38). – С. 5-9.
187. Лазарев, В.В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев / В.В. Лазарев. – М.: Ин-т философии РАН, 2000. – 166 с.
188. Латур, Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «Исследований науки» в общественные науки / Б. Латур. – Вестник МГУ. Сер. № 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 20-39.
189. Лебедев, С.А., Ильин, В.В. Метафилософия / С.С. Лебедев, В.В. Ильин // Философские науки. – 2006. – № 2. – С. 112-123.
190. Левит, Г., Крумбайн, В.Э., Грюбель, Р.Г. Пространство и время в работах В.И. Вернадского / Г. Левит, В.Э. Крумбайн, Р.Г. Грюбель // В.И. Вернадский: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 746-754.
191. Лекторский, В.А. О некоторых вариантах соединения религии и научного познания / В.А. Лекторский // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – 205-216.
192. Лекторский, В.А. Философия, познание. Культура. / В.А. Лекторский. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
193. Лекторский, В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 44-45.
194. Лекторский, В.А. Возможны ли науки о человеке? / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2015. – № 2. – С. 3-15.
195. Лещук, И.И. Экология духа (Книга 1) / И.И. Лещук. – Одесса: Христианское просвещение, 1998. – 290 с.
196. Лосев, А.Ф. Бытие – имя – космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.

197. Лосев, А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона / А.Ф. Лосев // Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1990.
198. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. 2-е изд. испр. и доп. / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 538 с.
199. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А.Ф. Лосев // История античной эстетики. Т. 5. / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1979. – 760 с.
200. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
201. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Высш. Шк., 1991. – 559 с.
202. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
203. Лузина, Л.М. Феноменология русской духовности как педагогическая проблема образования / Л.М. Лузина: URL: <http://www.library.ru>
204. Лыткин, В. В. Социально-антропологические и философские проблемы русского космизма / В. В. Лыткин. – Калуга: Калуж. гос. ун-т им. К. Э. Циолковского, 2003. – 193 с.
205. Малая, Г.В. Грани духовности личности в философии В.С. Соловьева / Г.В. Малая: URL: <http://www.palomnic.org/filosofia/fenomen/soloviev/2/>
206. Мамардашвили, М.К. Необходимость себя / М.К. Мамардашвили: – М.: Лабиринт, 1996. – 154 с.
207. Мамчур, Е.А. Овчинников А.П. Огурцов А.П. Отечественная философия науки: предварительные итоги / Е.А. Мамчур, А.П. Овчинников, А.П. Огурцов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – 360 с.
208. Мангасарян, В.М. Коэволюционная парадигма взаимодействия общества и природы / В.М. Мангасарян // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 3. – С. 113-116.

209. Манеров, В.Х. Духовность человека как ценность и предмет христианской психологии / В.Х. Манеров: URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/38075.php>
210. Марков, Б.В. Положительные и отрицательные «экзистенциалы» человека / Б.В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2017. – № 3(55). – С. 23-30.
211. Марков, Б.В. Культурные «технологии» антропогенеза (качественный подход) / Б.В. Марков // Международный журнал исследований культуры, 2014. – № 2(15). – С. 21-33.
212. Мир словарей: URL: http://mirslovari.com/content_fil/duhovnost-5345.html
213. Миронов, В.В. Философия и метаморфозы культуры: Монография / В.В. Миронов. – М.: Современные тетради, 2005. – 424 с.
214. Михайлов, П.В. Проблема хозяйства в философии С.Н. Булгакова / П.В. Михайлов: URL: <http://www.palomnic.org/filosofiya/fenomen/bulgakov>
215. Михалев, С.В. О соотношении науки и философии в мировоззрении П.А. Флоренского / С.В. Михалев // Вопросы философии. 1999. – № 5.– С. 151-156.
216. Мозелов, А.П., Гречанская, В.В. Российская философия сегодня: духовность, русская идея, выживание / А.П. Мозелов, В.В. Гречанская // Россия: прошлое, настоящее и будущее: Материалы всероссийской научно-практической конференции. – СПб: БГТУ, 1996: URL: http://www.anthropology.ru/Тексты/mozelov/rusppf_01.html
217. Моисеев, В.И. Логика всеединства / В.И. Моисеев. – М.: ПЕРСЭ, 2002. – 415 с.
218. Моисеев, Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума / Н. Н. Моисеев. – М.: Наука, 2002. – 224 с.
219. Моисеев, Н.Н. Природа и общество: единство процессов самоорганизации / Н.Н. Моисеев // Экология и жизнь. – 2006. – № 1. – С. 8-13.

220. Моисеев, Н.Н. Универсум. Информация. Общество // В.И. Моисеев. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 200 с.
221. Моисеев, Н.Н. Вернадский и естественнонаучная традиция / Н.Н. Моисеев // Коммунист, 1988. – № 2. – С. 72-81.
222. Московченко, А.Д. Проблема интеграции фундаментального и технологического знания / А.Д. Московченко. – Томск: Томск. Гос. Ун-т систем управления и радиоэлектроники, 2001. – 182 с.
223. Московченко, А.Д. Русский космизм в XX веке: принципы, тенденции, перспективы / А.Д. Московченко // Исторические корни российской ментальности: Материалы Всероссийской научной конференции, Томск, 14–15 июня 2002 г. – Томск: Изд-во НТЛ, 2002. – с. 153-157.
224. Московченко, А.Д. В.И. Вернадский, русский космизм, автотрофность, перспективы / А.Д. Московченко // Известия Томского политехнического университета. – 2006. – Т. 309. – № 8. – С. 232-235.
225. Московченко, А.Д. Русский космизм. Глобальные проблемы XXI в. / А.Д. Московченко // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 4(52). – С. 133-139.
226. Мустафин, А.А. Новая инвайроментальная парадигма в контексте современного экологического кризиса / А.А. Мустафин // Вестник Кемеровского госуд. ун-та культуры и искусств. – 2012. – № 21. – С. 15-19.
227. Надеждин, Ф.С. Пийтический пантеизм Шеллинга / Ф.С. Надеждин // Фридрих Шеллинг: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 137-144.
228. Налимов, В.В. В поисках иных смыслов / В.В. Налимов. – М.: Професс, 1993. – 280 с.
229. Неретина, С.С. Бердяев и Флоренский: О смысле исторического / С.С. Неретина // Вопросы философии. – 1993. – № 6. – С. 67-83.
230. Неретина, С.С., Огурцов, А.П. Космизм или персонализм: антиномии русской историософии (пути Н.А. Бердяева и П.А. Флоренского)

- исторического / С.С. Неретина, А.П. Огурцов // Философия русского космизма. – М., 1996. С. 204-230.
231. Неретина, С. С. Концепт / С. С. Неретина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон + : Реабилитация, 2009. – С. 387–389.
232. Низовский, А.Ю. Легенды и были русской старины / А.Ю. Низовский. – М.: Вече, 1998. – 432 с.
233. Никольский, А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев / А.А. Никольский. – СПб.: Наука, 2000. – 420 с.
234. Никулин, Д.В. Метафизика и этика / Д.В. Никулин. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. – 235 с.
235. Новгородцев, П.И. Предисловие к русскому изданию / П.И. Новгородцев // Ф. Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 3-17.
236. Овсянников, М.Ф. Эстетическая концепция Шеллинга и немецкий романтизм / М.Ф. Овсянников // Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 19-43.
237. Овчаров, А.А. Онтология социального бытия: идеал-реалистическая социально-философская концепция: Автореф. дисс. д-ра филос. н.: 09.00.11 / Овчаров Александр Андреевич. – Новосибирск: НГУ, 1999. – 47 с.
238. Овчаров, А.А. Интуитивизм и обществознание. Идеи к социальной философии / А.А. Овчаров. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – 136 с.
239. Огурцов, А.П. История естествознания, идеалы научности и ценности культуры / А.П. Огурцов // Наука и культура. – М.: Наука, 1984. – С. 159-188.
240. Огурцов, А.П. Знание и космос. Гносеология космизма / А.П. Огурцов // Философия русского космизма. – М.: Фонд Новое тысячелетие. – 373 с.
241. Огурцов, А.П. Современная западная философия: словарь / А.П. Огурцов. – М.: Наука, 1991.– 392 с.

242. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов. – М.: ООО Издательство Оникс: ООО издательство Мир и Образование, 2009. – 1360 с.
243. Ойзерман, Т.И. Философия как единство научного и вненаучного познания / Т.И. Ойзерман // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм познания. – СПб: РХГИ, 1999. – С. 35-45.
244. Омельчук, Р.К. Онтология веры: монография / Р.К. Омельчук. – М.: РОССПЭН, 2011. – 280 с.
245. Ориген. О началах / Ориген. – Самара: изд-во «Ра», товарищество «Агни», 1993. – 318 с.
246. Останина, С. В. Философско-методологическое своеобразие идей русского космизма в науке: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Останина Светлана Валерьевна. – Екатеринбург, 2004. – 24 с.
247. Отечественная философия: русская, российская всемирная. – Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998. – 532 с.
248. Палюшев, Б. Физика Бога 2: Пограничные пространства / Божидар Полюшев. – М.: ООО Издательство АСТ: ООО Издательство Астрель, 2003. – 318 с.
249. Панченко, А.И. Физическая реальность: экспериментальная метафизика, или трансцендентальная физика / А.И. Панченко // Философский журнал.– М.: ИФ РАН, 2008. – № 1: URL: <http://www.oriental.com.ua/forum/viewtopic.php...>
250. Пестов, А.Л. Натурфилософское учение Шеллинга. Вступит ст. / А.Л. Пестов // Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб: Наука, 1998. – С. 5-64.
251. Петров, Ю.В. Философия человека: Монография / Ю.В. Петров. – Томск: изд-во НТЛ, 2002. – 1004 с.
252. Петров, Ю.В. Апология метафизики / Ю.В. Петров. – Томск: изд-во НТЛ, 2001. – 300с.
253. Петров, Ю.В. Антропологический образ философии / Ю.В. Петров. – Томск: изд-во НТЛ, 1998. – 448 с.

254. Пирожков, В.В. Обсуждение книги В.С. Степина «Цивилизация и культура». Материалы круглого стола / В.В. Пирожков // Вопросы философии. – 2013. – № 12. – С. 3-47.
255. Платон. Собр. соч. в 4-х т. / Платон. – М.: Мысль, 1990 - 1993.
256. Платон. Государство / Платон // Мыслители Греции. От мифа к Логике: Сочинения. – М.: ЗАО изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: изд-во Фолио, 1998. – 1056 с.
257. Плотин. Энеады / Плотин: URL: <http://www.PSYLIB.KIEV.UA>. URL.: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>.
258. Попкова, Н. В. Техногенное развитие и техносферизация планеты / Н. В. Попкова. – М.: ИФ РАН, 2004. – 259 с.
259. Порошина, П.А. Духовность и ее развитие в свете синтеза науки, философии и религии / П.А. Порошина // Пути развития цивилизации. Взгляд из XXI века. Сборник научных статей. – Красноярск, 2003, с. 235-251: URL: http://www.oozv.narod.ru/nauka/paroshina_dihovnost.htm
260. Порус, В.Н. К вопросу о «рациональной реконструкции» истории науки / В.Н. Порус // Высшее образование в России. – 2009. – № 7. – С. 139-146.
261. Порус, В.Н. «Междисциплинарность» как тема философии науки / В.Н. Порус // Эпистемология&Философия науки. – 2013. – № 4. – Том XXXVIII. – С. 5-13.
262. Пригожин, И., Стингерс, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стингерс: Пер. с англ. [Общ. ред. и послесл. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова]. Изд. 5-е. – М.: КомКнига, 2005. – 296 с.
263. Релитивизм как болезнь современной культуры / отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2015. – 392 с.
264. Ремизов, В.А. Духовность как культурная ценность личности / В.А. Ремизов // Философские науки. – 1997. – № 2. – С. 191.

265. Римский, В.П. Русский космизм между культурно-идеологическим конструированием и философско-теоретической реконструкцией / В.П. Римский // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. – 2.12. – № 14 (133). – Выпуск 221. – С. 16-29.
266. Рогулин, В. Е. Цивилизационные концепции русского космизма и современного альтернативного движения: методология, теоретическая и социально-практическая значимость: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Рогулин Валерий Евгеньевич. – М., 2000. – 36 с.
267. Русский космизм и ноосфера. – М.: Политиздат, 1998. – 479 с.
268. Русский космизм и современность: сборник статей / под ред. Л.В. Фесенковой. – М.: ИФАН, 1990. – 168 с.
269. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; Предисл. к текстам С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; Прим. А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.
270. Савенко, А.С. Духовность как философская проблема / А.С. Савенко: URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11543.html>
271. Сагатовский, В.Н. Бытие идеального / В.Н. Сагатовский; – СПб.: ООО «Издательство «Петрополис», 2003. – 104 с.
272. Сагатовский, В. Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении: курс лекций / В. В. Сагатовский. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – 232 с.
273. Светлов, Р.В. Античный неоплатонизм и Александрийская экзегетика / Р.В. Светлов. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 232с.
274. Светлов, Р.В. Идеология и история: История России как предмет идеологической конкуренции / Р.В. Светлов. – СПб.: Издательство РХГА, 2018. – 320 с.
275. Семенов, В.Н. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии / В.Н. Семенов. – М.: РОССПЭН, 2012. – 687 с.
276. Сербиненко, В.В. Вл. С. Соловьев / В.В. Сербиненко. – Москва: НИМП, 2000. – 240 с.

277. Сербиненко, В.В. Социокультурное время в опыте русской метафизики // Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии: монография / В.В. Сербиненко / Баранов С.Т. [и др.]. – Ставрополь, 2010. – С.52 – 111.
278. Сербиенко, В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьева / В.В. Сербиненко // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С.Соловьева. Выпуск 32. Материалы международной конференции 14-15 февраля 2003 г. Санкт-Петербург. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – с. 153-163.
279. Сиверц Ван Рейзема, С.Я. Философия планетаризма / С.Я. Сиверц Ван Рейзема. – М.: Фонд Новое Тысячелетие, 2005. – 592 с.
280. Сильные стороны слабого трансцендентализма: URL: NOVAINFO.RU // <http://www.novainfo.ru/silnye-storony-slabogo-transcendentalisma>
281. Синергийная антропология – новая концепция человека. Вступительная статья // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 5-10.
282. Скачкова, А.С. Общественная автотрофность в двух ракурсах философии техники / А.С. Скачкова // Вестник Томского государственного университета. – 2008. – № 309. – С. 39-46.
283. Смолин, О.Н. Русь, куда ж несешься ты? / О.Н. Смолин // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 7-21.
284. Словарь и энциклопедии на Академикe: URL: http://www.dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philisiphii/507/КАТЕГОРИИ
285. Соколова, Л.Б. Духовность как интегративная сила образования / Л.Б. Соколова: URL: <http://www.library/by/referat/>
286. Соловьев, В.С. Свобода и зло в философии Шеллинга / В.С. Соловьев // Фридрих Шеллинг: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 326-334.
287. Соловьев, В.С. Сочинения в 2 т. / В.С. Соловьев. 2-е изд.– М.: Мысль, 1990. Т. 2. – 822 с.

288. Соловьев, В.С. Сочинения в 2 т. / В.С. Соловьев; – М.: Мысль, 1990. Т. 2. – 892 с.
289. Соловьев, В.С. Чтения о богочеловечестве / В.С. Соловьев. – СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2010. – 384 с.
290. Солодухо, М.Н. Особенности концепта как формы познания / М.Н. Солодухо // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. – 2015. – № 3 (29). – С. 168-175.
291. Степин, В.С. Наука, религии и современные проблемы диалога культур / В.С. Степин // Разум и экзистенция. Анализ научных и ненаучных форм мышления. – СПб: РХГИ, 1999. – С. 21-34.
292. Степин, В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. – М.: Букинист, 1994. – 274 с.
293. Степин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
294. Степин, В.С. Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека / В.С. Степин. – М.: Ленанд, 2012. – 496 с.
295. Степин, В.С. Перелом в цивилизационном развитии. Точки роста новых ценностей / В.С. Степин // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО: Издательство МБА, 2013. – С. 10 – 25.
296. Степин, В.С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры / В.С. Степин // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2011. – № 1. – С. 8-17.
297. Столбова, Н.В. Кризис европейской культуры: проблематика духовного объединения общества: Дисс. канд. филос. наук: 09.00.13 / Столбова Наталья Викторовна. – Белгород: БелГУ, 2013. – 187 с.
298. Субетто, А.И. Ноосферизм. Т. 1 / А.И. Субетто. – СПб.: изд-во КГУ им. А.Н. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия, 2006.– 56 с.

299. Субетто, А.И. Ноосферный социализм как форма бытия ноосферного человека / А.И. Субетто. – СПб.: Астерион, изд-во КГУ им. А.Н. Некрасова, 2006. – 85 с.
300. Суржанская, Ю.В. Концепт как философское понятие / Ю.В. Суржанская // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 2 (14). – С. 70-76.
301. Суржанская, Ю.В. Идея концепта в современном гуманитарном знании / Ю.В. Суржанская // Современные проблемы методологии и инновационной деятельности. Материалы Всероссийской научно-практической конференции учёных, аспирантов, специалистов и студентов 23-24 апреля 2010 г. Т. 2. – Новокузнецк: филиал ГУ КузГТУ в г. Новокузнецке, 2010. – С. 72-74.
302. Сухоруких, А.В. Экзистенциальная этика как основа онтологической парадигмы будущего / А.В. Сухоруких // Философия в XXI веке. Международный сборник научных трудов. Под общ. ред. О.И. Кирикова. – Вып. 5. – Воронеж: Воронежский госуниверситет, 2005. – с. 92-97.
303. Талёб, Н.Н. О секретах устойчивости: Эссе; Прокрустово ложе: Философские и житейские афоризмы / Н.Н. Талёб. – М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2012.
304. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека /П.Т. де Шарден. – М.: Прогресс, 1987. – 396 с.
305. Токарева, С.Б. Методологические основания анализа духовности / С.Б. Токарева // Философия и общество. – 2005. – № 2 (39). – С. 80-100.
306. Топоров, В.В. Модель мира / В.В. Топоров // Мифы народов мира в 2 т. – М.: Мысль, 1994. Т. 2.– С. 161-166.
307. Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
308. Турсунов, А. Человек и мироздание: Взгляд науки и религии / А. Турсунов. – М.: Сов. Россия, 1986. – 208 с.
309. Уоттс, А. Психотерапия: Восток и Запад / А. Уоттс. — Львов: Инициатива, 1997. – 320 с.

310. Управителей, А. Ф. Конструирование субъектности в антропологии С. Н. Булгакова / А. Ф. Управителей. – Барнаул: Изд-во Алтай. ун-та, 2001. – 199 с.
311. Урсул, А. Д. Российский антропокосмизм и русская идея: ноосферная природа / А.Д. Урсул // Труды XXVIII Чтений Циолковского. - М., 1995. – С. 47-50.
312. Урсул, А.Д. Ноосферная стратегия перехода России к устойчивому развитию / А.Д. Урсул. – М., 1997. – 234 с. – 256 с.
313. Урсул, А.Д. Путь в ноосферу: Концепция выживания и устойчивого развития /А.Д. Урсул. – М.: ЛУИ, 1993. – 275 с.
314. Урсул, А.Д. Информационный критерий развития в природе / А.Д. Урсул // Философские науки. – 1966. – № 2.
315. Урсул, Т.А. Социоприродное развитие в концепции универсальной эволюции: Философско-методологический анализ: Дисс. докт. филос. н.: 09.00.08 / Урсул Татьяна Альбертовна. – Москва, 2006. – 357 с.
316. Федоров, Н.Ф. Из «Философии общего дела» / Н.Ф. Федоров. – Новосибирск: 1993. – 211 с.
317. Фесенкова, Л.В. Теория эволюции и ее отражение в культуре / Л.В. Фесенкова. – М.: ИФРАН, 2003. – 174 с.
318. Философия русского космизма / Отв. ред.: Огурцов А.П., Фесенкова Л.В. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – 376 с.
319. Философский словарь: URL: <http://www.philosophydic.ru/duhovnost>
320. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФОРМ, 2007. – 576 с.
321. Флоренский, П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – СПб: Издательская группа «Азбука-классика», 2010. – 224 с.
322. Флоренский, П.А. Мнимости в геометрии / П.А. Флоренский. – М.: Лазурь, 1991. – 96 с.
323. Флоренский, П.А. Письмо В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929 г. // В.И. Вернадский: pro et contra / П.А. Флоренский. – С-Петербург, Русский Христианский гуманитарный институт, 2000.– 351-354.

324. Флоренский, П.А. Столп и утверждение Истины. В 2-х т. / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 840 с.
325. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 490 с.
326. Фофанов, В.П. Социальная деятельность как система / В.П. Фофанов. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение. 1981. – 304 с.
327. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992 с.
328. Франкл, В. Психотерапия на практике / В. Франкл. – СПб: Речь, 2001. – 276 с.
329. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм. – М.: Астрель, 2011.
330. Хайдеггер, М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хадеггер // Вопросы философии. – 1990. – № 7.– С. 143-176.
331. Хвостов, В.М. Этика человеческого достоинства / В.М. Хвостов. – М.: Изд-во Совершенствование, 1998. – 176 с.
332. Хомутцов, С.В. Духовность, ее подобию и антиподы в культуре: Автореф. дис. д-ра филос. н.: 24.00.01 / Хомутцов Сергей Васильевич. – Барнаул, АлтГУ, 2009: URL: <http://www.library.ru>
333. Хоружий, С.С. Мирозерцание Флоренского / С.С, Хоружий. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
334. Хоружий, С.С. Обретение конкретности (вступительная статья) / С.С. Хоружий // П.А. Флоренский. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990.– С. 3-12.
335. Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии / С.С. Хоружий. – СПб: Алтейя, 1994: URL: <http://www.General...библиотека«Вехи»>.
336. Хоружий, С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С.С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10-31.

337. Хохлова, Л.И. Принцип всеединства в понимании русских космистов-естественников / Л.И. Хохлова // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2004. – т.7. – № 2. – С. 263-273.
338. Циолковский, К.Э. Гений среди людей / К.Э. Циолковский. – М.: Мысль, 2002. – 542 с.
339. Циолковский, К.Э. Космическая философия / К.Э. Циолковский. – М.: ИДЛИ, 2001. – 496 с.
340. Черникова, Ирина Васильевна. Идея глобального эволюционизма: когнитивный и социокультурный аспекты: Автореферат дис. д-ра филос. н: 09.00.01 / Черникова Ирина Васильевна. – Томск, 1993. – 36 с.
341. Черникова, И.В. Духовность: взгляд с позиций эволюционизма / И.В. Черникова // Высшая школа и проблемы духовно-нравственного становления личности. – Новосибирск, 1995. – С. 36-47.
342. Черникова, И.В. Инвайроментализм – научная теория или судьба человечества: мудрость над несправедливостью / И.В. Черникова // Актуальные проблемы экологии и природопользования Сибири в глобальном контексте. Материалы Российско-Французского форума. – Томск: НТЛ, 2006. – С. 136-150.
343. Черникова, И.В. Экологическая проблема как проблема духовного состояния общества / И.В. Черникова // Духовность. Образование. Культура: Материалы первых северских культурно-исторических чтений, посвященных Дню славянской культуры и письменности. – Томск, 1996. – С. 13-15.
344. Черникова, И.В., Черникова Д.В. Расширение человеческих возможностей: когнитивные технологии и их риски / И.В. Черникова, Д.В. Черникова // Известия Томского политехнического университета, 2012. Т. 321. – № 6. – С. 114-119.
345. Черникова, И.В. К 150-летию В.И. Вернадского. Ноосферное учение В.И. Вернадского в русском космизме и в современной науке / И.В. Черникова // Вестник Томского государственного университета, 2010. – № 379. – С. 82-85.

346. Черникова, И.В. Концепция глобального эволюционизма (философско-методологический анализ) / И.В. Черникова // Актуальные вопросы геологии и географии Сибири, т.1.; материалы научной конференции, посвященной 120-летию основания Томского государственного университета, 1-4 апреля 1998. – Томск: 1998. – Т. 1. – С. 333-336.
347. Чижевский, А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1995. – 768 с.
348. Чичерин, Б.Н. История политических учений / Б.Н. Чичерин // Фридрих Шеллинг: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 378-407.
349. Шабатура, Л.Н. Проблема человека в метафизических координатах русского космизма / Л.Н. Шабатура // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 3. – С. 9-11.
350. Шабатура, Л.Н. Ценности и их роль в условиях глобальной экономики управления / Л.Н. Шабатура, О.В. Тарасова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – №15 (269). – С. 27-29.
351. Шабатура, Л.Н. Генезис понятий «трансцендентное» и «трансцендентальное» в истории философии / Л.Н. Шабатура // Успехи современной науки и образования. – 2017. – № 4.– Т. 6. – С.166-169.
352. Шабатура, Л. Н. Онтологические основания философии космизма Н.Ф. Федорова / Л.Н. Шабатура // Успехи современной науки и образования. – 2016. – № 11.– Т. 8. – С. 140-142.
353. Шевченко, Н.И. Возрождение духовностью: Монография / Н.И. Шевченко. – Белгород: БГТУ им. В.Г. Шухова, 2004. – 200с.
354. Шевченко, Н.И. Философия, духовность, культура / Н.И. Шевченко. – Белгород: БГТУ им. В.Г. Шухова, 2005. – 218 с.
355. Шевченко, Н.И. Профессионализм, ответственность, духовность и природно-техногенные опасности / Н.И. Шевченко. – Белгород: БГТУ им. В.Г. Шухова, 2010. – 226 с.
356. Шеллинг, Ф.: pro et contra / Фридрих Шеллинг. – СПб.: РХГИ, 2001. – 688 с.

357. Шеллинг, Ф. Бруно, или о божественном и естественном начале вещей / Фридрих Шеллинг. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 176 с.
358. Шеллинг, Ф.В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф.В.Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.
359. Шеллинг, Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщей организации, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света / Ф.В.Й. Шеллинг // Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987.
360. Шеллинг, Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
361. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1. / Ф.В.Й. Шеллинг; – СПб: Наука, 2000. – 699 с.
362. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 2. / Ф.В.Й. Шеллинг. – СПб: Наука, 2002. – 480 с.
363. Шеллинг, Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 179 с.
364. Шишин, М. Ю. Ноосферная концепция культуры: автореф. дис. ... д-ра филос. н.: 24.00.01 / Шишин Михаил Юрьевич. – Барнаул, 2003. – 50 с.
365. Шлекин, С. И. Русский космизм: Проблемы иррационального знания, художественного чувства и научно-технического творчества / С. И. Шлекин. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – 344 с.
366. Шлекин, С.И. Введение в этику космизма / С.И. Шлекин. – М.: URSS: ЛЕНАНД, 2016. – 202 с.
367. Яковлев, В.А. Эвристический потенциал метафизики / В.А. Яковлев // Метафизика креативности. Вып 2. [Под. ред. д.ф.н., проф. А.Н. Лоцилина, д.ф.н., проф. Н.П. Францужовой]. – М.: РФУ, 2007. – 185 с.

368. Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная: Научные и гуманистические следствия «возникающей» парадигмы эволюции / Янч. Э. // *Общественные науки и современность*. – 1999. – № 1. – С. 143-158.
369. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
370. Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А.К. Судакова / Карл Ясперс. – М.: Канон+ РООИ – Реабилитация, 2012. – 384 с.
371. Alexander, Samuel. *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions*. – 1889.
372. Alexander, Samuel. *Art and Material Beauty*. – 1925.
373. Alexander, Samuel. *Beauty and Other Forms of Value*. – 1933.
374. Capel-Boute C. Water as a reseptor of environmental information..., Proc of International Symposium “Exast, Natural and Human Sentences in the presens of uncontrolled environmental fastors”, Brussels, 1992. – P. 205 – 280.
375. Capel-Boute C. Water as a reseptor of environmental information..., Proc of International Symposium “Exast, Natural and Human Sentences in the presens of uncontrolled environmental fastors”, Brussels, 1992. – P. 205 – 280.
376. Capel-Boute C. Biografical Notes, Suly 1999.
377. Callon, M., Latour B. Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality // K. Knorr and A. Cicourel (eds). *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. L, 1981.
378. Djordjević, R. Russian Cosmism (with the Selective Bibliography) and its Uprising Effect on the Development of Space Research // *Serbian Astronomical Journal*. – Belgrade: University of Belgrade, 2006. – № 159 (1999). – P. 105–109.
379. Descol, P., Palsson G. (eds). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. L, 1996.

380. Grinevald, J. Sketch for a History of the Idea of the Biosphere // Gaia, the Thesis, the Mechanisms and the Implication. Eds. P. Bunyard, E. Goldsmith. Waderbridge: Quinterell Co. Ltd. 1988. P. 1-32.
381. Hagemester, M. Nikolai Fyodorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung / M. Hagemester. – München: Sagner, 1989 – 550 p.
382. Hagemester, M. Russian Cosmism in the 1920-s and Today / M. Hagemester // The Occult in Russian and Soviet Culture / ed. B. G. Rosenthal. – Ithaca; L.: Cornell UP, 1997. – P. 185–202.
383. Hutchinson, G.E. The Biosphere // Scientific American. 1970. Vol. 223. N 3. P. 3-53.
384. Krumbein, W.E., Lapo A.V. Gaia in Action. Science and living Earth // Ed. P. Bunyard. Edinburgh: Floris Books, 1996. P. 115-134.
385. Lyall Watson. A Nature History of the Supernature/ – Coronet books / Hodder Paperbacks Ltd. 1973.
386. Latour, B., Lemonnier P. (eds). De la préhistoire aux missiles balistiques — l'intelligence sociale des techniques. P., 1994.
387. Latour, B. The Pasteurization of France. Cambridge, 1988.
388. Lovelock, James. Gaia: Medicine for an Ailing Planet. – Gaia Books, 2005.
389. Lovelock, James. Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist. – Oxford University Press, 2000.
390. Lovelock, James. The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity. – Santa Barbara (California): Allen Lane, 2006.
391. Lovelock, James. The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can. – Allen Lane, 2009.
392. Lilienfeld, Robert. The Rise of Systems Theory, John Wiley, New York, 1978.
393. Lynch, M. Scientific Practice and Ordinary Action. Cambridge, 1994.
394. Law J. (ed.). Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? Keele, 1986.

395. Merton, R.K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, 1973.
396. Pagels, H.R. *The cosmic code: Quantum physic as the lang. If nature.* – N. 1.: Simon and Sehuster, 1985.
397. Peatt, F.D. *Synchronicity: The bridge between matter and mind.* – Toronto etc.: Bentam books. 1987.
398. Pyman, A. *Pavel Florensky: A Quiet Genius. The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown Da Vinci / A. Pyman.* – L.: Bloomsbury Academic, 2010, 328p.
399. Pietz, Ж. *The Problem of the Fetish// Res 9: 5—17.* 1985.
400. *Petite reflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches.* P., 1996.
401. Rozzak, Th. *Person/Planet: the creative disintegration of industrial society.* N/Y., 1979.
402. Strum, S., Latour B. *The Meaning of Social: from Baboons to Humans // Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information 26: 783 – 802.* 1987.
403. Thevenot, L. *A Paved Road to Civilized Beings? Moral Treatments of the Human Attachments to Creatures of Nature and Artifice.* P., 1996.
404. *Whiteheads Metaphisik der Kreativitat. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983.* Edited by Friedrih Rapp and Reiner Wiehl. Verlag Karl Alber, Freiburg i. B. / Munhen, 1986/ ISBN 3-495-47612-1.
405. Young, G. M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers / G. M. Young.* – N. Y.: Oxford University Press, 2012. – 296 p.
406. Whitead, A.N. *Concept of Nature.* Cambridge, 1920. Woolgar S. *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Science,* L., 1988.