О.Д. МАСЛОБОЕВА

РОССИЙСКИЙ ОРГАНИЦИЗМ И КОСМИЗМ XIX - XX вв.: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

Монография

Москва
2007

Министерство образования и науки Российской Федерации

Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования

О.Д. Маслобоева

РОССИЙСКИЙ ОРГАНИЦИЗМ И КОСМИЗМ XIX – XX ВВ.: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

Монография

ACADEMIA
АНКИЛ ПРО

Москва
2007

УДК 1/14+378
ББК 87.3(2)+87.3(2)6

Маслобоева О.Д.
Российский органицизм и космизм XIX – XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I – III. Монография. – М.: АПК и ППРО, 2007. – 296 с.

А в т о р
О.Д. Маслобоева, к.филос.н., доцент

Р е ц е н з е н т ы :
А.А. Галактионов, д.филос.н., профессор
В.С. Никоненко, д.филос.н., профессор
И.А. Аносова, к.филос.н., доцент

ISBN 978-5-8429-0192-0

В монографии проанализирован мировоззренческий и методологический потенциал отечественной философии. Гуманистически и экологически ориентированная картина мира, разработанная в творчестве Д.М.Велланского, М.Г.Павлова, А.И.Галича, Н.Ф.Федорова, П.А.Флоренского, А.Л.Чижевского, В.И.Вернадского и других российских органицистов и космистов, способствует развитию эвристических навыков принятия нестандартных решений.

В I части раскрываются основные методолого-мировоззренческие принципы этого малоизученного направления в российской культуре XIX – XX вв.

Во II части представлена трактовка органицистами и космистами основных сфер бытия человека в мире: хозяйственной, научной, художественно-эстетической и других видов жизнедеятельности.

III часть посвящена судьбе органицизма в XX в.: евразийство, конструктивизм А.А.Богданова и космизм.

Работа предназначена для студентов, аспирантов, преподавателей и всех, интересующихся историей отечественной философии.

ББК 87.3(2)+87.3(2)6

© О.Д.Маслобоева, 2007
© АПК и ППРО, 2007

ISBN 978-5-8429-0192-0

Я от жизни смертельно устал, –
Ничего от нее не приемлю,
Но люблю мою бедную землю,
Оттого, что иной не видал.
О.Мандельштам, 1909

Введение

Современный человек – где он? В каком измерении? На что надеется? Что за душой? В полной мере тревога этих вопросов относится к современному российскому народу. Сегодня мы не страдаем от дефицита товаров и услуг, но на смену пришел мировоззренческий дефицит. Это очень болезненный дефицит, ибо непреходящей ценностью для российского народа на протяжении многих веков было наличие святых идеалов.

Сегодня нас волнует вопрос: как помириться с природой? Мы даже до конца не осознаем, что именно экологический кризис – основа основ смутного состояния и нигилизма души современного человека, ибо взаимодействие с природой – это предельный фактор, детерминирующий нашу жизнь. В контексте этой проблемы начинается противостояние цивилизации и культуры. Цивилизация рассматривается как внешнее знание и умение, как нечто искусственное, что «победило» культуру как внутренне организованное, целостное, органическое бытие человека. Но если человечество теряет внутренний смысл жизни, то как же оно может устроить ее внешне?

Нас очень волнует вопрос: как помириться народам, причем непосредственно в родном Отечестве. В этом плане интересно отметить, что Л.Н.Гумилев, разрабатывая свою теорию пассионарности, подчеркивает: этнопринадлежность определяется стереотипом поведения, т.е. внутренним стержнем личности и индивида. Логично прийти к выводу, что межнациональные проблемы не будут решены до тех пор, пока не будет этого стержня: развитой самобытной личности. Однако как самоопределиться личности, если нет покоя в душе? Поэтому волей – неволей современный человек начинает жаждать гармонии – с самим собой, с людьми, с природой. Духовность, о возрождении которой мы сегодня так много говорим, это, по-видимому, и есть единение человека с самим собой и окружающим миром, включая «разум Вселенной».

Поиск гармонии ведется широким фронтом, и подчас в неожиданных направлениях. Архитектор И.П.Шмелев доказывает, что все структуры динамических образований: человеческого тела, мозга, музыкальной гармонии, шедевров архитектуры – восходят к закономерностям золотого сечения, о чем было известно уже в Древнем

Египте. Самый фундаментальный закон золотого сечения – гармонический резонанс – рассматривается как всеобщий закон природы. В соответствии с этим законом архитектурное пространство воздействует на наши биоритмы, на психофизическое состояние человека, пробуждает или подавляет творческую интуицию. Основой гармонии, согласно закономерностям золотого сечения, является троичность.

Современный российский художник Е.Орлов, комментируя собственную выставку, подчеркнул, что его этическое кредо основывается на идее Н.К.Рериха о триединстве всего живого, и поэтому он главным в своем творчестве считает выражение стремления к всеобщей гармонии. Е. Орлов генезис современного искусства во многом связывает с авангардизмом 30–х годов, когда Филонов так определял суть «аналитического искусства» того периода: «Вырисовывай каждый атом... Картина должна расти так же, как живой организм...».

Представление о всеобщей гармонии в возникающих сейчас школах психофизической культуры оформляется как концепция вкладных «матрешек». Самая элементарная «матрешка» – физиологическое здоровье человека. Поэтому наиболее эффективный путь антицивилизации – гибель природы, того, что мы едим и пьем. Биополе – излучение живого существа во всех спектрах, это такая живая материя, структура которой представляет собой интеграл всех свойств живой материи. Ноосфера – сфера, наработанная мыслящими существами. Таким образом, в поисках всеобщей гармонии мы, не разобравшись с миром рациональным, вторгаемся в мир иррациональный, который и сам, как никогда, стучится к нам во все двери. Этот иррациональный для нас мир хорошо классифицирован исследователем А.Мартыновым в его книге «Исповедимый путь»: телепатия, лозоискательство, ясновидение, телекинез, левитация, полтергейст, экстрасенсорика.

На разломе рационального и иррационального мы также стремимся найти «ниточки» гармонии. Так, московский врач А.Э.Локшин, разработавший эффективную оригинальную методику лечения алкоголизма и других форм отклоняющегося поведения, обосновывает это концептуально. Он пытается раскрыть онтологию нравственности, утверждая, что она тесно связана с энергетикой времени, поэтому, как компас на корабле, нравственность – не просто желательный инструмент, это – объективная необходимость в процессе самосохранения человечества.

В поисках гармонии и целостности, стремясь преодолеть разорванность своего бытия, мы сегодня жаждем свободы, цепляемся за нее, как за соломинку, хотя ею надо овладевать не в суете, а основательно. Свобода очень опасная вещь, ибо ее подстерегают или произвол масс (анархия), или произвол отдельной личности, партии (диктатура). Неотрефлексированные поиски свободы наблюдаются не только на поверхности нашей бурной жизни, когда во всех средствах массовой информации мы слышим и читаем о необходимости предоставления свободы предпринимателю, фермеру, авто-

номии – нациям, а политикам – вообще чрезвычайных полномочий. Такие тенденции наблюдаются и в концептуальных поисках ученых самых различных специальностей. Так, например, специалисты московского центра «Активизация психологического потенциала» считают, что главное в направлении их исследований – это разработка таких методик психодиагностики, когда каждый берет для самопознания столько, сколько находит нужным, т.е. из объекта психодиагностики каждый испытуемый превращается в субъект.

В нашей публицистике, в поисках ученых необходимость «овладения» свободой уже очевидна. Однако предельные жизненно значимые вопросы человеческого существования без философской рефлексии не постичь. Одной публицистике здесь не справиться. Но современная философия, за редким исключением, в основном хранит молчание на сей счет, не выполняя свою функцию духовной ориентации человека в мире. Хотя, как нам представляется, предметом всей современной, именуемой неклассической, в том числе русской философии XIX – XX вв., является проблема свободы. Массовое сознание в нашей стране, интуитивно «почувствовав» бремя свободы, способствует выработке такой жизненной позиции, когда рядовой избиратель, специалист готов делегировать свою политическую, профессиональную свободу, иногда в полном смысле слова, кому угодно, только бы избавиться от этого бремени. Человек отказывается от своей сущности: творчества, свободы, созидания.

Прервалась связь времен. Мы отлучились от многовекового духовного опыта российской культуры во всей его многогранности. Может быть, обращение к этому опыту именно в тех его аспектах, которые были преданы забвению, даст нам обретение твердой почвы для выработки собственного мировоззрения. Концентрированно, с нашей точки зрения, опыт русской культуры двух последних столетий выражен в мировоззренческом движении, получившем название органицизма.

Органицизм – малоизученное направление в российской культуре XIX – XX вв., которое по своему нравственному и интеллектуальному потенциалу намного опережало свое время. Все вышеперечисленные проблемы современности уже в XIX веке были поставлены российскими мыслителями в контексте данного направления. Это и то, что мы сегодня называем экологической проблемой; и проблема внутренней целостности духовного мира человека, неразорванности его эмоциональных и интеллектуальных, рациональных и иррациональных состояний; и проблема гармонии и свободы бытия человека как в мире вещей, так и в мире людей.

Исследование генезиса и содержания российского органицизма позволяет преодолеть неверное стереотипное представление об отсталости русской философии от западноевропейской. Российские мыслители оказались способны не только живо воспринять самую передовую западно-европейскую школу философии в лице немецкой классической философии, но и творче-

ски развить продуктивное оригинальное мировоззренческое направление на основе национальных культурных традиций.

Знакомство с органицизмом важно с точки зрения необходимости выработки креативного, т.е. творческого и расширенного сознания. Это позволит специалисту в любой области знания принимать нестандартные решения, исходя не из сиюминутных интересов, а из подлинных целей человеческого бытия.

Глава 1. Генезис органицизма

В духовные поиски органицизма входила проблема самобытности исторического развития России. Вот как об этом пишет один из органицистов Надеждин Н.И.: «Образование нашего отечества идет совсем не так, как шло образование Европы. Так начиналось оно везде с краев и, распространившись, медленно воспитывало само себя до тех пор, пока, раскалив всю органическую цепь народного бытия, вспыхивало всеобщим воспламенением. У нас, напротив, оно загорается в средоточии и, рассеиваясь оттоль по всем областям и направлениям жизни, естественно должно являться тем слабее, чем обширнее распространяется. Но последствия непременно должны быть везде те же – с тою только разностью, что центральное освещение, разливаясь быстрее, скорее может проникнуть всю беспредельность круга. И действительно – нельзя не согласиться самым строгим наблюдателям, что жизнь наша растет не по векам, а по часам; ибо для того, чтобы догнать род человеческий на пути, измеряемом тысячелетиями, нам нужен был только один Петр и одно столетие»[1] Итак, в России все значительное исходит из центра, центробежные силы доминируют над центростремительными, и последствия этого судьбоносны. В центре России, в Петербурге и Москве зарождался и процветал органицизм как влиятельное в российской культуре мировоззренческое направление.Начало этому положило творчество Данило Михайловича Велланского, профессора анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии, Александра Ивановича Галича, профессора философии, логики и психологии Санкт-Петербургского университета, чуть позже творчество Михаила Григорьевича Павлова, профессора агрономии и сельского хозяйства Московского университета, Владимира Федоровича Одоевского и Дмитрия Владимировича Веневитинова – основателей московского кружка «Общества любомудрия». Интересно то, что подчас трудно разделить духовные поиски петербургских и московских органицистов, поскольку имело место взаимовлияние их друг на друга.

---

[1] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения // Телескоп. – 1831. - № 1. – С.40-41.

Так, фактический зачинатель этого направления в России вообще, и в Петербурге в частности, Д.М.Велланский, по имеющимся литературным и биографическим свидетельствам, оказал значительное влияние на первого московского органициста М.Г.Павлова и на основателей московского «Общества любомудрия», В.Ф.Одоевского и Д.В.Веневитинова, также примкнувших к органицистскому направлению.[1]

Другой представитель этого направления, Николай Иванович Надеждин, профессор теории изящных искусств и археологии, как мыслитель сформировался в Московской духовной академии, преподавал в Московском университете. Однако последние тринадцать лет своей жизни (1842 – 1855), наиболее зрелый период своего творчества, он проводит в Петербурге, находясь на гражданской службе в Министерстве внутренних дел. В это время он активно занимается редактированием «Журнала Министерства внутренних дел»[2], выступает одним из инициаторов создания Русского Географического общества. На первом годовом собрании этого общества, 29 ноября 1845 г., он выступает с докладом «Об этнографическом изучении народности русской»[3]. На торжественном собрании Русского Географического общества, 30 ноября 1852 г., в присутствии трех великих князей и 150 членов общества Надеждин прочел обширный доклад «О русских народных мифах и сагах в применении их к географии и особенно к этнографии русской». Все эти работы Надеждина свидетельствуют об органицистской направленности его мировоззрения.

Другой яркий представитель этого направления, историк Тимофей Николаевич Грановский, напротив, в Петербурге провел юношеские годы, когда шло формирование его мировоззрения. По возвращении же из-за границы, куда он отправился из Петербурга, всю свою оставшуюся недолгую творческую жизнь он возглавлял кафедру всеобщей истории в Московском университете. И собственно в лекциях этого последнего периода нашла отражение его органическая теория истории. Но, по-видимому, объясняя процесс его

---

[1] См. Письма Велланского Д.М. Розанову в Тифлис от 15 декабря 1833 г. и проф. Павлову М.Г. от 29 мая 1834 г. // Бобров Е. Философия в России. Вып.II – Казань, 1899. – С.224 – 225, 225 – 228; Письмо Велланского Д.М. кн. В.Ф.Одоевскому от 17 июля 1824 г. // Русский Архив. Вып. 7 и 8. – М., 1864. – С.804 – 805.

[2] Статьи Надеждина Н.И. в этом журнале: «Племя русское в общем семействе славян». – Ч.I. – С.163 – 170; «На что должно обращать внимание при исчислении народонаселения». – Ч.IV. – С.457 – 469; «Исследования о городах русских. Введение. I Влияние гражданственности европейской». Ч.IV. – С.3 – 52. Ч.VII. – С. 207 – 256, 323 – 362; «Объем и порядок обозрения народного богатства, составляющего предмет хозяйственной статистики». – Ч.IX. – С. 5 – 39, 269 – 290.

[3] Опубликован во второй книжке «Записок Русского Географического общества». – С. 61 – 115.

формирования и развития, нельзя не учитывать как влияние атмосферы юридического факультета Петербургского университета, где учился Грановский, так и идейную связь с петрашевцами в конце 40-х гг[1]. Среди органицистов есть и такие мыслители, в биографии которых трудно выделить пространственную локализацию их мировоззренческого становления и зрелого расцвета творчества. Это относится, в частности, к судьбе Аполлона Александровича Григорьева, поэта, литературного критика, автора теории органической эстетики и критики. О нем пишут, что жизнь его отличалась беспорядочностью, житейской неорганизованностью[2].

Если судить внешне, он действительно метался из Москвы в Петербург и обратно. Но, по-видимому, с точки зрения развития внутреннего мира этой личности шел поступательный процесс эволюции духовного мира художника от христианско-социалистических идеалов через «натуральную школу» к моральному идеалу Гоголя, от исторической критики к органической критике.

Внутренняя целостность личности Ап.Григорьева при всех пережитых им мировоззренческих кризисах и по контрасту с внешней неупорядоченностью его жизни особенно хорошо демонстрирует органическое единство двух центров России – Петербурга и Москвы, - в чем, с нашей точки зрения, как и в гербе Российской империи, отражена евразийская сущность национального духа России.

Российских мыслителей – органицистов, столь далеких друг от друга по роду занятий, по времени их творчества, по принадлежности к основным, уже давно известным в литературе социально-политическим течениям в России XIX-XX вв., объединяет общий контекст их мировоззрения: это высокая духовность, интеллигентность, искренний гуманизм и неклассический характер отстаиваемых ими философско-научных принципов.

1.1. Влияние немецкой классической философии

Немногие исследователи, обратившие внимание на органицизм в российской культуре, связывают его возникновение с проникновением в Россию

---

[1] За что Грановский попал под полицейский надзор. Интенсивность духовных связей между Петербургом и Москвой демонстрируют такие парадоксальные факты из жизни Грановского: заканчивая обучение в Петербурге в 30-х гг., он устанавливает тесные связи с московским кружком Станкевича, а преподавая в Москве в 40-х гг., он вступает в близкие отношения с петербургским кружком петрашевцев. Без всякой натяжки можно сказать, что Петербург – Москва – это единый культурный центр России 19 в.

[2] Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX – XIX вв. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. – С.415.

идей Шеллинга и его последователей Л.Окена и К.-Г.Каруса[1]. Сами органицисты, особенно те, которые образуют его генетическое ядро, вполне осознавали и даже подчеркивали влияние на формирование их мировоззрения философии Шеллинга[2]. Надеждин Н.И. в своей диссертации, местами просто перелагая основные идеи «системы трансцендентального идеализма», называет Шеллинга корифеем философии. У Грановского в процессе творчества происходит возврат от Гегеля к Шеллингу из-за неудовлетворенности гегелевским принципом необходимости, который оставался чистой бессубстратной формой движения»[3]. Петрашевский в статьях «Карманного словаря», письмах, текстах речей, следственных показаниях явно демонстрирует свою принадлежность к школе Каруса-Окена, последователей Шеллинга. О влиянии Шеллинга на русскую культуру и на собственное творчество пишет Ап.Григорьев[4]. Такому широко распространенному влиянию Шеллинга способствовало как приглашение в начале XIX века в Россию из Германии большого числа профессоров, так и отправка российских студентов за границу для подготовки к профессорской должности.

В Петербурге начало пропаганде шеллингианства положили Д.М.Велланский и А.И.Галич. Сколь серьезна и основательна была эта пропаганда подтверждают исторические свидетельства. В рецензии Вейсе на «Животный магнетизм» Велланского отмечается: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкою философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы, ее не понимают»[5]. В некрологе Д.М.Велланского воспроизводится интересный факт из жизни ученого: «... сам Шеллинг обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским занятиям»[6]. Д.М.Велланский и значительно позже Ап.Григорьев оценивали Шеллинга как «Платона нового мира»[7].

---

[1] Галактионов А.А, Никандров П.Ф. Указ.соч. – С.17, 175 – 179. Галактионов А.А. «Органицизм» и социализм М.В.Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. – Л., 1989. – С.110 -111.

[2] См. Письмо Велланского Д.М. кн. Одоевскому В.Ф. // Русский Архив. Вып. 7 и 8. – М., 1864. – С.804.

[3] См. Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. – М., 1961. – С.43, 46, 49.

[4] Ап.Григорьев. Искусство и нравственность. – М., 1985. – С.42 – 50, 142, 143, 191, 297.

[5] Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып.II. – Казань, 1899. – С.86.

[6] Там же. – С.86.

[7] См. Велланский Д.М. Письмо кн. В.Ф.Одоевскому // Русский Архив. Вып.7 и 8. – М., 1864. – С. 804. Григорьев Ап. Указ. соч. – С. 50.

То, что определяющим для формирования органицизма оказалось влияние представителя немецкой классической философии, с одной стороны, вполне закономерно, естественно, а с другой – должно способствовать преодолению стереотипного мнения об отсталости русской философской мысли от западноевропейской. Российские мыслители оказались не просто способны своевременно воспринять последнее слово западноевропейской философии рубежа XVIII – XIX вв., но и правильно оценить, понять смысл этого философского переворота и самостоятельно развить его далее. Как отмечает Зеньковский В.В.: «... когда в ней (России. – О.М.) стала просыпаться философская мысль, она нашла тогда рядом с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое прошлое в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое ученичество и свободное собственное творчество»[1].

Особенная роль немецкой классической философии в истории культуры заключается в том, что она осуществила поворот от классической ко всей современной неклассической философии. Предыдущие этапы классического периода развития философии помогли осмыслить, преимущественно созерцательно, основные сферы внешней объективной реальности бытия человека: Вселенная в целом, Бог как идеальная сущность мира и самого человека, общество, природа. Теперь, особенно в связи с событиями промышленной революции, наступило время «покуситься» на извечную библейскую тайну: почему благие намерения ведут в ад? Почему человек в своей деятельности получает далеко не те результаты, на которые рассчитывал? Такой поворот философской мысли подготавливался постепенно, начиная с географических открытий, социальных потребностей и технических изобретений эпохи Возрождения.

Российские мыслители по свежим впечатлениям о недавно родившейся и на их глазах развивавшейся школе уловили самую суть ее: целостность мира природы, человека, Вселенной обусловлена активной деятельной силой, внутренне им присущей. Принцип деятельностного подхода и исследование единого природно-социального организма станет одним из основных мировоззренческих принципов российского органицизма.

Не совсем адекватной, с нашей точки зрения, является оценка исторического типа мировоззрения Велланского, Галича, Надеждина и других органицистов как безусловно просветительского[2]. Яркая черта Просвещения –

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. – Ленинград: «Эго», 1991. Т.1. Ч.1. – С.12.

[2] Каменский З.А. Русская философия нач. XIX в. и Шеллинг. – М., 1980.

культ разума, противопоставленного всему иррациональному. Когда ставится задача понять сам механизм человеческой деятельности: соотношение ее целей, средств и результатов, то невозможно ограничиться только рациональными аспектами деятельности, необходимо исследовать человеческую духовность во всей ее полноте и целостности, включая волю, эмоции и другие нерациональные компоненты человеческой деятельности. Не случайно Кант начал с вопроса о границах возможностей человеческого разума. Именно такую направленность философских поисков находим мы у российских органицистов. В трудах по животному магнетизму Велланский, утверждая, что «каждый жизненный процесс во времени имеет определенное содержание положительной и отрицательной деятельности»[1], рассматривает сенсибильные, ирритабельные и репродуктивные процессы в живом организме и стремится разгадать природу различных гипнотических состояний человека[2]. А.И.Галич свою систему науки изящного выводит из органического единства ограничивающих друг друга ума, воли и чувств[3].

В дальнейшем как органическая эстетика Н.И.Надеждина, так и органическая критика Ап.Григорьева строятся на этих же началах. Какое значение иррациональным аспектам жизнедеятельности человека в его судьбе придавал Ф.М.Достоевский, также примыкавшей к данному направлению, является фактом широкоизвестным. Российский органицизм, самостоятельно развивая идеи немецкой классической философии, в еще большей степени, нежели творчество немецких мыслителей, соответствует неклассическому характеру современной философии.

Переход от классической к неклассической философии характеризуется еще одним очень важным аспектом человеческой истории: способом и степенью осознания единства человеческого рода. Если рубеж нашей эры связан с иррациональным осознанием единства человеческого рода, что выразилось в переходе от политеизма к монотеизму, то эпоха Просвещения подготовила осознание этого единства на рациональном уровне. Органицизм, как и вся последующая неклассическая философия, имеет своей причиной мощный импульс рационального осознания единства человеческого рода. Исследовать во всей полноте целостность человеческой духовности и общие законы деятельности человека можно, только исходя из этого единства.

Имеется поразительный документ в истории российского органицизма, свидетельствующий о том, что уже в 1831 г. ключевые моменты нового неклассического мировоззрения и причины его возникновения осознавались деятелями этой школы. Таким документом является программная статья

---

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып.III. – Казань, 1900. – С.49.

[2] Там же. – С. 1 – 54.

[3] Галич А. Опыт науки изящного. – СПб, 1825. – С.19.

Н.И.Надеждина в первом номере журнала «Телескоп». В этой статье под названием «Современное направление просвещения» четко сформулированы как деятельностный характер нового неклассического мировоззрения, так и важность для формирования этого мировоззрения осознания единства человеческого рода. «Никогда еще в роде человеческом, - пишет Надеждин, не примечалось столь единодушного стремления – жить одною общею жизнью по одному всемирному указателю – как ныне: ибо никогда и нигде еще не смыкался он в столь тесное, так сказать, семейное единство, как в органическом союзе нынешней Европы»[1].

Российские ученые и мыслители, как в среде органицистов, так и за ее пределами, были знакомы практически со всеми представителями немецкой классической философии. Известно влияние кантовских антиномий на творчество Достоевского. Надеждин Н.И. отмечает, что при поступлении в Московскую духовную академию необходимо было написать сочинение о недостатках Вольфовой системы, которая господствовала во всех семинариях того времени, и он справился с этой задачей успешно: «Итак, от нас требовалось дать полный отчет о том, чему нас до тех пор учили. Мне удалось при этом написать довольно обширную диссертацию, которая заслужила одобрения. Я уже читал тогда Канта и других новых философов немецких и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы»[2]. Пожалуй, в России наименьшим из всех классиков немецкой философии было влияние Фихте. Особенно значительным было влияние Гегеля и Шеллинга, которые в определенной степени даже соперничали между собой по степени влияния на российских мыслителей. У Ап.Григорьева статья вторая его произведения «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» специально посвящена анализу «шеллингизма» и «гегелизма» в русской литературе. Влияние Л.Фейербаха наступило, естественно, позже, и оно во многом оказалось как бы вторичным по отношению к влиянию антропологических идей А.Н.Радищева. Хотя, безусловно, будучи более зрелой и профессиональной, философия Фейербаха оказала сильное воздействие на русскую революционно-демократическую мысль.

О том, насколько существенным было влияние немецкой классической философии, свидетельствуют «Два мнения попечителя Казанского учебного округа М.Л.Магницкого» - донесение, представленное Министру Духовных дел и Народного Просвещения кн. А.Н.Голицину в 1823 г. В этой исторической записке М.Л.Магницкий отмечает возросшую опасность немецкой философии с тех пор, как «Кант посадил в претор так называемый им

---

[1] Надеждин Н.И. Указ.соч. – С. 2 – 3. О деятельностном принципе см. там же – С. 12 – 17.

[2] Надеждин Н.И. Автобиография // Русский вестник. – Т.2. М., 1856. – С.54.

чистый разум, который вопросил истину Божию: что есть истина? И вышел вон»[1]. М.Л.Магницкий читает, что эта философия «наносит святотатственные удары престолу царей, властям и таинству супружеского союза; подпиливает в основании сии три столпа, на коих лежит свод общественного здания»[2]. Во втором «мнении» Магницкий настойчиво развивает ту же самую идею: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена»[3]. Таким образом, «разрушительный смысл» немецкой классической философии, нацеленной на анализ творческой деятельности субъекта, Магницкий действительно обнаружил[4].

При всем историческом значении немецкой классической философии в целом, в культурной жизни России эпохальным оказалось влияние Шеллинга, которое длилось, начиная с 1805 г. – диссертация Велланского «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», и вплоть до конца XIX – начала XX веков – творчество В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, Н.О.Лосского. Этому влиянию подвергся весь органицизм XIX века, а также П.Я.Чаадаев, лично знавший и переписывавшийся с Шеллингом. Степень осознания этого влияния у российских мыслителей – органицистов была различной. Если Д.М.Велланский и А.И.Галич сознательно пропагандировали идеи Шеллинга, то Н.Н.Страхов, подчеркнув влияние, оказанное на него Гегелем, в предисловии к работе «Мир как целое. Черты из науки о природе»[5], тем не менее в самой работе явно развивает идеи шеллингианства.

Взвешенное исследовательское отношение к философии Гегеля и Шеллинга проявляет Ап.Григорьев. Он явно не отдает предпочтение философии Шеллинга, но тем не менее тонко подмечает слабые места философии Гегеля: абстрактность его феноменологии[6], его непоследовательность, когда, провозгласив «закон вечного развития», Гегель «останавливает все развитие на германском племени, яко на крайнем пределе»[7].

---

[1] Магницкий М.Л. Два мнения попечителя Казанского учебного округа // Русский Архив. Вып.III.– М., 1864.– С.322. Донесение Магницкого связано с делом Санкт-Петербургского университета.

[2] Там же. – С.322.

[3] Там же. – С.325.

[4] Это писалось Магницким М.Л. в 1823 г., когда Шеллинг был в расцвете своего творчества.

[5] См. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 1872. – С.VII.

[6] Григорьев Ап. Указ. соч. – С.42.

[7] Григорьев Ап. Указ.соч. – С.46.

Сегодня стало уже хрестоматийной истиной, что Гегель в «Энциклопедии философских наук» и в лекциях по философии истории разрешает основное противоречие своей философии между идеализмом и диалектикой в пользу идеализма, утверждая, в частности, что монархическая Пруссия – образец совершенного государства. Однако замечание по этому поводу, брошенное вскользь Ап.Григорьевым в середине прошлого века, еще раз свидетельствует о глубине философских представлений российских мыслителей, а не об отсталости и ученическом характере их философии.

Наиболее определенно и по существу причину генетического истока российского органицизма от Шеллинга, а не от Гегеля, выразил Т.Н.Грановский, который претерпел интересную эволюцию от русского гегелизма 30-х годов «назад» к шеллингианству. Здесь сказалась неудовлетворенность гегелевским принципом необходимости, которая оставалась чистой, бессубстратной формой движения. Представления Шеллинга о природе как «всеобщем», «мировом» организме, состоящем из интегральных частей, т.е. единичных организмов, позволяли дополнить идеальную необходимость реальным, вещественным носителем истории – народом, человечеством.

Если в целом немецкая классическая философия в центре ставит проблему деятельности, то каждый из деятелей этой школы оригинален и неповторим тем, что берется у него в качестве субъекта деятельности. У Канта – это отдельное индивидуальное сознание, несущее крест антиномичности, у Фихте – абсолютизированное «Я», постепенно сливающееся с Богом, у Шеллинга – организм Вселенной, имманентно деятельный и состоящий из интегральных единичных организмов; что и предопределило формирование российского органицизма под знаком шеллингианства. Наиболее последовательные ученики Шеллинга – анатом К.-Г.Карус и врач Л.Окен – выделили из его натурфилософии идеи целостности природы и соотношения неорганической и органической ее частей. Первые российские органицисты не обошлись в своем саморазвитии без влияния этих двух мыслителей.

1.2. Влияние сквозных проблем русской философии

Однако шеллингианство не сыграло бы столь роковую роль в истории российской культуры, если бы его зерна упали на неподготовленную почву. Дело в том, что в русской философии, несмотря на ее отсталость в средние века на порядок от европейской, по меньшей мере с конца XV века развивались оригинальные идеи. Одной из первых таких идей была идея самобытности славянского культурного мира, противостоящего как культуре «немецкой», так и «греческой». Доминирующей при этом была идея самобытности, а не противостояния. Такие идеи высказывались в конце XV – нач. XVI веков игуменом псковского Елизарова монастыря Филофеем, Максимом Греком, в XVII веке – Юрием Крижаничем. Своеобразным выражением этой идеи была концепция «Москва – Третий

Рим», обосновавшая особую предназначенность Русского государства. С тех пор проблема самобытности русского народа, его культуры, его истории становится сквозной в русской философии. Наличие сквозных многовековых проблем, с точки зрения А.А.Галактионова, является специфической особенностью русской философии[1]. В рамках органицизма, который сам становится сквозной проблемой русской философии XIX - XX веков, идея самобытности зазвучала с новой силой, поскольку она является стержневой для всех основных мировоззренческих принципов этого направления. Именно эта идея предопределила такую интересную особенность и судьбу органицизма: он объединяет представителей противоположных идеологических направлений России XIX века, славянофилов и западников, почвенников и народников.

Следующей сквозной проблемой, возникшей в русской философии до проникновения шеллингианства на русскую почву и способствовавшей этому проникновению, является проблема человека, поставленная А.Н.Радищевым. В трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» А.Н.Радищев сформулировал мысль, что «камень и человек одному и тому же подчиняются закону»[2]. При всей наивности самой формулировки с позиции нашего времени, следует оценить всю нетривиальность и смелость такой постановки проблемы человека. Радищев тем самым органично вписал человека в систему природы, поставив его одновременно в центр и на вершину эволюционного развития природы. Принцип антропологизма, явно не сформулированный, что позже сделал Л.Фейербах, тем не менее раскрывается в своем содержании в этой работе. Представления о единстве органической и неорганической природы, о естественности эволюционного развития, о всеобщности жизни станут для российских органицистов исходным пунктом их концептуальных построений.

Оригинальность постановки проблемы человека в трактате Радищева заключается также в антиномичности его рассуждений. Не будучи знаком с трудами Канта, своего современника и философа – профессионала, Радищев тем не менее продемонстрировал способность самостоятельного философского анализа противоположных философских школ и открыл антиномичность как принцип бытия и мышления, ведущий к истине[3]. Антиномичность мировоззрения станет настолько характерным признаком органицизма, что П.Флоренский, представитель российского космизма – идейного наследника органицизма в XX веке, доказательно сформулирует тезис, что истина там, где антиномия[4].

---

[1] Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Указ.соч. – С.15-19.

[2] Радищев А.Н. Сочинения. – М., 1988. – С.437.

[3] См. сравнение Канта и Радищева в кн. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Указ.соч. – С.163 – 166.

[4] См. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. – М., 1914. – С.147.

Таким образом, А.Н.Радищев в контексте русской культуры, не искушенный в профессиональном философствовании, соединил в своем творчестве самостоятельно открытые им антиномичность И.Канта и антропологизм Л.Фейербаха, т.е. начальный и конечный пункты логической и идейной эволюции немецкой классической философии. Надо отдать должное прозорливости попечителя Казанского учебного округа М.Л.Магницкого, который по свежим впечатлениям увидел антидогматическую опасность немецкой классической философии в лице Канта и Шеллинга, но при этом М.Л.Магницкий проглядел формирующееся мировоззрение новой эпохи в собственном Отечестве.

По-видимому, Зеньковский В.В. имеет в виду прежде всего влияние А.Н.Радищева, когда он утверждает, что нельзя «смотреть на XVIII век в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX веке, начало проявляться уже в XVIII веке»[1]. При этом самой общей характеристикой русской философии Зеньковский называет «антропоцентризм русских философских исканий»: «Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), - она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего, это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования»[2].

Из антропоцентризма, сущностной черты русской философии, закономерно вытекает идеал целостности как «одно из главных вдохновений русской философской мысли»: «Русские философы, за редкими исключениями, - ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии – более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, - лозунг «целостности» неустраним и нужен. Антропоцентричность русской философии постоянно устремляет ее к раскрытию данной и заданной нам целостности»[3].

Но откуда взялся идеал целостности, который в историческом развитии России все более явно воплощался в соборности русской жизни? Генезис этого идеала исследователи связывают с принятием христианства на Руси: «Во всяком случае уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же примат морального и социального начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX века»[4]. Идеал «целост-

---

[1] Зеньковский В.В. Истоки русской философии. – Ленинград, «Эго». 1991. – С.22.

[2] Там же. – С.16.

[3] Там же. – С.17 – 18.

[4] Там же. – С.36.

ности» созревал на протяжении всей русской истории и стал особенностью русской души. Произошло это не в последнюю очередь под влиянием природных факторов: «Безмерность русских пространств, отсутствие в России высоких гор, все «геополитические» влияния определяли эти особенности русской души»[1]. Отсюда и в политическом сознании – исторически выстраданный идеал «единой и неделимой» России.

По-видимому, если бы не были разработаны рассмотренные выше сквозные проблемы в процессе саморазвития русской философской мысли, что в свою очередь отражало психологические потребности русского народа, вряд ли возник органицизм в российской культуре как результат чисто внешнего влияния шеллингианства. Очевидно, что как возникновение немецкой классической философии, так и направленность саморазвития русской философской мысли были не случайны. Это было обусловлено социальными и научными потребностями. Все, что было наработано в области материальной и духовной культуры в эпоху Возрождения, Нового времени, Просвещения, начиная с времен Колумба, подготовило почву для рационального осознания единства человеческого рода и его деятельностной сущности.

Российский органицизм, к рассмотрению основных мировоззренческих принципов которого мы переходим, является откликом едва ли не на самый основной духовный запрос современной эпохи.

Глава 2. Основные мировоззренческо-методологические принципы органицизма

Органицизм не представляет собой философского направления или философской школы в традиционном смысле этих понятий[2]. Его скорее можно определить как мировоззренческое направление с концептуальным ядром и с размытыми краями как в смысле теоретического содержания, так и в смысле представителей этого направления. Внешними признаками этого направления являются, с одной стороны, неопределенность в некоторых случаях по вопросу о том, относить или нет какого-либо мыслителя к органицизму, и, с другой стороны, богатство тех сфер интеллектуальной деятельности, представители которых явно примыкали к этому направлению.

---

[1] Там же. – С.40.

[2] Здесь имеется в виду, что хотя философия – это и есть прежде всего мировоззрение, но все же эти понятия не тождественны. Мировоззрение любого человека, в том числе и философа, всегда богаче его сугубо философской позиции: это и более-менее богатая система научных и научно-популярных представлений, политических, эстетических, религиозных, этических воззрений и обыденный здравый смысл. Философия – это отрефлексированное мировоззрение, содержащее прежде всего смыслообразующие вопросы человеческого бытия.

В условиях оговоренной размытости, по-видимому, имеет смысл прежде всего сформулировать те мировоззренческие принципы, которые составляют концептуальное ядро органицизма и по которым можно судить о принадлежности мыслителей к данному направлению.

2.1. Принцип всеобщности жизни

Само название рассматриваемого мировоззренческого направления происходит от слов «организм», «органическое». Поэтому исходный принцип этой концепции, согласно которому вся природа – явление органическое, можно было бы назвать принципом всеобщего организма или организмичности. Однако более благозвучным представляется наименование его как принципа всеобщности жизни. С точки зрения органицистов, мир – это единый организм, состоящий из отдельных органов, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельный организм. В этом контексте исследуется «органическое строение Вселенной», «многосложный организм природы», история человечества как «замкнутый в себе организм», «живой организм Европы», искусство как «органическая целость Изящного», наука как «органическое исследование», «журналы – органы кровообращения мыслей, составляющего основное условие народного просвещения» и т.п.

Принцип всеобщности жизни в творчестве органицистов подразумевает, что между органическим и неорганическим, живым и неживым нет непроходимой грани. При этом неорганическое рассматривается как оцепеневшие формы жизни, как ее потенция. Но одновременно данный принцип содержит в себе напряженное противоречие органического и неорганического. В трудах по животному магнетизму Д.М.Велланский так определяет соотношение органического и неорганического: «Природа есть произведение всеобщей жизни, действующей в качестве творящего духа и пребывающей в свойстве зиждимой материи. Все живые существа и бездушные вещества произведены одною тою же абсолютною жизнью, только первые образовались по преимущественной силе идеального действия, а последние произошли в перевесном значении реального бытия. По идеальному и реальному значению всеобщей жизни, все ее произведения существуют в двояком виде: как безраздельная идеальная сущность, являющаяся в ограниченной реальной форме, и преходящая форма, образующаяся по идее вечной сущности. На сем основана полярность всех динамических, органических и психических действий и качественное содержание вещественных предметов»[1].

Отсутствие непроходимой грани между органическим и неорганическим обусловлено, таким образом, во-первых, единством источника их существо-

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып.III. – С.38-39.

вания – произведены абсолютной жизнью, во-вторых, единым принципом их существования – внутренней полярностью.

Принцип всеобщности жизни включает в свое содержание такое универсальное свойство живой и неживой природы, как красота. А.Галич в «Опыте науки изящного» раскрывает эту идею: «... внешняя природа действительно удовлетворяет требованиям Изящного. Сие яснее всего усматривается в органических ее существах, коих красоты также сопряжены здесь очаровательнейшими прелестями очертаний, цветов, звуков и прочих явлений жизни, как в неорганическом ее царстве с громадами масс и движущих сил, и посему преимущественно с характером величественного и грозного, а в Истории человечества с характером доблестного и трогательного»[1]. Прекрасное едино в своей сущности, как в неорганической, так и в органической природе и в обществе.

Следует особо подчеркнуть, что при этом противоположность, в некотором отношении даже полярность, органического и неорганического не затушевывается, а напротив содержится как напряженное противоречие принципа всеобщности жизни. В.И.Вернадский, развивая данный принцип уже в рамках космизма, поддерживал традицию, идущую от Луи Пастера, и специально анализировал качественное отличие косной и живой материи. Пастер считал, что косная материя симметрична, а живая – ассиметрична. Вернадский исследовал существенные, с его точки зрения, отличия пространства и времени в неживой материи.

Каким образом в концепции органицистов разрешается противоречие между органическим и неорганическим? Из самого названия принципа и приведенного выше рассуждения Велланского очевидно, что определяющей, доминирующей стороной противоречия выступает органическое. Если задуматься, то на уровне обыденного сознания в привычных для нас языковых формах интуитивно принимается этот принцип: противоположное органическому мы обозначаем не собственным положительным термином, а отрицательным, подчеркивая тем самым ведущую, доминирующую роль жизни во всем, что нас окружает. Н.Страхов в предисловии к своей книге «Мир как целое» выявляет эту мысль: «Мир неорганический в противоположность обыкновенному мнению, есть предмет более темный, до сих пор мы не имеем даже для него положительного названия, мы знаем его только как нечто противоположное родному для нас миру жизни, и называем мы его мертвым, неорганическим. Едва ли однако ж этот мир так совершенно мертв, как мы воображаем, я старался показать, что эта мертвенность только мнимая, то есть, что мы сами создаем те отрицательные понятия, под которые его подводим. Таким образом, эта часть книги, если не доказывает, то дает предчувствовать, что и здесь нет разрыва, и что мир есть целое»[2].

---

[1] Галич А. Указ.соч. – С.65.

[2] Страхов Н.Н. Указ. Соч. – С.XIII.

В произведениях органицистов, какое бы явление они не исследовали: природу, человеческую историю, науку, искусство – исходным методологическим принципом выступает сравнение по аналогии с живым организмом.

Т.Н.Грановский, осмысливая методологию исторической науки, обосновывает верность идеи, высказанной греческим историком Диодором Сицилийским, что «всемирную историю надобно рассказать как историю одного человека. Задача великая, – восклицает Грановский, – но нисколько не решенная»[1].

А.А.Григорьев в поисках ответа на вопрос, где проходит грань между гениальностью и посредственностью в искусстве, как формируется классика, противопоставляет гениальные творения «допотопным образованиям», представляющим собой либо рабскую копировку явлений жизни, либо ходульную идеализацию. Но при этом он подчеркивает, что согласно «общему органическому закону мироздания» допотопные творения в мире искусства так же естественны, законны, необходимы, как допотопные образования в мире органическом, ибо элементы цельного совершенного художественного мира слагаются постепенно; гармоничные, соразмерные и жизнестойкие формы возникают не сразу, а путем естественного отбора[2]. «Есть книги, - пишет Ап.Григорьев, - которые представляют собой для наблюдателя нравственного мира такой же интерес по своей многоговорящей уродливости, как остатки допотопного мира для геолога. Такая книга, например, весь Марлинский, с шумихой его фраз, с насильственными порывами безумной страстности – совершенно ненужными, потому что у него было достаточно настоящей страстности, с детскими промахами и широкими замашками, с зародышами глубоких мыслей... Его уже нельзя читать в настоящую эпоху, потому что он в своей-то эпохе промелькнул метеором, но те элементы, которые так дико бушуют в его «Аммалат-Беке», в его бесконечно тянувшемся «Мулла-Нуре», вы ими же, только сплоченными могучею властительною рукою художника, любуетесь в созданиях Лермонтова»[3].

Н.Я.Данилевский в своей социологической концепции культурно-исторических типов формулирует пять основных законов, в основе содержания которых лежит метод органической аналогии. Особенно очевидно прослеживается это в формулировке пятого закона: «Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу»[4].

---

[1] Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. – М. 1900. – С.212.

[2] Григорьев Ап. Указ соч. С.57-58, 70, 127, 133.

[3] Там же. – С.127

[4] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – Л., 1991. – С.92.

Из истории науки известно, что метод аналогии плодотворно использовали выдающиеся ученые: Леонардо да Винчи, Г.Галилей, М.В.Ломоносов, Д.И.Менделеев, А.Эйнштейн и др. В органицизме аналогия используется не эпизодически, а составляет, наряду с антиномичностью мышления, фундаментальный уровень методологии этого направления. Является это слабой или сильной стороной органицистской концепции? Тезис О.Конта о том, что каждая наука пользуется прежде всего своим специфическим методом, соответствующим ее предмету и содержанию: математика – дедуктивным, астрономия – наблюдательным, физика и химия – экспериментальным, биология – сравнительным, социология – историческим – наводит на мысль о законности и естественности использования метода аналогии в исследовании, которое исходит из аксиоматичности всеобщности жизни.

Эвристические возможности метода аналогии стали предметом специального анализа в науке XX века, что обусловлено внутренней логикой развития науки, доминированием в современной науке интегративных тенденций, нарастанием междисциплинарного синтеза. Использование органицистами XIX в. аналогии осуществлялось преимущественно в духе так называемой традиционной логической теории аналогии как применения дедуктивного способа исследования. В таком контексте аналогия – это вывод от сходства различных предметов в одних свойствах и отношениях к сходству их в других. Так, например, Д.М.Велланский, раскрывая принцип всеобщности жизни через противоположность органического и неорганического, также неоднократно прибегает к методу аналогии: «По центральному и периферическому содержанию общий неорганический мир состоит из Солнца, планет и элементов: воздуха, воды и земли. Органический мир, противоположный неорганическому, образовался в параллельном с ним содержании. Растения сходствуют с элементами, животные сообразны планете, а человек равнозначителен Солнцу, и как планета с элементами относится к Солнцу, так животные с растениями содержатся к человеку»[1].

Более сложный способ использования аналогии представлен в рамках метода моделирования. В таком случае умозаключение по аналогии определяется «как перенос информации от модели к прототипу»[2]. Заслуга органицистов XIX века, с нашей точки зрения, в том, что они живо воспринимали потребности развивающейся науки и своим систематическим использованием элементарной аналогии во многом способствовали плодотворной разработке этого метода. Можно сказать, что в качестве модели они брали живой организм вообще, и аналогия у них при этом выступает как диалектическое единство дедукции и индукции.

---

[1] Бобров Е. Указ.соч. Вып.III. – С.39.

[2] Уемов А.М. Аналогия в практике научного исследования. – М., 1970. – С.25.

У органицистов первой половины XIX века сформировался конкретный модельный образ органического явления. Органическое – это всегда сферическая цельность, имеющая свой центр и периферию и движимая активной полярностью центробежных и центростремительных сил. «Общая сфера Солнечной системы, пишет Д.М.Велланский, устроена органическим образом, по которому периферические планеты находятся в определенном содержании к центральному Солнцу. Животный организм, устроенный из центра и периферии его состава, равен целой сфере общего мира... Органический мир содержится к неорганическому как внешняя периферия к внутреннему центру круга и один другому противоположен в строении и действии, хотя оба произведены одною и тою же жизненной силой природы»[1].

Сферический модельный образ органицистов особенно наглядно свидетельствует, что они не только шли в ногу со временем, но и опережали его. Органицисты начали критику атомизма за его механицизм и редукционизм, если говорить современным научным языком, в первые десятилетия 19 века; задолго до открытия делимости атома и его модельной структуры они чисто умозрительным способом сформировали соответствующий модельный образ. Поэтому нельзя трактовать использование аналогии органицистами как «сумасбродства», как «метод произвольных аналогий», поскольку это было для них, помимо всего прочего, выражением их антиредукционистских установок[2].

Отметив гениальную прозорливость органицистов, следует все-таки признать, что из трех основных разновидностей умозаключений по аналогии: интуитивной, модельной и теоретической[3], они использовали преимущественно первую. Интуиция лежала как в основе их экстраполяции от свойств отдельного живого организма к сущности Вселенной и наоборот, так и в основе рассмотренного выше сферического модельного образа. С позиций принципа историзма интуитивный характер органицистских аналогий не является их недостатком. Однако, по-видимому, во многом именно это послужило поводом для нападок, негативной критики органицизма со стороны современников.

Интуитивные умозаключения по аналогии лежат, как правило, в основе натурфилософских построений. Не вдаваясь в дискуссию по поводу правомерности натурфилософии в XIX веке, равно как и в современной науке, задумаемся, какая иная форма научного поиска способна выполнить эту поисковую функцию в науке, даже не на переднем крае, а в области предварительной разведки. Способность натурфилософского исследования умозрительно освещать самые загадочные явления, исходя из логики единой кар-

---

[1] Бобров Е. Указ. соч. Вып.III - С.41.

[2] Каменский З.А. Указ.соч. – С.119 – 124.

[3] Батореев К.Б. Кибернетика и метод аналогии. – М., 1974. – С.15-17.

тины мира, делает ее извечной незаменимой спутницей науки. Лженаучность начинается там и тогда, когда нарушается основная заповедь натурфилософии: вписывать новое осмысливаемое явление в единую умозрительную картину мира, включающую в себя элементы объективно-истинного научного знания. В таком случае нарушается кумулятивный закон развития науки, открывается возможность для проявления субъективизма исследователя.

Как только вышло первое произведение Велланского, началась критика его как представителя шеллингианской натурфилософии[1]. Критика велась с позиции опытного естествознания. Среди критиков Велланского был, по его собственному мнению, единственный русский врач, действительно понявший его учение, - И.Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части»[2]. Однако критикуя Велланского за умозрительность, его коллеги по Медико-хирургической академии «все, впрочем, признавали, что Велланский знал по своему времени глубоко естественные науки и что учение его приносило пользу в том отношении, что он возбуждал в молодых слушателях охоту мыслить систематически»[3]. Повод для критики органицисты, по-видимому, давали еще и тем, что использование ими метода умозаключений по аналогии с живым организмом сочеталось с насыщенностью текстов их произведений «органическими» метафорами, типа «народные организмы», Гоголь – «живой орган наших антипатий», «растительное творчество народных песен», «идеальное – аромат и цвет реального», «своя собственная почва», «могучие произрастания коренного, типового, народного», «живое сознание живой действительности», «цветущая весна и знойное лето человеческого рода», «жить тихо подобно растению» и т.п. В творчестве органицистов подчас даже трудно провести грань между метафорой и эвристической аналогией. С нашей точки зрения, это связано не только с естественной эмоциональностью органицизма как мировоззрения, исходящего из идеи живого единства Вселенной, не только с тем, что удачная метафора помогает воспроизвести образ, не данный в опыте[4], но и с закономерностями перехода от классического к неклассиче-

---

[1] См. Мартынов. Рец. Пролюзия к медицине как основательной науке Д.Велланского // Лицей, 1806. Ч.1. Кн.1; (Фавецкий, Фобский) Биологическое исследование Д.М.Велланского // Санкт-Петербургский вестник, 1812. №4.

[2] Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. – М., 1959. – С.252-263.

[3] Розанов К.И. Воспоминания о Д.М.Велланском // Русский вестник. 1867. – б.72, ноябрь. – С.126.

[4] Теория метафоры. – М., 1990. – С.8.

скому типу духовной культуры: «Если рационализм исторгал метафору как неадекватную и необязательную форму выражения истины, то философский иррационализм стремился отдать все царство познания метафоре, изгнав из него истину»[1]. Органицизм, преодолевая односторонности рационализма, не отдавал все царство познания метафоре, но активно использовал ее в поисках истины.

Метафоричность языка и интуитивные умозаключения по аналогии являются не слабой, а сильной стороной органицизма, потому что применялись они авторами этой концепции не стихийно, а сознательно. Так, А.Галич, рассуждая о законных изящного, утверждает: «Сии законы столь же мало, как и первоначальную идею, дает человек сам себе: его сознание находит то и другое с помощью сравнения, примеров, отвлечения и пр., в природе вещей и в природе духа»[2]. Т.Н.Грановский, размышляя о методологии науки истории, пишет: «...история должна обратиться к естествоведению и заимствовать у него свойственный ему способ исследования. Начало уже сделано в открытых законах исторической аналогии. Остается идти далее на этом пути, раздвигая по возможности тесные пределы, в которых до настоящего времени заключена была наша наука»[3].

Может быть, как раз это гармоничное сочетание метафоричности языка с интуитивными аналогиями является ответом на вопрос и одновременно дает характеристику органицизма, сформулированную Н.Страховым: «Его положения с первого же разу кажутся то совершенно простыми и ясными, то необыкновенно дерзкими и решительными. Откуда такое противоречие?»[4]

Определенная эмоциональность, свойственная органицизму, составляет своеобразную притягательную силу его. Выразить это можно словами Велланского, сказанными, правда, по другому поводу: «В сфере психической жизни, познание противоположно чувствованию, как солярная область теллюрической, посему чувствующий мечтатель имеет большую магнитную силу, нежели понимающий мыслитель»[5].

---

[1] Там же. – С.12.

[2] Галич А. Указ. соч. – С.YIII.

[3] Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. – С.25.

[4] Страхов Н.Н. Указ. соч. – С.51.

[5] Бобров Е. Указ. соч. – С.51.

2.2. Принцип целостности

Данный принцип, как и все последующие в этой главе, представляет собой конкретизацию, развертывание, углубление принципа всеобщности жизни.

М.В.Буташевич-Петрашевский в «Карманном словаре иностранных слов» органическое определял как «определенное сочленение» различных частей, так что «все эти части являются одна по отношению к другой, как средства к цели» и «расположены» так, что образуют одно целое[1].

Двадцать с лишним лет спустя Н.Страхов в том же духе определил органическую целостность: «Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие; и отношение между этими частями таково, что они представляют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного»[2].

Органическое целое характеризуется, таким образом, во-первых, как особое соотношение между частями и целым, ими образуемым, и, во-вторых, как особое соотношение цели и средств в функционировании данного целого. При этом, исходя из полярной сущности органического, следует подчеркнуть, что часть и целое образуют напряженное противоречие в рамках целого.

В чем заключается суть органического соотношения между частями и целым? Целое в органической картине мира не представляет собой механическую совокупность, арифметическую сумму простых и абсолютно автономных частей, поскольку организм – это динамическое единство.

Стремясь более определенно выразить это динамическое единство, органицисты иногда впадают в крайности абсолютизации: «Мир есть связанное целое, т.е. все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет ничего самобытного, никаких атомов, нет самостоятельных, от века различных сил, нет ничего неизменного, само по себе существующего. Все в зависимости и все течет, как говорил еще Гераклит»[3].

Такие крайние высказывания имеют целью заострить понимание органического динамического единства. Если же рассматривать органицистскую

---

[1] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953. – С.335.

[2] Страхов Н.Н. Указ. соч. – С.YIII.

[3] Там же. – С.YII. Здесь Н.Страхов аппелирует скорее не к стихийно-диалектической точке зрения Гераклита, а к релятивистской позиции Кратила, который, абсолютизируя изменчивость, подвижность реального мира, отрицал момент относительной устойчивости, определенности. Наглядно различие этих позиций выражено в известных высказываниях античных авторов: «в одну и ту же реку нельзя войти дважды», - Гераклит; «в одну и ту же реку нельзя вступить единожды», - Кратил.

концепцию в ее полном содержании, то трактовка органического единства сохраняет напряженное противоречие между доминирующей функцией целого и относительной автономностью, самобытностью, устойчивостью отдельных частей в рамках целого: «Все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы... Посему они, с одной стороны, относятся к общему целому, а с другой, к самим себе, и первое отношение оказывает стремление их к общему содержанию мира, а второе усилие – к сохранению своей индивидуальности»[1].

Трактовка органической целостности как динамического единства составляющих ее частей позволяет еще более глубоко понять неклассический характер данного мировоззрения. В рамках классического, механистического по сути мировоззрения, целое – это сумма составляющих его частей, между частями и целым существует жесткая взаимозависимость. С точки зрения органицистов, целое – это нечто новое по отношению к составляющим его частям, те динамические связи, которые возникают между частями, придают целому дополнительный эффект. Вот как эту идею выражает Д.М.Велланский: «Две особые вещи, соприкасаясь между собою, действуют взаимно, по усилию каждой удержать свою самостоятельность. Здесь одна вещь, сохраняя себя, усиливается уничтожить другую, или превратить ее в свое качество. Из двух оных действий происходит третье, как жизненный процесс, в котором одно действие оказывается начальствующим или положительным, а другое подчиненным или отрицательным. Такое взаимное содержание двух вещей называется полярным, а совместная целость двух оных действий именуется органическим жизненным процессом»[2].

Органицисты первой половины XIX в. для определения органической целостности не пользовались еще понятием системы, хотя по сути развивали системный подход. Органицисты XX в., благодаря системной терминологии, выражают соотношение между частями в органическом целом более определенно. Так, Н.О.Лосский доказательно формулирует тезис: «где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное»[3].

А.А.Богданов, развивший в 20-х гг. XX в. органицизм в конструктивистском направлении, еще более конкретно определяет это соотношение: «-целое больше суммы своих частей»[4].

---

[1] Бобров Е. Указ. соч. Вып.III. – С.47.

[2] Там же. – С.48.

[3] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. – С.385.

[4] Богданов А.А. Тектология. – Ч.1. – М., 1989. – С.112-113.

От чего же зависит сверхсистемный эффект, его положительность или отрицательность? В концепции органицистов это определяется уровнем организации системы, уровнем целостности. Мир предстает как иерархия систем: «... в мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому целому, его охватывающему, и т.д. и т.п. – мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую высшую субстанцию»[1].

Критерием уровня организации системы является характер соотношения частей и целого. Лосский следующим образом определяет высший уровень органического единства: «1) каждая часть... существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое»[2].

Сам Лосский считает, что такой уровень органической целостности характерен только для Царства Духа[3] и для мира живой мудрости, Софии[4]. Если иметь в виду концепцию органицизма в незримом сотворчестве всех ее основных авторов, то принцип целостности будет означать, что любое явление природно-социального организма Вселенной является клеточкой, которая может либо вредить прогрессу, либо стимулировать его, но в то же время состояние этой клеточки определяется уровнем развития целого. В концепции космизма этот принцип приобрел еще более конкретное и злободневное звучание: Земля живая, почва – это кожа Земли, разрушая почву, мы разрушаем Землю, земную жизнь. Очевидно, что современная экологическая проблематика логично вытекает из органицизма.

При всей универсальности принципа целостности срабатывает он все-таки поразному, поскольку уровень организации систем действительно различен. В творчестве органицистов понятие «организм» и «организация» в значительной степени взаимосвязаны. М.В.Буташевич-Петрашевский в «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка», наряду со статьями «Орган», «Органический», «Организм», определяет и понятие «Организация», которое означает у него как формы жизни в природе, так и формы общественного устройства, влияющие на качественное состояние любого организма[5]. Онтологическая и логическая связь между понятиями «организм» и «организация» раскрывается посредством трактовки органической целостности: организм как целое не есть агрегат, не есть механическая сово-

---

[1] Лосский Н.О. Указ. соч. - С. 383-384.

[2] Там же. – С.405.

[3] Там же. – С.405.

[4] Там же. – С.400.

[5] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – С.342.

купность элементов, а есть организованная система отношений между элементами. Именно уровень организации целого детерминирует, будет ли оно меньше или больше составляющих его частей. Конструктивистский характер органицизма А.Богданова строится на абсолютизации организационного аспекта функционирования систем: чем больше целое отличается от суммы самих частей, тем более оно организовано; в неорганизованных комплексах целое меньше суммы своих частей.

Неклассическая трактовка целостности в творчестве органицистов, начиная с работ Велланского, содержала в себе антиредукционистскую установку и во многом подготавливала почву для формирования синергетики, научного направления XX века, исследующего сверхсистемный эффект[1].

Органицисты первой половины XIX века не использовали термины «система», «структура», «редукционизм», но они прокладывали дорогу новому мировоззрению совершенно сознательно, поскольку мы находим в их произведениях последовательную критику классического атомизма. Так, Д.М.Велланский пишет: «Атомистическая физика и эмпирическая физиология, исследующие органический и неорганический мир в одних наружных формах, не подают истинного понятия о внутренней их сущности, которая в обыкновенном физическом учении остается совершенно неизвестною»[2]. Н.Страхов во второй части своей книги «Мир как целое. Черты науки о природе» специально раскрывает несостоятельность атомистов от древности до современности, которые созерцают атомы с благоговением: «недаром Бюхнер как-то назвал атомы божествами»[3]. До революционных открытий в физике 90-х годов Страхов делает вывод, что если атом существует, то он должен быть активным как монада и сложным как клетка.

Эту же традицию разграничения двух типов мировоззрения продолжает Лосский, но уже после революционных открытий в области физики. Он пишет, что если рассуждать в духе атомизма, то атомизма «динамического»[4].

Два типа мировоззрения, в нашей формулировке – классический и неклассический, Лосский называет «неорганическим» и «органическим миропониманием»[5] и раскрывает механистический характер неорганическо-

---

[1] См. Синергетика. Материалы международного симпозиума «Синергетика и космические явления в твердых телах и макромолекулах». – Таллин, 1983; Синергетика. Сб.статей. Пер. с англ. – М., 1984; Синергетический подход к управлению промышленным предприятием. – Рига, 1989.

[2] Бобров Е. Указ. соч. – Вып.III. – С.42.

[3] «Магнитный центр в минеральном веществе и животный магнетизм в человеческом организме для атомистических физиков и эмпирических физиологов непостижимы...» - Там же. – С.46.

[4] Лосский Н.О. Указ. соч. – С.421.

[5] Там же. – С.340.

го миропонимания: «Встретившись с сложным целым, в котором можно различить части А, В, С, Д, сторонник неорганического миропонимания стремится понять его как составленное из элементов А, В, С, Д, считая их способными существовать самостоятельно, совершенно независимо и друг от друга, и от целого, в котором они найдены. Самостоятельность их, по его мнению, настолько велика, что, если бы В, С, Д совершенно исчезли из состава мира, А по-прежнему осталась бы существовать... Самое резкое выражение такого миропонимания заключается в примитивнейших формах атомистического материализма»[1]. И далее Лосский обосновывает, что «нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т.д.; множественность не образует целого, а наоборот, порождается из единого целого»[2].

Специально Лосским формулируется антиредукционистская установка органического миропонимания: «В этом ряду каждая новая ступень есть более сложное целое, инородное и высшее в сравнении с предыдущей ступенью: оно способно порождать низшую ступень (например, на линии можно получить бесчисленное множество точек, на плоскости – бесчисленное множество линий и т.д.), но не может быть получено из низшего целого путем суммирования»[3]. Раскрывая механистичность неорганического миропонимания, Лосский распространяет это и на трактовку пространства-времени, которые в неорганическом миропонимании «мозаикообразны», в то время как в органическом миропонимании они сплошны и имеют бесконечное множество измерений[4].

Интересно отметить, что неклассическое миропонимание пространства-времени, как органически связанных между собой и имманентных телам и процессам, а не внешних автономных характеристик, присутствует уже в работах Велланского: «... особенность органический жизни в пространстве оказывается полярным содержанием органов тел, развивающихся в противоположном направлении, и которых взаимное действие производит жизненную перемену во времени»[5].

Целое как органическое единство частей, развитое до определенного уровня, характеризуется так же, как было отмечено выше, особым соотношением цели и средств. Вот как эта идея излагается А.Галичем в «Опыте науки изящного»: «При всем том, красоты Природы, часто необходимые для чувств и дополняемые фантазией, существуют, как кажется, не сами для себя, а только в связи с другими целями Вселенной и нуждами тварей и для того являются случайно, - более в значении возможных материалов для картины, нежели в значении самостоятельной картины. Где мыслящий дух, с одной стороны, познал природу в таковом ее устройстве, с другой, восчув-

---

[1] Там же. – С.341.

[2] Там же. – С.341.

[3] Там же. – С.382.

[4] Там же. – С.404-406.

[5] Бобров Е. Указ соч. – С.49.

ствовал потребность действовать на нее преобразованием доставляемого ею вещества; там, сравнивая свою цель, свободно предначертанную, с имеющимися средствами, силится он из собственного запаса пополнить усматриваемые недостатки, т.е. изобретениями и вымыслами внешних изделий привести требования своей мысли в гармонию с окружающими его явлениями»[1].

Гармоничность соотношения между целями и средствами, с точки зрения органицистов, зависит от уровня организации целого: чем выше уровень организации, тем меньше целей - средств и больше самоцелей, т.е. высших и безусловных целей, целей – ценностей. Высший уровень органической целостности в этом аспекте описывается следующим образом: «... во временном аспекте нет деятельностей Духа, которые были бы только средством, всякий момент жизни Духа обладает абсолютной ценностью также и сам по себе, каждый из них был встречен словами: «Остановись, ты так прекрасен!»; и в самом деле, каждый из них в силу своей абсолютной ценности навсегда сохраняет свою свежесть и силу, но это не значит, что жизнь Духа задерживается, останавливается на нем, она течет лишь более широкою струею, чем прежде»[2].

В иерархии систем по степени сложности их организации особая роль отводится человеку как высшей цели эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек, человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющим мир в одно целое, он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира»[3].

Н.Страхов отмечает, что «противники мысли о главенстве человека в мире... полагают центр в другом месте, в необходимых силах вещества, в других мирах, в других областях природы, - во всяком случае в чем-то более глубоком, далеком, таинственном и необъятном, а не в столь известной и довольно жалкой вещи, как человек»[4]. Чтобы убедительнее обосновать свой тезис о центральном месте человека в мироздании, Страхов как бы встает на позицию своих противников и первое письмо своей работы полностью посвящает доказательству, что «человек есть животное»: «как по своему устройству, так и по своим физическим и душевным явлениям человек подходит под понятие животного... Поэтому ни один последовательный и точный зоолог не может усомниться в принадлежности человека к животному царству...»[5] Однако положение о животности человека в его концепции оборачивается обоснованием единства, целостности мира, поскольку человек –

---

[1] Галич А. Указ. соч. – С.66.

[2] Лосский Н.О. Указ.соч. – С.405.

[3] Страхов Н.Н. Указ. соч. – С.YIII.

[4] Там же. – С.XI.

[5] Там же. – С.9.

естественное продолжение, естественный результат развития органической природы: «Если в наших животных действиях мы желали бы всегда находить нечто человеческое, то обратно пора бы также перестать стыдиться нашей животной природы. Александр Македонский, говорят, считал как бы унижением для себя чувство голода; отчего же он не стыдился видеть при помощи солнечного света, или слышать посредством своих ушей»[1].

Н.Страхов высказывает глубокую идею о том, что духовность человека невозможна без его животности: «На деле оказывается, что не только животность не противоречит духовности, но даже, что для духовности необходима самая высшая степень животности»[2]. Посмотреть как бы изнутри на развитие, эволюцию органического мира человеку трудно и непривычно, настолько традиционным в его сознании стало возвышение человека над природой, противопоставление себя ей. Идея Н.Страхова об органической связи между духовностью и животностью человека намного глубже раскрывает понятие духовности по сравнению со многими современными статьями на актуальную ныне тему о духовности. Духовность человека, заключающаяся, с нашей точки зрения, в единении его с другими людьми и с самим собой, проистекает из единения его с природой, а основу этого как раз и составляет органическая целостность мира.

Но органическая целостность мира имеет свои внутренние противоречия: между органическим и неорганическим, между человеком, социумом, с одной стороны, и всей остальной природой, с другой. Человек противопоставляет себя именно всей природе, без членения ее на органическую и неорганическую, ему присуще «равное высокомерие в отношении к растениям и камням, как и своим ближайшим сородичам и обезьянам»[3]. Страхов считает, что «человек имеет полное право противополагать себя природе, потому что он может сделать такое противоположение, имеет силу и способность к тому»[4]. Раскрыть эти способности конкретно-научно Страхов по объективным причинам не в состоянии, и поэтому он восклицает: «Без сомнения естественные науки гораздо более удовлетворили бы нашу жажду знаний, если бы они сумели доказать, что человек не только высшее животное, но что выше его и быть не может, что он не просто вершина животного царства, верхний камень в пирамиде, но что в нем заключается цель и стремление всего этого царства, которое не имело бы смысла без этого последнего и главного члена, все равно как лестница без храма, в который она ведет»[5]. Аналогичная позиция Велланского Д.М. и Лосского Н.О., последний из которых рассматривает человека как цель эволюции «царства вражды»[6].

---

[1] Там же. – С.17.

[2] Там же. – С. 16.

[3] Там же. – С.15.

[4] Там же. – С.16.

[5] Там же. – С.16-17.

[6] См. Лосский Н.О. Указ. соч. – С.413-449; Бобров Е. Указ.соч. Вып.III. – С.39.

Таким образом, органическое целое в концепции органицистов представлено как целесообразная система. У отдельных представителей органицизма, это относится прежде всего к Н.О.Лосскому, данная идея развита в контексте идеалистической телеологии. Однако в целом в рамках рассматриваемого мировоззрения данная идея эволюционизировала в направлении от классической формы имманентной телеологии Шеллинга: целесообразность – объективная внутренняя взаимосвязь элементов, к основам исследования саморегуляции систем. Идеалистическая телеологичность не доминировала уже в произведениях первых петербургских органицистов. Об этом свидетельствуют труды по «животному магнетизму» Д.М.Велланского, исследование природы изящного у А.И.Галича. А сформулированный выше открытый Ап.Григорьевым органический закон мироздания о допотопных формах особенно хорошо демонстрирует эвристические возможности органицистской методологии[1].

Развиваемые органицистами идеи естественной объективной целесообразности, присущей миру и каждой его составляющей как органической целостности, во многом подготовили теорию самоорганизации, разрабатываемую современной наукой, прежде всего кибернетикой. В органицизме XX века в результате внутренней логики развития этого направления на протяжении двух столетий, концепция самоорганизации в конкретно-научном варианте представлена в «Тектологии» А.Богданова, в объективно-идеалистическом варианте представлена в работе Н.Лосского «Мир как органическое целое».

Особый интерес представляет оригинальная идея органицистов о совпадении цели в процессе развития объективной естественной целесообразности с центром сферической оранической целостности. При этом они уловили диалектичность функционирования органических систем, которые всегда имеют сферическую структуру: то, что является центром в рамках одной системы, будет выступать периферией в рамках иной системы или в иных условиях, сложившихся в процессе эволюции систем[2]. В зависимости от этого меняется и характер целесообразности функционирования системы.

---

[1] Ап.Гигорьев не был естествоиспытателем по образованию. Интересен тот факт, что указанный закон сформулирован им в работе «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина», которая была впервые напечатана в 1859 г., т.е. в том же году, когда вышел основной труд Ч.Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора».

[2] Вот как эту идею выражает Н.О.Лосский: «Материальные процессы, включая сюда и центры материальных сил, всегда относительны: в отношении к одной среде перед нами находится один центр сил, но стоит только окружающей его обстановке несколько измениться, и он может распасться на два и более центра, и наоборот». – см.: Лосский Н.О. Указ. соч. – С.429.

Динамика центра и периферии, с точки зрения органицистов, определяется соотношением сил притяжения и отталкивания. Вот как эту идею в начале XX века раскрывает Н.Лосский: «Когда две субстанции проявляют отталкивание в отношении друг к другу, то центры обнаружения их сил суть две различные точки в пространстве, но из этого не следует, будто сами субстанции разошлись друг с другом на некоторое расстояние в пространстве. Это расстояние есть отношение только между действиями субстанций. Точно так же и наоборот, когда две субстанции перестают проявлять отталкивание друг к другу и когда поэтому центры обнаружения их сил в пространстве совпадают, это не значит, что сами субстанции совпали, это есть только признак того, что деятельности их получили новое направление, не обратное друг другу, а одинаковое»[1]. На основе этой же идеи Ап.Григорьев в середине XIX века открыл закон стихийного распада органических систем: «Стоит только стихии вырваться из центра на периферию, чтобы по общему закону организмов, - она стала обособляться, сосредоточиваться около собственного центра и получила свое отдельное, цельное и реальное бытие...»[2] Однако данная идея соотношения центра – Цели и периферии – средства выводит нас за рамки собственно принципа целостности и вводит в содержание последующих принципов.

2.3. Принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма

Принципы всеобщности жизни и целостности раскрывают органическое как «произведенную абсолютной жизнью» сферическую целостность, содержащую внутреннее единство полярности между целым и его частями, целью-центром и средствами-периферией. Динамика центра-периферии при этом определяется соотношением сил притяжения и отталкивания. Таким образом, органическое – это не мертвая, а постоянно активная, жизнедеятельная система. Активное жизнедеятельное начало мира в целом и каждой его частицы в отдельности, с точки зрения органицистов, является основой его единства, отсутствием непроходимой грани между органическими и неорганическими явлениями: «Вещественное единство и деятельное свойство общего неорганического мира зависит от формальной противоположности и существенного единства в сферическом его содержании. Солнце, занимающее центр Вселенной Сферы, освещает и согревает планету, пробегающую круговой периферический ее путь и обращающуюся на своей оси, от чего происходят времена года и суточная перемена дня и ночи. Человеческий организм, равный универсальному миру, действует и пребывает по

[1] Лосский Н.О. Указ. соч. – С.429.

[2] Григорьев Ап. Указ. соч. – С.83.

полным свойствам душевной его сферы и телесной области, на коих основывается бдение и сон, продолжающиеся попеременно во всю жизнь организма»[1].

Принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма сформировался в самом генезисе органицизма и без него данное мировоззрение не состоялось бы. Выше уже отмечалось, почему именно концепция Шеллинга, а не Гегеля, легла в основу органицизма: гегелевская необходимость оставалась чистой, бессубстратной формой движения, представления же Шеллинга о природе как «всеобщем», «мировом» организме, состоящем из интегральных частей, то есть единичных организмов, позволяет дополнить идеальную необходимость, реальным, вещественным носителем истории – народом, человечеством.

Наличие деятельностного принципа в мировоззрении органицизма еще более подтверждает его неклассический характер, поскольку переход к исследованию процесса деятельности заключал в себе преодоление созерцательной сущности классического мировоззрения. При этом органицисты осуществили этот переход не стихийно, а вполне сознательно. Для них было очевидно, что мощность человеческой деятельности в процессе промышленного переворота неизмеримо возросла в сравнении «с интеллектуальной безотчетностью» работ, «производимых в древние времена», и «никто не может оспаривать у современников славу неистощимо сметливой деятельности»[2]. В процессе эволюции органицизма категория «деятельность» была осмыслена и определена в основных возможных и используемых современной наукой и философией аспектах. В общенаучном смысле деятельность понимается как «информационно направленная активность живых систем, обеспечивающая их самоподдержание»[3]. В более узком общесоциологическом значении «деятельность – всякое проявление социальной активности, представляющее собой способ существования социальной действительности»[4]. В неклассическом последовательно идеалистическом мировоззрении деятельность – абстрактная категория, характеризующая активность субъекта вообще. Начиная с «динамических сил», «жизненного процесса», в котором «всякая вещь пребывает только во взаимном действии с другой», в концепции Велланского, где деятельность трактуется преимущественно в общенаучном смысле, эта категория обогащалась общесоциологическим пониманием в творчестве А.И.Галича, Т.Н.Гранов-

---

[1] Бобров Е. Указ. соч. Вып.III. – С.39.

[2] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения. – С.14.

[3] Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. – Ереван, 1973. – С.13.

[4] Воронович Б.А., Плетников Ю.К. Категория деятельности в историческом материализме. – М., 1975. – С.7.

ского, Ф.М.Достоевского, Н.К.Михайловского и получила свою относительно завершенную объективно-идеалистическую трактовку в эволюции петербургского органицизма в работе Н.О.Лосского «Мир как органическое целое», в которой центральным является понятие «субстанциального деятеля»: «Из сочетаний деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своей двойственностью и как бы противоречивостью»[1]. Как и два предыдущих принципа, принцип деятельностного подхода содержит напряженное внутреннее противоречие, основной смысл которого заключается в противоречии между необходимостью и свободой. По сути дела органицисты вплотную подошли к центральной, с нашей точки зрения, проблеме современного человека: почему благие намерения ведут в ад? В какой мере соотношение целей, средств и результатов зависит от нас, а в какой – от объективных обстоятельств?

Говоря современным теоретическим языком , это проблема диалектики субъективного и объективного факторов истории, позволяющая нам в какой-то мере определиться с границами свободы нашей деятельности или хотя бы поставить вопрос об этой границе. Вот как эту идею сформулировал Н.Страхов: «Если мы ищем выхода из этого мира, то нам необходимо понимать этот мир, видеть, так сказать, его связи и границы»[2].

Постановка проблемы свободы на первый взгляд кажется очень парадоксальной в контексте органицизма: если мир есть органическое целое и стало быть он во всех своих частях развивается в силу естественной закономерной необходимости, то где же тут место свободе? Но как только начинаешь вникать в атрибуты органической целостности как полярной активности, жизнедеятельности, начиная с элементарных форм движения (действия и противодействия), то приходит понимание, что органические формы организации – это динамическое, а не механическое равновесие положительной и отрицательной активности, постоянно содержащее потенциальную возможность случайности, а там, где есть социальный субъект, соответственно, и свободы.

Особенно глубоко из всех петербургских органицистов диалектику свободы раскрыл Ф.М.Достоевский. Рассматривая свободу как высочайшую ценность в жизни человека, Достоевский основным противоречием, определяющим судьбу человека и общества, считает противоречие между внешней и внутренней свободой. Писатель предостерегает, что достижение максимального материального благополучия, к чему всегда стремятся люди, неоднозначно сказывается на жизни общества. Он предлагает представить, что в жизни человека «нет уже более материальных лишений... Нет уже более

---

[1] Лосский Н.О. Указ. соч. – С.427.

[2] Страхов Н.Н. Указ. соч. – С.XII.

беспрерывного труда, чтобы как-нибудь прокормиться, и теперь все займутся высшими, глубокими мыслями, всеобщими явлениями. Теперь, теперь только настала высшая жизнь...

Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов. Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них все украл разом; что исчез человеческий лик и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницей, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами, и стали кусать языки свои в муках, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы». Поняли бы люди, что нет счастья в бездействии, что погаснет мысль не трудящаяся, что нельзя любить своего ближнего, не жертвуя ему от труда своего, что гнусно жить на дармовщину и что счастье не в счастье, а лишь в его достижении»[1]. Достоевский считает, таким образом, однопорядковыми понятиями «жизнь», «счастье», «свобода» и «деятельность». Это важный аспект мировоззренческого содержания принципа деятельностного подхода в трактовке петербургских органицистов. Кроме того, Достоевский подчеркивает, что безграничная внешняя свобода уничтожает основное противоречие человеческой жизни между внешней и внутренней свободой. Уничтожение же противоречия ведет только к деградации, загниванию человеческой жизни.

Исследуя различные зарисовки в «Дневнике писателя», можно сделать вывод, что Достоевский открывает своеобразный закон сохранения энергии применительно к человеческой свободе: чем более энергично человек растрачивает свою деятельность на наращивание сугубо материальных потребностей, тем меньше остается у него сил на заботу о духовно-нравственном состоянии его души; другими словами, доминирование внешней свободы порождает внутреннюю несвободу, человек делается пленником собственных материальных вожделений.

Интересно отметить отношение Достоевского к просветительской деятельности. Казалось бы, духовная высота человека обеспечивается прежде всего просвещением. Петербургские органицисты придавали большое значение просветительской деятельности в жизни общества, сами уделяли ей значительное время и силы. Об этом свидетельствует преподавательская деятельность Велланского, публичные лекции Грановского, редакторская и журналистская деятельность Надеждина, Григорьева. Об этом же свидетельствует напряженная работа самого Достоевского над «Дневником писателя» в последние годы его жизни.

Выше уже отмечалось, что ошибочно, с нашей точки зрения, зачинателей органицизма в литературе причисляют к просветительской философии,

---

[1] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – М., 1989. – С.13.

которая характеризуется культом разума. Они стремятся исследовать человеческую духовность во всей ее целостности и сложности, акцентируя внимание на иррациональных аспектах человеческой деятельности. Именно такой методологический подход позволил петербургским органицистам, особенно Достоевскому, глубоко проникнуть в диалектику человеческой свободы и не поверхностно, а по существу оценить роль просветительской деятельности в жизни человека.

Поверхностная оценка сущности просвещения заключается в том, что связанное с ней повышение уровня образованности отождествляют с развитием духовности. Достоевский подмечает глубоко скрытое противоречие между образованностью и нравственностью: «Человек образованный не всегда человек честный», а «наука еще не гарантирует в человеке доблести»[1]. Писатель прозорливо увидел опасность просвещения в его искусственности, когда периферия-средство человеческой деятельности – развитие ума превращается в центр-цель и подменяет собой истинную цель – просвещение души. В результате нарушается органическая целостность человеческой деятельности, подлинные ценности подменяются мнимыми и люди теряют способность замечать, «что затемнился идеал прекрасного и высокого, что извращается и коверкается понятие о добре и зле, что нормальность беспрерывно сменяется условностью, что простота и естественность гибнут, подавляемые беспрерывно накопляющейся ложью»[2]. Внешняя образованность, превращаясь в самоцель человеческой деятельности, по мнению писателя, создает в душе человека своеобразный «внутренний театр», который поддерживает внешнее соблюдение правил и приличий и исподволь съедает простоту и искренность души, заодно маскирует пороки, вместо действительной «красоты людей» культивирует фальшивую «красоту правил»[3]. Таким образом, принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма непосредственно вводит нас в следующий мировоззренческий принцип органицизма – принцип естественности.

2.4. Принцип естественности

Принцип естественности включает в себя противопоставление естественного, порожденного культурой, и искусственного, сконструированного цивилизацией. Под естественным обычно имеется в виду нечто натуральное, созданное непосредственно природой, без вмешательства человека; искусственное – напротив, нечто сделанное человеком в ходе развития цивилизации. Однако в концепции органицизма генезис напряженного противо-

[1] Там же. – С.26.

[2] Там же. – С.17.

[3] Там же. – С.17.

речия между естественным и искусственным, разворачивающегося в ходе развития цивилизации, имманентен органическому целому благодаря его динамическому деятельностному началу. Именно полярность необходимости и случайности обусловливает противоречие между естественным и искусственным. Искусственное в такой трактовке понимается намного глубже по сравнению с привычным для нас содержанием: его источник – в возникновении нового в результате динамики необходимости и случайности, независимо от того, возникло это новое стихийно в ходе эволюции или сознательно в ходе творческой деятельности человека. Граница между естественным и искусственным оказывается, таким образом, очень подвижной.

Рассмотрим принцип естественности, используя прежде всего работу А.Галича «Опыт науки изящного», вышедшую в Петербурге в 1825 г. В данной работе, на наш взгляд, диалектика естественного и искусственного выявлена особенно глубоко и многосторонне. Изящное, с точки зрения Галича, «необходимо» и «безусловно», но оно органично включает в себя свободу[1], и «хотя сим возвышается оно над обыкновенною действительною природою, однако ж отнюдь не выходит из круга естественного. Ибо природу составляют не одни явления, но еще законы и самообразы, кои, будучи по себе только возможны, приводятся в действительное бытие воображением»[2]. Органическое единство естественного и искусственного Галич подчеркивает и в определении прекрасного: «... Прекрасное, как чувственно-совершенное явление чего-то по себе невидимого, основывается на согласии между идеальным и естественным, или свободными и необходимыми началами, подобно как истина на согласии между умственным представлением и его предметом...»[3] А.Галич дает классификацию сфер прекрасного: «Если Прекрасное до сих пор изменяемо было либо разным смешением составных его частей, либо разным характером исторической жизни человечества, то, бросив беглый взгляд на совокупность явлений, кои носят на себе печать чувственного совершенства, увидим оное наконец в новых ограничениях. Ибо одни из таких явлений происходят без участия человека, другие бытием своим одолжены творческой его деятельности, третьи принадлежат сколько ему, столько же и природе; - красоты естественные, искусственные и смешанные или естественно-искусственные»[4]. В соответствии с основанием данной классификации: искусственное – это то же естественное явление, но только причиной нового смешения составных частей его выступает творческая деятельность человека.

---

[1] Галич А. Указ. соч. – С.20-21.

[2] Там же. – С.26.

[3] Там же. – С.56.

[4] Там же. – С.60-61.

Творческая деятельность человека проявляет себя в результате того, что «правильность», стандартность, некоторое однообразие естественной природы раздражает его, т.е. генетический источник искусственного, созданного человеком, заключается в самой природе естественного. Особенно ярко проявляется это в гротескных формах художественного творчества: «Гротеск, - и как особенный вид комической красоты и как особенный способ творческих действий фантазии, - расстраивая наружный вид естественных произведений и создавая новые, странные, но приятные превращения, по идее жизненного начала, действующего в беспрерывных переливах, оттенках и постепенностях, посмеивается в своих арабесках, как бы педантизму самой природы, коей установленные формы тварей кажутся ему слишком однообразными»[1].

Искусственное целое возникает, как утверждает Галич, в результате того, что «игривый гений, расстраивая действительные формы и отношения, творит при помощи остроумия и фантазии, по собственным своим законам»[2]. Однако возникшее искусственное целое «в вольных искажениях дает видеть отдаления от идеала прямого, для видов которого не перестает действовать и там, где превращает идеалы»[3]. Другими словами, созданное человеком искусственное явление помогает лучше понять и оценить естественное. Таким образом, искусственное можно определить как естественное, преобразованное и на этой основе глубже осознанное субъектом.

Но всякое ли искусственное имеет право на существование? Анализируя творчество органицистов, можно сформулировать закон, лежащий в основе развиваемого ими принципа естественности. Галич пишет, что тем же способом, каким образуется искусственное вообще, составляются идеалы ужасного, злого, низкого. Но это уже особенного рода искусственное: это – не искусственное как особая форма существования естественного, это - искусственное, являющееся противоестественным, возникающее в результате абсолютизации случайности, субъективности в смешении частей органического целого. Дурное Галич определяет как «произвольную разнородность в частях и отсутствие органического единства»[4]. Любое детище цивилизации, человека, любое новое явление должно соответствовать окружающей природной среде, натуре самого человека, той социокультурной атмосфере, в которой оно зародилось. Иначе оно будет или отторгнуто средой, человеком, или погубит их. Естественное безусловно, «природа одолевает», в то время как искусственное зависимо от естественного, условно, относительно[5].

---

[1] Там же. – С.47.

[2] Там же. – С.45-46.

[3] Там же. – С.46.

[4] Там же. – С.36.

[5] Там же. – С.67-68.

Однако Галич признает определенное преимущество искусственного: «Конечно, искусственные произведения имеют превосходство над естественным, но не большое. Развитие природы бесконечно: до нас еще много совершенного могло уже погибнуть, или после нас может раскрыться из недр земли, тогда как художник творениями, стоящими ему несколько минут, возбуждают наше удивление; но сие-то изменение, сия-то тленность и принадлежит к блистательнейшим преимуществам вечно обновляющейся Природы. Да и кто захотел бы сосредоточить в одном пункте всю красоту сего Божественного первообраза, который невместим ни в каком отдельном явлении и однако ж мелькает в каждом, как вечное время в минуте, как тяжесть в пылинке?»[1] Таким образом, превосходство искусственного в том, что оно, спрессовав время, позволяет сделать наглядной сущность естественного, «удобно обозревать его в целости»[2], т.е. выразить бесконечное в конечном, вечное в преходящем, конкретном. Но когда это преимущество искусственного абсолютизируется и конечное претендует заменить собой бесконечность, а конкретное, преходящее – саму вечность, складывается противоестественная ситуация. Церковь, например, как искусственный общественный институт, в отличие от собственно религии заинтересована в максимальном сохранении и культивировании искусственных ритуальных связей в обществе. Не случайно М.Л.Магницкий в упомянутой уже выше записке Министру Духовных Дел и Народного Просвещения, воюя против немецкой классической философии, прозорливо связывает с ее влиянием появление в Петербурге учебника А.П.Куницына по естественному праву, изданному в Петербурге в 1818-1820 гг. [3] Магницкий считает введение этого предмета в университетское преподавание очень опасным, так как эта наука: «Не предполагает откровения, ибо преподается в началах целому человеческому роду общих, т.е. христианину, бармину и идолопоклоннику…; с) не предполагает власти царской от Бога, но почитает ее вверенною одному лицу для безопасности общественной; д) полагает брак договором»[4]. Появление учебника А.П.Куницына лежало в общем русле развития петербургской органицистской мысли и введение его в практику преподавания действительно могло способствовать разрушению некоторых искусственно культивируемых общественных связей.

Концепция органицизма в целом – это естественное состояние мировоззрения, не искаженное давлением каких-то преходящих идеологических догм. Не случайно современники называли органицизм «натуральной школой»[5]. Это мировоззрение характеризуется идеологической терпимостью, оно не претендует на концептуальный монополизм. Этим объясняется при-

---

[1] Там же. – С.63.

[2] Там же. – С.67.

[3] Куницын А.П. Право естественное. – СПб, 1818-1820.

[4] Магницкий М.Л. Указ.соч. – С.323.

[5] См. Розанов Н.К. Указ. соч. – С.125.

надлежность к органицизму представителей самых разных идейных направлений и социально-политических движений в России XIX-XX вв. Любой монополизм, а тем более идеологический, противоестественен, с точки зрения органицистов»[1].

Для органицистов важно представление о том, что естественным развитием человека, культуры, общества является самобытное развитие, иначе неизбежны извращения и тупиковые состояния общества. Причем самобытность рассматривается как имманентное свойство Вселенной в целом и каждого органического явления: «Все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы... живые организмы более или менее самостоятельны и неделимы. Посему они с одной стороны относятся к общему целому, а с другой к самим себе, и первое отношение оказывает стремление их к общему содержанию мира, а второе усилием к сохранению своей ндивидуальности»[2].

Особенно злободневна проблема самобытности в рамках человеческой истории. Постановка этой проблемы охватывает все сферы жизнедеятельности человека, начиная от природных условий и заканчивая высокоабстрактными сферами искусства, религии, философии: «каждый из сих относительных периодов (истории – авт.), - пишет Галич, - должен иметь свой сомкнутый круг идеалов, определяемых как образом мыслей и чувствований целой нации, так и местными влияниями окружающей ее природы. Для греческого искусства сей круг есть Гомер и его Илиада, для романтического – Данте и живописное его представление ада, чистилища и рая, для Скандинавского – Эдды»[3]. Самобытность существования человека, общества основана на естественных, национальных условиях жизни.

Пожалуй, ни у какого другого народа не стояла так остро проблема самобытности развития, как в истории России, по причине, по-видимому, евразийской природы Российского государства. Идейное противостояние славянофильства, почвенничества, с одной стороны, и, западников, революционных демократов, с другой, в полной мере выражает драматизм поисков своей исторической судьбы, которые велись в российском обществе. Глубина и мировоззренческая естественность органицизма способствовали тому, что среди его теоретиков были и западник Т.Грановский, и славянофил А.Хомяков, и почвенники Н.Данилевский, Ф.Достоевский. Органицизм тем самым снимал антагонизм противостояния идейных направлений.

---

[1] См.: Из бумаг кн. В.Одоевского против монополизма «Северной пчелы» // Русский архив. – 1864. – Вып. 7 и 8. – С.831.

[2] Бобров Е. Указ. соч. Вып.III. – С.47.

[3] Галич А. Указ. соч. – С.59.

В соответствии с принципом естественности нормальным и плодотворным для народа является эволюционное развитие, свободное как от крайностей изоляционизма, так и космополитизма. Эта идея прослеживается в концепции всеобщей истории Т.Грановского и в социологической концепции культурно-исторических типов Н.Данилевского. Но если Данилевский, будучи почвенником, делает акцент на самобытности культурно-исторических типов, то Т.Грановский, примыкая к западничеству, подчеркивает, что в каждом народе живет общечеловеческий дух. Сходятся оба мыслителя в том, что каждый народ, представляя собой организм, развивается имманентно, то есть по внутренне присущим ему свойствам и особенностям. Данилевский, не отрицая взаимодействие культурно-исторических типов, считает его нейтральным для самобытного развития народа. Грановский же считает, что это взаимодействие обогащает самобытное развитие народа, но не может его подменить: общечеловеческое и национальное взаимно проникают во всеобщей истории. Исследуя закон самобытного развития народов, органицисты отмечают важность временного фактора: как и в любом органическом процессе никакие новшества в истории народа, даже самые здравые, не осуществляются мгновенно, успешность их зависит от результатов деятельности предыдущих поколений. Так, Достоевский писал, что «народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом»[1].

Достоевский особенно глубоко разработал идею самобытности применительно к отдельной человеческой личности. Он считал, что самобытный организм национальности держится только на личном самосовершенствовании каждой отдельной личности. Личное самосовершенствование, по мысли писателя, возможно на основе сохранения и развития народной памяти, которая призвана защитить нравственно здоровые самобытные свойства человеческой личности и защитить его от искусственности и фальши души, то есть от опасностей, привносимых необходимым в человеческой истории просвещением. Достоевский называл инициаторами «парикмахерского» развития тех, кто призывал просвещать народ по следующей схеме: «Образование же его мы оснуем и начнем с чего сами начали, т.е. на отрицании им всего его прошлого и на проклятии, которому он сам должен предать свое прошлое. Чуть мы выучим человека из народа грамоте, тотчас же начнем обольщать его... утонченностью быта, приличий, костюма, напитков, танцев, - словом, заставим его устыдиться своего прежнего лаптя и кваса, устыдиться своих древних песен, и хотя из них есть несколько прекрасных и музыкальных, но мы все-таки заставим его петь рифмованный водевиль...»[2]

---

[1] Достоевский Ф.М. Указ. соч. – С.29.

[2] Там же. – С.24.

Тождественность понятий «естественность» и «самобытность развития» становится особенно очевидной применительно к формированиию отдельной человеческой личности.

С естественностью развития органицисты непосредственно связывали представление о мировой гармонии.

2.5. Принцип гармонии

Для петербургских органицистов гармония – это есть органическое целое в его естественном состоянии. Об этом пишет Ап.Григорьев в своих критических статьях по эстетике, в частности, в статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства», впервые опубликованной в 1858 г.: «... при недостатке же органического, то есть при отсутствии чувства красоты и меры, чрезвычайно легко обратить искусство в орудие готовой теории»[1]. Только при полноте органического возможна гармония: красота и мера. Эту же мысль раскрывает и обосновывает Н.Страхов в работе «Мир как целое», опубликованной в 1872 г. в Петербурге: «Мир есть стройное целое, или, как говорят, - гармоническое, органическое целое. То-есть части и явления мира не просто связаны, а соподчинены...»[2] Связанность, соподчиненность, иерархичность, все это элементы структурной организации. Гармоничность в трактовке органицизма – это организованность, что перекликается с античными представлениями о гармонии, как космической организованности.

Петербургский органицист XX в. Н.Лосский также трактует гармонию как космический порядок[3], обусловленный органической целостностью. Органическая целостность – это динамическая, деятельностная целостность. Благодаря этому имманентному свойству органического целого в его содержании преодолевается хаос и расцветает гармония: «Вспомним о высших творческих деятельностях субъекта, напр., о музыкальном творчестве композитора. Музыкальное произведение есть сложное целое, в котором множественность частей есть не хаос, а органическое целое, в нем все элементы согласны друг с другом и существуют друг для друга, и это возможно только потому, что творец его есть существо, парящее над временною и пространственною множественностью. По аналогии с этими высокими творческими актами нужно понимать также и всякую деятельность всевозможных других субстанций, создающих какое бы то ни было пространственно-временное бытие: каплю дождя, кристалл, клеточку организма и т.п.»[4]

---

[1] Григорьев Ап. Указ. соч. – С.35.

[2] Страхов Н.Н.Указ. соч. – С.YII.

[3] Лосский Н.О. Указ. соч. – С.424, 426.

[4] Там же. – С.372-373.

В соответствии со своим учением об иерархичности органического целого, об уровнях развития органического, что обусловлено степенью его организованности, Н.Лосский считает, что степень гармоничности органической системы также различна и зависит от уровня развития органического. Так мир вражды или душевно-материальное царство, как низкоорганизованное органическое целое, «содержит отчасти сторону гармонии», в то время как царство духа, характеризующееся высшей организованностью, представляет собой полнокровное царство гармонии. Но благодаря тому, что гармоничность – имманентная характеристика органического на любом уровне его развития, человек, находясь в душевно-материальном царстве, подготавливает себя к пониманию свойств гармоничного мира[1]. Атрибутивность гармонии, с точки зрения Лосского, проявляется даже в процессе распада органического мира: «Системные стороны мира... суть выражение гармонии мира. Мало того, они до такой степени необходимы для бытия мира, что даже сама вражда и распад органической жизни внутри мира возможны не иначе, как под условием сохранения хотя бы минимума гармонии, единства, органического строения»[2].

Из всего сказанного следует, что основное противоречие, раскрывающее содержание принципа гармонии, – это противоречие между организованностью и хаосом, одной из форм проявления которого является распад, и именно потому что гармония – атрибут органического целого, «как бы ни был велик хаос в одних отношениях, все же в других отношениях в мире сохраняется некоторая связь, разумность, логос»[3].

Органическая целостность, как отмечалось выше, характеризуется внутренней полярностью: «Все существа и вещества земного мира представляют начальную полярность жизни, и одни произошли в свойстве солярной, а другие образовались в качестве теллурической стороны общего мира. Посему каждый особый организм устроен из противоположных органов, действующих в противном направлении»[4]. Как эта полярность соотносится с гармонией: совместимы ли они? С точки зрения органицистов, эти полярные начала уравновешиваются в органическом целом, находясь в согласии.

Так, в упомянутой выше программной статье Н.Надеждина в 1831 г. следующим образом раскрывается гармоничность современной эпохи: «Характеристическую черту нашего времени составляет... - стремление к уравновешиванию обоих начал нашего бытия, к соединению обоих полярных направлений нашей жизни. И нигде сие стремление не выражается столь ощутимо, как в художественных изделиях нашего века, и их отличительный

---

[1] Там же. – С.398.

[2] Там же. – С.389-390.

[3] Там же. – С.381.

[4] Бобров Е. Указ.соч. Вып.III. – С.49.

характер есть совершеннейшая гармония вещества и духа – совершеннейшее представление полного развития полной жизни»[1]. Гармоничность современной философии Надеждин также связывает с соразмерностью и упорядоченностью синтетической германской и аналитической французской школ. Немецкие мыслители «любят больше жить - в высших... слоях умозрения. Они прислушиваются охотно к биениям жизни, проникающей Вселенную; но не столь наслаждаются их гармонией, сколько удовольствием отыскивать таинственный ключ образуемых ими аккордов и перекладывать их на размеренные и разочтенные ноты. Отсюда страсть к системам...»[2] Французские же мыслители «предпочитают наслаждение гармоничными отзвуками вечного порядка в несметных явлениях жизни. Они останавливаются преимущественно на событиях, кои любят охотнее представлять в живых картинах, чем заковывать в сухие понятия»[3].

Таким образом, гармония не просто совместима с внутренней полярностью органического целого, но невозможна без нее, иначе какой бы смысл и какую ценность имели согласие, соразмерность между однородными частями целого. Связь, согласие, стройность между разнородными, противоположными сторонами органического целого означает, что гармония не совместима с абсолютизацией одной из сторон, ее стремлением полностью подавить или даже искоренить противоположную сторону, тенденцию развития. Принцип гармонии содержит в себе противоречие между внутренней равновесной полярностью органического целого и потенциально возможными, в силу диалектики необходимости и случайности, тенденциями к односторонней абсолютизации одной из противоположностей, к нарушению динамического равновесия.

Так, например, А.Галич в «Опыте науки изящного», анализируя смешное, утверждает, что оно основывается «не на гармонии явлений, а на расстройстве оных, т.е. на несовершенствах» и приводит «одну чувственность в приятное раздражение», поэтому смешное «само по себе не имеет эстетического достоинства, а получает оное от искусственного изображения, в котором игривый гений, расстраивая действительные формы и отношения, творит при помощи остроумия и фантазии, по собственным своим законам»[4]. Если речь идет о смешном, которое не содержит мысли, а воздействует только на чувственность, то, по-видимому, действительно можно согласиться, что оно не имеет эстетического достоинства, не обладает гармонией. Это искусственность, лишенная естественности, и поэтому не жизнеспособная.

Гармония невозможна без полярности, противоположности которой не должны быть антагонистичны. Н.Лосский подчеркивал, что «системные

---

[1] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения. – С.10.

[2] Там же. – С.19-20.

[3] Галич А. Указ. соч. – С.45-46.

[4] Там же. – С.25.

стороны мира не содержат в себе никаких противоборствующих противоположностей, они суть выражение гармонии мира»[1]. Тайна гармонии, с его точки зрения, раскрывается наукой, «изучающей только гармоничные стороны мира»[2]. Это – логика. «Система логики, - пишет Лосский, - единое целое: учение о суждении, об умозаключении, о роли логических законов мышления и т.п. гармонически сочетаются друг с другом, взаимно проникают и дополняют друг друга, образуя неделимый стройный организм»[3].

Гармония мира, в трактовке петербургских органицистов, держится на динамическом равновесии полярностей, поэтому своим существованием она обязана наличию случайности и свободы в организме Вселенной, которая противостоит закономерности, необходимости, присущей функционированию органического целого. Вот как Галич обосновывает зависимость гармонии от наличия случайности и свободы: «...красоты Природы, часто необозримые для чувств и дополняемые фантазией, существуют, как кажется, не сами для себя, а только в связи с другими целями Вселенной и нуждами тварей и для того являются случайно, больше в значении возможных материалов для картины, нежели в значении самостоятельной картины. Где мыслящий дух, с одной стороны, познал природу в таковом ее устройстве, с другой, восчувствовал потребность действовать на нее преобразованием доставляемого ею вещества; там, сравнивая свою цель, свободно предначертанную с имеющимися средствами, силится он из собственного запаса пополнить усматриваемые недостатки, т.е. изобретениями и вымыслами внешних изделий привести требования своей мысли в гармонию с окружающими его явлениями»[4].

Наиболее глубокий диалектик свободы, Достоевский, в пушкинской речи раскрыл замечательную идею, что мировая гармония может достигаться только «изнутри», посредством развития внутренней свободы: «Победишь себя, усмиришь себя, - и станешь свободным как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь... нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд...»[5]

Петербургский органицизм XX века обогатил трактовку принципа гармонии идеей софийности. Если гармония связана с законосообразностью, упорядоченностью, т.е. логосом, то это должен быть не отвлеченный разум, а живая мудрость, София: истиной может быть только мысль сердечная[6]. В трактовке органицизма истина получает возможность быть подлинно анти-

---

[1] Лосский Н.О. Указ. соч. – С.389.

[2] Там же. – С.398.

[3] Там же. – С.399.

[4] Галич А. Указ. соч. – С.65-66.

[5] Достоевский Ф.М. Указ. соч. – С.27.

[6] См. Лосский Н.О. Указ.соч. – С.424-427.

номичной именно потому, что она живая и не может убивать ни противоречие, ни одну из сторон. Как писал в начале 1900-х гг. русский поэт Иннокентий Анненский, также исповедующий органицизм в своей поэзии: «Формула – не идея. В идее, пока она жива, т.е. пока она идея, неизменно вибрирует и взростившее ее сомнение – возражения осилены, но они не убиты»[1].

Эта сторона содержания принципа гармонии непосредственно связана с антиномичностью органицистского мировоззрения. Наличие антиномии в процессе мышления, с точки зрения органицистов, - это признак приближения к истине, что обусловлено внутренней противоречивостью органического гармоничного целого.

С позиций органицистов, естественной природе, включая естественное состояние человеческого тела, человеческого мозга, человеческого общества, свойственна гармония. Поэтому и разрешение противоречий органического и неорганического, центра и периферии, целого и части, цели и средства, закономерности и случайности, необходимости и свободы, стихийности и сознательности, естественного и искусственного, объективного и субъективного, - должно быть гармоничным. Противоречия не разрешаются, а загоняются в тупик, если разрушается эта гармония.

Заключение

После резкого рывка в развитии, сделанного Россией на протяжении XYIII века с целью догнать Европу, именно в Петербурге, олицетворявшем собой «окно в Европу», возникает мировоззренческое направление, по потенциалу духовности и глубине методологических принципов далеко опережающее свое время. Становление органицизма связано прежде всего с творчеством Д.М.Велланского, начавшимся в первое десятилетие XIX века.

В трудах Велланского «Пролюзия к медицине как основательной науке» (СПб, 1805), «Биологическое основание природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии» (СПб, 1812), «Теория животного магнетизма» (в книге Клуге К. «Животный магнетизм» - СПб, 1818) заключаются основы качественно нового, органицистского мировоззрения, разрабатываемые преимущественно в контексте естественнонаучных, физиологических и психологических проблем. Как естествоиспытателя, Велланского волновали и проблемы приращения научного знания. Он поднимается на метауровень исследования и разрабатывает органическую концепцию науки.

Вслед за Велланским на основе «переваривания» идей немецкой классической философии, прежде всего Шеллинга, но на родной российской почве,

---

[1] Анненский И.Ф. Вторая книга отражения // Анненский И.Ф. Избр. произв. Л., 1988. – С.583.

основы органического мировоззрения развивает А.И.Галич. Несмотря на разгром Санкт-Петербургского университета в 1821 году, что Галич тяжело переживал, в 1825 г. он издает книгу «Опыт науки изящного», подготовленную на материалах лекций, читаемых на дому, и представляющую собой органическую теорию эстетики. Спустя почти десятилетие, в 1834 г. появляется еще одна его книга «Картина человека», которая содержала органическую антропологию. В этом произведении особенно глубоко и ярко Галич обосновал принцип целостности и гармонии бытия человека в мире.

Следующим крупным мыслителем – органицистом, продолжившим развитие этого направления в Петербурге в 40-50-х гг., был Н.И.Надеждин. Еще в 1831 г. в первом номере издаваемого им журнала «Телескоп» Надеждин вскрыл специфику историко-культурного пути России, исходя из принципов органицизма. В 1842 г. приехав в Петербург для несения гражданской службы в Министерсте внутренних дел, Надеждин разрабатывал эту тему далее на основе этнографических, физиологических и географических исследований. Об этом свидетельствуют его статьи в журнале Министерства Внутренних дел и «Записках Русского Географического Общества».

Творчество Н.И.Надеждина связано также с идеями органической эстетики. Однако классическим автором теории органической эстетики и органической критики является Ап.Григорьев, о чем свидетельствуют такие его работы, как «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» («Библиотека для чтения», 1858, №1), «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» («Русское слово», 1859, №2), «Искусство и нравственность» («Светоч», 1861, №1), «По поводу нового издания старой вещи «Горе от ума»: СПб, 1862» («Время», 1862, №8).

Начиная с 60-х гг. и до конца века на формирование петербургского органицизма большое влияние оказывала органическая теория истории, созданная Т.Н.Грановским, лекции которого были изданы в 1862 г. в журнале «Время» (IX и XI), а также были включены в «Сборник в пользу недостаточных студентов университета Св.Владимира», изданный в Петербурге в 1895 г.

Интересным поворотом в эволюции органицизма явилось приложение органической теории к проблемам социологии в творчестве М.В.Буташевича-Петрашевского и Н.Я.Данилевского. Как в статьях Петрашевского в «Карманном словаре иностранных слов», так и в работе Данилевского «Россия и Европа» прослеживается идея, что философия и следующая за ней социология, вытекающая из философского понимания человека, не могут претендовать на научность, если не опираются на естествознание.

Натурфилософские основы органицизма были глубоко изложены Н.Н.Страховым в фундаментальном труде «Мир как целое. Черты из науки о природе», изданной в Петербурге в 1872 г.

Особая глава в истории петербургского органицизма – интеллектуально-духовный мир Ф.М.Достоевского. Причем его вклад в формирование этого

направления не исчерпывается органической эстетикой. Широко известные романы писателя и особенно его публицистический «Дневник писателя», - первые главы которого публиковались в журнале «Гражданин» в 1873 г., а с 1876 - 1881 гг. он выходит как самостоятельное издание раз в месяц отдельными номерами, - раскрывает органическую гармонию мира, которую писатель-мыслитель постиг во всей ее внутренней противоречивости.

Мощность органического направления в культурной жизни Петербурга естественно привела к тому, что писатель-публицист Н.К.Михайловский, откликающийся на все значительное в научном и литературном мире, свою гносеологию и субъективный метод в социологии также разрабатывает не без влияния принципов органицизма[1].

В XX веке судьба органицизма складывается не просто. Завершает классическую линию органицизма петербургский мыслитель Н.О.Лосский. В его работе 1915 года «Мир как органическое целое» основные мировоззренческие принципы органицизма во многом даются уже в контексте, близком к современному их звучанию.

После этого начинается качественно новый этап истории органицизма. В значительной мере он развивается российскими мыслителями в эмиграции, прежде всего в творчестве С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева. Эта плодотворная его линия представляет собой концепцию космизма, в формировании которого сыграли важную роль и российско-советские ученые и мыслители; в частности, трудно в этом процессе переоценить роль академика Петербургской АН с 1912 г. В.И.Вернадского.

Петербургские органицисты, несмотря на внешнюю автономность их творчества и различие, иногда полную противоположность, их социально-политических позиций, работали в одном теоретическом контексте и развивали единое миропонимание, которое можно традиционно обозначить как неклассическое по сравнению с классической философско-научной картиной мира, представленной прежде всего в европейской культуре XYIII века. Такое качественно новое неклассическое мировоззрение можно назвать так, как это сделал Н.О.Лосский, а именно «органическое миропонимание» в противоположность механистическому.

Объектом исследования классического мировоззрения выступает объективная реальность, осваиваемая с точки зрения созерцательного «прямолинейного онтологизма», т.е. исходя из уверенности, что человек может познать мир таким, как он существует сам по себе, вне и независимо от человека, его деятельности.

Неклассическое мировоззрение, разрабатываемое петербургскими органицистами, исходит из того, что человек – неотъемлемый элемент организма Вселенной, что, стало быть, никакой «стерильной» объективной реально-

---

[144] См. Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. В 10 т. Спб, 1913.

сти вне возмущающего, преобразующего воздействия деятельности человека не существует. Объектом исследования неклассического мировоззрения выступает деятельность человека как наиболее развитого агента имманентной активности организма Вселенной. Раскрытие тайн человеческой деятельности, как атрибута Вселенной, помогает понять, с точки зрения органицистов, механизм функционирования Вселенной и основные возможные тенденции его развития.

Предметом исследования классичской философии и науки выступают простые механические системы. Органическое миропонимание подходит к исследованию Вселенной и каждого составляющего ее элемента как к сложной динамической системе. Такое новое понимание предмета исследования обусловливает методологическую переориентацию ученых с метафизических на диалектические принципы исследования. Доминирующим при этом в рамках классического мировоззрения выступает принцип редукционизма, в рамках неклассического – принцип синергетизма. На смену представлений о том, что любое целое образование можно разложить на простые составляющие его элементы и тем самым постичь его сущность, приходит более глубокое понимание, что любое целое не сводимо к составляющим его элементам, что оно обладает сверхсистемным, положительным или отрицательным, эффектом, и сущностная тайна целого заключается в качественно новых его свойствах, возникающих как результат его сферической системной организации.

Органическое целое – это не внешняя, а внутренняя упорядоченность, образованная не присоединением, а вырастанием новых элементов на основе уже существующей системы путем самоорганизации и саморазвития. Одним словом, это не агрегат, а организм.

Антиредукционистские установки органицистов способствовали переходу ученых и мыслителей от простого анализа и синтеза классической науки к более сложной и богатой индуктивно-дедуктивной методологии, включающей в себя как стержневой метод аналогии.

В противоположность механистическим представлениям органицисты рассматривают пространство-время как целостность, образующую внутреннюю структуру объективной реальности.

Меняется и трактовка истины: в отличие от метафизической абсолютизации однажды добытых истин органицисты рассматривают противоречивость истины, ее относительность и историчность на основе антиномичности мышления.

Антиномичность мышления как способ приближения к истине в концепции органицизма вводит аксиологическую проблематику, а именно: проблему соотношения средств и целей. Эта концепция интересна тем, что динамика средств и целей представлена в модельном образе функционирования органической системы, где цель совпадает с центром, а средства с перифе-

рией. В результате иерархической организованности организма Вселенной формируется подвижное соотношение между средствами, средствами-целями и высшими безусловными целями.

Особой проблемой в исследовании органического целого является проблема человеческой свободы. Заслугой петербургских органицистов, прежде всего Достоевского, является проникновение в тайны соотношения внешней свободы, как средства, и внутренней свободы, как цели человеческой деятельности.

Итак, органицизм – мировоззренческо-методологическое направление, характеризующееся антиномичностью мировосприятия, основанное на принципах всеобщности жизни, целостности, гармонии, деятельностного подхода к проблеме соотношения естественного и искусственного, закономерности и свободы.

Содержание принципов органицизма формирует модельный образ любого явления природно-социального организма, будь то экологическая среда, история человечества, искусство, наука, система образования и т.п. При проведении преобразований в любой из этих сфер использование органической модели помогает ответить не только на вопрос «как?», но и на вопрос «во имя чего, во имя каких подлинно гуманистических ценностных ориентаций?» Без этого невозможна гармонизация и оздоровление ни одной из сфер общественной жизни.

Мировоззренческие принципы органицизма способны помочь современному человеку в поисках духовности, ибо их суть в единении с людьми, природой, разумом Вселенной и с самим собой.

Приложение I

Основные мировоззренческо-методологические принципы органицизма

Наименование	Содержание	Основное противоречие	Производные противоречия
1	2	3	4
1. Принцип всеобщности жизни	Вселенная и каждый отдельный ее предмет и процесс - явление органическое, т.е. это сферическая, гармонично организованная, динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии, целей и средств, имманентной активности этой системы	Между органическим и неорганическим	Между центром и периферией, духом и вещественностью
2. Принцип целостности	Органическое целое – организованная система естественных объективно целесообразных отношений между элементами, имеющая сверхсистемный (синергетический) эффект	Между целым и его частями	Между центробежными и центростремительными силами, целью и средствами

1	2	3	4
3. Принцип естественности	Органическое целое – система, включающая напряженное противоречие и единство между естественными закономерными объективными вечными и безусловными элементами, с одной стороны, и искусственными, т.е. относительно новыми, случайными, конечными элементами, с другой; причем степень жизнеспособности искусственного зависит от степени его естественности и соответствия самобытности развития данного явления	Между естественным и искусственным	Между внутренним и внешним

1	2	3	4
4. Принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма	Органическое целое – это постоянно активная, жизнедеятельная система, активность которой обусловлена формальной противоречивостью и существенным единством в сферическом ее содержании; это динамическое, а не механическое равновесие положительной и отрицательной активности, постоянно содержащее потенциальную возможность случайного, а там, где есть социальный субъект, соответственно и свободу	Между закономерностью и случайностью	Между стихийностью и сознательностью, необходимостью и свободой, объективным и субъективным
5. Принцип гармонии	Гармония – это и есть органическое целое в его естественном состоянии, это уравновешивание внутренней полярности системы, прежде всего полярности необходимости, закономерности и свободы; это система, организованная благодаря имманентной активности; уровень гармонии определяется уровнем организованности деятельностного начала системы	Между организованностью и хаосом	Между внутренней противоречивостью и односторонней абсолютизацией

Основные черты классического и неклассического (органического) мировоззрения

Аспекты мировоззрения	Признаки классического (механистического) мировоззрения	Признаки неклассического (органического) мировоззрения
1	2	3
Объект исследования	Мир как объективная реальность, воспринимаемая созерцательно	Мир как объективно-субъективная реальность, преобразуемая деятельностью человека
Предмет	Простые механические системы	Сложные динамические системы
Методология	Метафизика	Диалектика
Доминирующий принцип	Редукционизм	Синергетизм
Основные методы	Анализ и синтез	Индукция, дедукция, аналогия
Трактовка целого	Целое равно сумме составляющих его частей; внешняя упорядоченность, присоединение элементов, агрегат	Целое больше или меньше суммы составляющих его частей; внутренняя упорядоченность, вырастание новых элементов, организм
Пространство-время	Пустота, автономны, мозаикообразны, абстрактная чистая рядоположенность и длительность	Внутренняя структура объективной реальности, органически взаимосвязаны, сплошные, наполнены реальными изменениями в природе и жизни человека
Истина	Абсолютна	Относительна и исторична
Соотношение цели и средств	Абсолютное разграничение	Иерархия и взаимосвязь средств, средств-целей и высших и безусловных целей
Соотношение необходимости и случайности	Абсолютизация либо необходимости (фатализм), либо случайности (волюнтаризм)	Диалектика необходимости и случайности
Трактовка свободы	Либо отрицание свободы, либо упрощенная трактовка свободы как познанной необходимости	Диалектика внутренней и внешней свободы, ее относительности и абсолютности

Введение

«Постой», - сказал старичок. И он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. «Вот жизнь,» - сказал старичок учитель. «Как это просто и ясно,- подумал Пьер.- Как я мог не знать этого прежде.» «В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать его. И растет, сливается и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает...»

Л.Н. Толстой

Напомним читателю, что в первой части данного пособия была раскрыта сущность одного из наиболее ярких и глубоких философско-мировоззренческих направлений современной культуры, не только российской, но и мировой, - русского органицизма и космизма. Центральная категория этого направления – «органическое целое», каковым воспринимается как Вселенная в целом, так и каждый её элемент. Органическое целое – это постоянно активная жизнедеятельная система, активность которой обусловлена внутренними противоречиями и тайна которой заключается в уровне ее сферической организации. Творчество органицистов и космистов способствовало формированию нового современного типа мировоззрения в противоположность классическому. Фундаментальная мировоззренческая переориентация в истории человечества является результатом промышленной революции рубежа XVIII-XIX веков, которая делает мощность человеческой деятельности сопоставимой с мощностью самих природных стихий. Представители органицизма и космизма осмыслили качественный мировоззренческий скачок как переход от неорганического, механистического мировосприятия к органическому, в контексте которого центральным является категория «деятельность», в отличие от классического мировоззрения с центральной кате-

горией «бытия». Н.Н.Страхов в работе «Мир как целое» пишет: «Деятельность есть понятие более трудное, чем бытие»[1], подчеркивая тем самым, что в контексте современного мировоззрения философия поднимается на более высокий уровень теоретичности, а стало быть и абстрактности.

Сущность современного деятельностного типа мировоззрения заключается в том, что социальный субъект после промышленной революции должен сознательно принимать на себя всю меру ответственности за результаты собственной деятельности, что возможно только в результате постижения закономерных связей между целями, средствами и результатами в структуре деятельности. Наглядно мировоззренческую переориентацию можно продемонстрировать на примере известного классического героя Дон Кихота. Он очень деятельный человек, но носитель классического созерцательного типа мировоззрения: его кипучая энергия во имя прекрасной дамы, вплоть до борьбы с ветряными мельницами, является самоцелью; никакой ответственности за результаты своей деятельности Дон Кихот не берет. Современный человек с его технологическими возможностями не может не осознавать ответственности, ибо в противном случае он ведет себя к самоуничтожению. Быть современным – это и означает вырабатывать у себя деятельностный тип мировоззрения, а не просто иметь соответствующий внешний «прикид». Тем самым очевидно, что российский органицизм и космизм имеет не просто культурно-историческое значение, но и злободневную актуальность.

Каково место русского органицизма и космизма XIX-XX вв. в истории мировой философской мысли? Существует не безосновательная «геополитическая» концепция мировой философской мысли, суть которой заключается в том, что философия, рассматриваемая как «всеобщее пространство человеческой духовности», состоящее из западной, восточной и русской культуры, развивается, перемещаясь из одного исторического «центра концентрации философской мудрости» в другой: «Здесь есть своя логика. Древний Восток – исторически первый центр концентрации философского таланта. Затем – Запад (Древняя Греция, Древний Рим, Франция, Англия, Германия). На рубеже XIX-XX веков центр концентрации философской мысли из Германии переместился в Россию. К этому последняя умственно была подготовлена»[2].

Русский космизм начала XX века в современных культурологических оценках получил название «современного (русского) духовного Ренессанса», что подчеркивает эстафетность русской культуры рубежа X1X-XX вв. по отношению к античности. Через двойное глобальное диалектическое отрицание в истории культуры и философской мысли, как ее (культуры) кон-

---

[145] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 1872. – С.443.

[146] Овчинников В.Ф. О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. - 1996. - №10. – С.175.

центрированного выражения, происходит возврат к идеям античности, как это было в пору европейского Ренессанса XIV-XVI вв., но на основе осознанной идеи космического статуса человека. В античности, которая космоцентрична по своему завораживающему пафосу, доминирующей выступает эстетико-космологическая идея. Суть данной идеи - в восприятии соотношения человека с окружающим миром в контексте предустановленной, то есть вечной и естественной, гармонии между микрокосмом – внутренним миром каждого отдельного человека - и макрокосмом – миром Вселенной в целом. Глубинный и вместе с тем очень просто, по-детски наивно выражаемый смысл этой гармонии в равноценности, равнозначности микрокосма и макрокосма: мир отдельного человека столь же сложен, богат и, главное, столь же значим, как и мир Вселенной. Античность, по общему признанию, - это здоровое детство нашей современной цивилизации; и поэтому, по принципу «устами младенца глаголет истина...», древнегреческие мыслители выражали, по сути дела, гуманистическую идею во вселенском масштабе, не осознавая грандиозности своих идей. В их детски наивном восприятии осознанное выражение находило то, что первоначало или истинно сущее бытие космоса является одновременно природой души человека. Так, например: у Фалеса первоначало космоса – вода и «душа (психея) гнездится в воде»; у Анаксимена первоначало – воздух и душа воздушной природы («Душа подобно дыханию скрепляет тело воедино, так же как душа космоса скрепляет космос воедино»); у Гераклита первоначало – огонь и душа огненной природы («Души пьяниц худшего качества, ибо они излишне увлажнены»; чем более сухая и огненная душа, тем она лучшего качества); у атомистов все существующее в космосе, включая бесчисленные миры, состоит из атомов и душа человека тоже состоит из атомов; у Платона истинно сущее бытие – это вечные совершенные идеи и душа тоже состоит из этих бестелесных сущностей – идей. Таким образом, микрокосм и макрокосм у всех античных мыслителей одной природы, и между такими родственными феноменами, с точки зрения древнегреческих мыслителей, существует естественная как воздух предустановленная гармония. Даже те историки культуры, которые специально не отрефлексировали эстетико-космологическую идею как доминирующую в античности, по-своему выражают эту идею. Так, крупный исследователь античной культуры во всех ее проявлениях А.Боннар пишет: «Человек и мир в представлении греческой цивилизации являются отражением один другого – это зеркала, поставленные друг против друга и взаимно читающие одно в другом. Цивилизация греков сопрягает мир и человека. Она связывает их в борьбе и битве, соединяет плодотворной дружбой, имя которой – Гармония».[1]

[1] Боннар А. Греческая цивилизация. – М.:Искусство, 1992. - Т.1. – С.42.

Глубокий смысл для понимания античного мировосприятия имеет понятие «космос», введенное в VI веке до нашей эры Пифагором и обозначающее как мир отдельного человека – микрокосм, так и мир Вселенной – макрокосм. Пифагор, введя понятие «космос» для обозначения «упорядоченности, соразмерности», то есть чего-то совершенного, одновременно вводит понятие акосмия – «неупорядоченность, распущенность», хаос. При этом складывается представление о совершенной структуре бытия космоса как о сферической структуре. Элеаты, впервые выработавшие понятие истинно сущего бытия, характеризуют его как вечное совершенное неизменное неподвижное сплошное в форме шара. Атомисты, утверждая, что душа тоже состоит из атомов, как и все существующее в космосе, подчеркивали, что душа состоит из наиболее совершенных, а именно, шарообразных атомов.

Сферичность бытия как совершенной его организации в полной мере была отрефлексирована органицистами и космистами на качественно новом уровне в контексте современного деятельностного типа мировоззрения. Что это означает? Возрастание технологической мощности человеческой деятельности в результате промышленного переворота приводит к усугублению экологической проблемы, причем это относится как к экологии окружающей среды, так и к экологии человеческой души. В социально-философском познании с XIX века эта проблема начинает осознаваться как угроза духовности человека, как нарастающий антагонизм цивилизации и культуры. Цивилизация при этом понимается как эпоха деградации и упадка меры человеческого в человеке в противовес целостности и органичности культуры. Русские органицисты с начала XIX века отрефлексировали эту проблему как необходимость исследования всех основных сфер жизнедеятельности социального субъекта, что, по их мысли, способствует не только развитию духовности и гармоничному соотношению материальной и духовной сторон общественной жизни, но и развитию национального самосознания. Наиболее всеобъемлюще эту задачу сформулировал князь В.Ф.Одоевский в форме философско-литературного романа «Русские ночи». С первых строк романа В.Ф.Одоевский раскрывает противоречивое единство вечности и одновременно актуальности философских проблем: «Во все эпохи душа человека стремлением необоримой силы, невольно, как магнит к северу, обращается к задачам, коих разрешение скрывается во глубине таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную; ничто не останавливает сего стремления, ни житейские печали и радости, ни мятежная деятельность, ни смиренное созерцание...»[1] Провозгласив актуальность поиска «живой истины» по данной проблеме, Одоевский подчеркивает, что для этого надо исследовать «не участь одного человека, но

[1] Одоевский В.Ф. Русские ночи/ Соч. в 2 т. Т.1. – М.: Художественная литература, 1981.- С.31.

участь общего всему человечеству ощущения... во всех отраслях человеческой деятельности.»[1] Такой всеобъемлющий замысел не под силу одному исследователю, даже такому разностороннему, как В.Ф.Одоевский. Этот замысел полноценно был воплощен представителями органицизма и космизма как мировоззренческо-методологического направления в русской культуре XIX-XX вв.

Глава 1. Проблема свободы в органической картине мира

Органицисты и космисты исследуют любую отрасль человеческой деятельности как органическое целое, в самой сущности которого коренится субъективный фактор. Так, М.В.Буташевич-Петрашевский, определяя в «Карманном словаре иностранных слов» понятия «органический, организм, организация», подчеркивает, что сам генезис органического возможен только посредством формирования индивидуальных свойств как основы субъективности, преодолевающей хаос: «С того мгновения, когда является одна из сил в природе преобладающей, она делается центром, около которой группируются другие явления, становится особого рода органическим, производительным началом явлений (бытий, предметов или существ), имеющих свой отличительный, самостоятельный характер, выдвигающий их из широкого круга хаотической безразличности»[2]. Буташевич-Петрашевский осознает, что мера индивидуальности в организмах различна в зависимости от уровня их организации: «В ... органическом мире бытие является в соединении с своего рода деятельностью, которая в низших степенях обнаруживается в стремлении к самосохранению, в высших же возвышается до индивидуальности и самодеятельности»[3]. Не случайно оппоненты и исследователи учения органицистов выделяли в качестве центрального момента органической теории именно вопрос о соотношении субъективного и объективного, постановку которого они оценивали как основной либо негативный, либо позитивный аспект этой концепции. Особенно показательно, что в самом генезисе органицизма этот момент был осознан его критиками. Так, единственный оппонент органической теории Велланского, который, по мнению самого Велланского, действительно понял ее, - это И.Дядьковский - писал: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (природу) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную

---

[1] Там же.- С.33.

[2] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. - М., 1953. – С.336.

[3] Там же. – С.341.

или объективную части.»[1] Исследователь творчества Одоевского И.И.Замоткин подчеркивал, что Одоевского интересует «не столько философия природы, сколько философия тождества идеального и реального» с выходами к проблемам «человеческой индивидуальности», «национального духа»[2].

Обозначенная органицистами проблема реализации субъективности, индивидуальности в деятельности, современным теоретическим языком формулируется как проблема соотношения субъективного и объективного факторов истории. Как это неоднократно наблюдалось в истории культуры, значимое в жизнедеятельности человечества в конкретно-исторических условиях явление осмысливалось, а вот подходящее понятие вырабатывалось значительно позже. Категория фактор имеет два основных смысла: движущая сила и условие протекания процесса. Соответственно субъективный фактор означает движущую силу исторического развития, представляющую собой основанную на функционировании сознания свободную целенаправленную деятельность социального субъекта, соединяющую теоретическую и практическую стороны общественного развития. Объективный фактор, напротив, обозначает законы функционирования природы и общества и условия, не зависящие от воли и сознания социального субъекта, которые (законы и условия) определяют направление и рамки деятельности этого субъекта. Вся система выявленных в функционировании органического целого противоречий: между целым и его частями, духом и вещественностью, центром и периферией, центробежными и центростремительными силами, целью и средствами, внутренним и внешним, закономерностью и случайностью, стихийностью и сознательностью, необходимостью и свободой, организованностью и хаосом, является реализацией диалектики субъективного и объективного факторов. Диалектика включает в себя относительность границы между противоположностями. Это в полной мере осознавали уже самые первые органицисты: «При бдении центр органического существа образуется в периферию, а во сне периферия представляется центром как внешний объект во внутреннем субъекте»[3]. Таким образом, взаимосвязь между категориями: организм, органическое целое, организация, сферическая организованность, объективное и субъективное, свобода - была выстроена в целостную концепцию, разработка которой началась с первых шагов органицизма.

---

[1] Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины 19 века. – М., 1959. – С.262-263.

[2] Замоткин И.И. Романтический идеализм в русском обществе и литературе 20-30-х годов Х1Х столетия. – СПб., 1907. – С.380.

[3] Труды Велланского по животному магнетизму // Бобров Е. Философия в России. Вып.Ш.- Казань, 1900. – С.40.

Генетическое ядро органицизма было разработано Д.М.Велланским, А.И.Галичем, М.Г.Павловым, В.Ф.Одоевским, Д.В.Веневитиновым. Раскрывая основную направленность творчества первых органицистов, следует подчеркнуть, что среди них были как выходцы из среды разночинной интеллигенции, так и представители высших аристократических слоев общества.

Данило Михайлович (Кавунник) Велланский (1774-1847) – профессор анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии – был первым русским ученым, который, пропагандируя шеллингианство в России, стал разрабатывать собственную версию органической теории. Право первенства является основанием для более внимательного рассмотрения его жизненного пути. Д.М.Кавунник родился в г.Борзне Черниговской губернии в семье кожевенника, мать его торговала бубликами. В зрелом возрасте он возьмет себе фамилию Велланский: от французского vaillant – молодец. До 11 лет он учился грамоте у дьячка, для поступления на должность фельдшера за год выучил латынь. В 15 лет он поступает в Киевскую духовную академию, в 18 лет начинает работать учителем в семье харьковского помещика. Вскоре Киевская духовная академия выделяет 5 мест для отправки наиболее одаренных студентов в европейские университеты. Велланский в этой связи решается подать ходатайство, которое было удовлетворено, и он отправляется в Петербург. Однако смерть Екатерины перечеркивает все его усилия, поскольку Павел 1 отменяет ее распоряжение об отправке русских студентов за границу. В этом же году (22.12.1796) Велланский поступает в медицинское училище при военно-сухопутном госпитале, который вскоре преобразуется в Медико-хирургическую академию. В 1802 году, как лучший выпускник года, он был занесен на золотую доску Академии. И в этом же году при Александре 1 его отправляют в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках. В Вюрцбургском университете Велланский слушал лекции Шеллинга, который «обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским занятиям»[1]. Позже Вейсе в рецензии на труд Велланского «Животный магнетизм» напишет: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкою философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы ее не понимают»[2].

По возвращению на родину в 1805 году Велланский представил на латинском языке диссертацию «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии». Однако оппонентов на диссертацию не нашлось, хотя защита назначалась трижды. В результате Велланский получил ученую

---

[1] Журнал Министерства Народного Просвещения за 1847г., часть 54-я, отдел УП, Новости и смесь. Некролог Д.М.Велланского. - С.13.

[2] Бобров Е. Заметка о Д.М.Велланском // Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып.11. Казань, 1899. - С.860.

степень без защиты. В 1808г. он утвержден в звании доктора медицины и хирургии, в 1814г. – становится ординарным профессором анатомии и физиологии. Но все это время Велланский мечтал получить кафедру философии, при том, что Академия наук в Петербурге дважды отказала Велланскому в звании академика как раз за «философичность» в науке.

Лектором он был очень хорошим. Его ученик Розанов писал о нем: «личность Велланского вся была огонь и пламень». Зеньковский считал, что «это было связано с его страстным увлечением идеями Шеллинга, которым он оставался верен всю жизнь»[1].

С эпохальным трудом Велланского «Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика» произошла история столь же неординарная, как и с его диссертацией. В №133 «Северной пчелы» появилось следующее объявление: «Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика, сочиненная Академиком и Профессором Д.Велланским, вышла в свет в последних числах октября 1831 года, со стороны ученой публики не воспоследовало еще никакого отзыва о сем сочинении, которое опровергает решительно всю систему обыкновенного физического учения, в теоретическом его смысле, и представляет науку в другой форме, сообразно прочнейшему основанию идеального ее устройства. ... Над сим сочинением автор трудился 8 лет, да приготовлялся к оному 20 лет; а посему и точный разбор оного должен быть не малотруден. Движимый любовью к истинному познанию, автор предлагает ученым людям в России: вступить с ним в истолковательную полемику о каком-нибудь предмете, изложенном в его Физике, если полемизатор разрушит теоретическую конструкцию сего предмета, и на место оной созиждет основательнейшее умственное здание, то автор даст ему тысячу рублей премии, и с благодарностью признает его теорию. Когда же противное изложение не будет выведено из высших начал умозрительного понятия, и автор докажет неосновательность оною, то в таком случае, полемизатор должен дать автору половину предлагаемой ему премии, то есть 500 рублей ассигнациями». Какую же концепцию с таким полемическим задором излагал медик-философ в этом произведении, равно как и в других своих трудах?

Велланский был биолог, поэтому пропаганду и развитие идей Шеллинга он осуществлял, прежде всего, с точки зрения назревших потребностей естествознания, которые он первым почувствовал и осознал как никто другой. Философский уровень его естественнонаучных методологических изысканий в полной мере проявился в способности Велланского, опережая события и время, критиковать не только эмпиризм и механистичность науки того времени, но и атомизм, конкретно-научная несостоятельность которого будет обоснована только на рубеже XIX-XX веков: «Магнитный центр в

[1] Зеньковский В.В. История русской философии.- Л., 1991. - Т.1. - Ч.1. - С.129.

минеральном веществе и животный магнетизм в человеческом организме для атомистических физиков и эмпирических физиологов непостижимы, и сокровенное значение оных открывается только умозрительному понятию, которое столь же споспешествовало исследованию телесной области, сколько послужило и к объяснению душевной сферы человеческого существа»[1]. Философии в силу ее абстрактно-теоретической природы свойственно опережающее отражение действительности.

Преодоление механистического эмпиризма и редукционистского атомизма осуществлялось Велланским в контексте учения о единстве и целостности всеобщей единой жизни, субъектом-носителем которой выступает «всеобщий универсум». «Всеобщий универсум» обладает имманентным динамизмом – всеобщей «жизненной силой». Что является источником этого динамизма? Полярность всех процессов как проявлений всеобщей «жизненной силы»: «Двусторонняя или полярная деятельность» образует движение, «которым происходят и действуют все вещи в природе и по которому всякое действие должно быть полярное»[2]. «Всеобщий универсум» представляет собой иерархию организаций, разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма, являет себя как постоянно эволюционизирующая: «Земной мир во всех областях его содержаний: вещественной, действенной и идеальной, должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных, и образование существа каковой есть человек. Неорганические вещества должны в устроении их предшествовать органическим существам, равно как и царство растений, по низшей организации оных, произошло прежде животного, в котором окончательное совершенство земного мира есть человек, где творческая сущность природы представилась в настоящем облике своем»[3]. В рассуждениях Велланского явно прослеживается телеологичность: цель бытия «всеобщего универсума» на всех его уровнях оказывается предзаданной.

Единство динамического живого универсума Велланский доказывает тем, что каждый отдельный организм природы совпадает в сущности своей с природой в целом: «высшие организмы суть только дальнейшия развития низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию всех предыдущих»[4]. Велланский, будучи убежден в этой идее, активно использует метод аналогии для ее обоснования, что зачастую

---

[1] Труды Д.М.Велланского по животному магнетизму// Бобров Е. Философия в России. Вып.Ш. – Казань, 1900. - С.46.

[2] Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. - СПб., 1831.-С.8.

[3] Там же. – С.38-39.

[4] Там же. - С.17-18.

оценивается историками как «философский туман». Животное у него есть аналог планеты: его внешний покров соответствует земной коре, легкие напоминают воду, печень – горючие ископаемые и т.д. Внешние чувства оцениваются как «известные качества общего мира, представленные в органическом виде»: «Внешних чувств находится столько, сколько главных элементов в общем мире. Земле, как твердой материи, соответствует осязание; к воде относится собственно вкус; а к воздуху обоняние. Зрение и слух суть высшего значения, и равнокачественны эфиру, как общему элементу Вселенной»[1]. Но в этих, пусть и «туманных», что было исторически обусловлено, натурфилософских изысканиях Велланский интуитивно схватил главное обоснование универсальности сущностного единства единичного и всеобщего: диалектику субъективного и объективного в процессе функционирования и развития живого универсума; диалектику, включающую их тождество и полярность, взаимопереходы их друг в друга. Организм человека, его внутренний индивидуальный мир, по Велланскому, равен внешнему, универсальному, состоящему из солнца, планет и элементов. Исследуя внутренние субъективные ритмы психической жизни человека и сопоставляя их с внешними объективными ритмами жизни универсума, Велланский раскрывает диалектику объективного и субъективного в этих процессах: «Бдение, принадлежащее душевной сфере, составляет день, а сон, относящийся к телесной области, есть ночь органического мира. Свет есть образование внутренней, центральной сущности в внешней, периферической форме, а тьма представляет периферическую форму в центральной сущности; и бдение организма равнозначительно дневному свету, а сон подобен ночной тьме. При бдении центр органического существа образуется в периферию, как внутреннее субъективное в наружное объективное, а во сне периферия представляется центром как внешний объект во внутреннем субъекте»[2]. Как видно из этого высказывания, соотношение субъективного и объективного Велланский рассматривает в контексте своеобразной сферической модели организма. Это следует подчеркнуть, поскольку сферическая модель не только у зачинателя российского органицизма – Велланского, но и у последующих органицистов, будет играть существенную роль. У космистов «сфера» станет вполне отрефлексированной и одной из центральных категорий. Организм в любой сфере жизнедеятельности для них – это всегда сферическое образование.

Следующим представителем генетического ядра органицизма является Александр Иванович Галич (1783-1848), судьба которого была трагична. После окончания Духовной семинарии в г.Севске он учился в Петербургском университете, откуда был направлен в заграничную командировку в

---

[1] Труды Д.М.Велланского по животному магнетизму. - С.11.

[2] Там же. - С.40.

Геттинген. По возвращении на родину он сначала преподавал в Петербургском педагогическом институте и в Царскосельском лицее, где, по имеющимся историческим свидетельствам, рассказывал слушателям о философском учении Канта, но сам кантианцем никогда не был. Позже он стал профессором Петербургского университета. Основные его работы, вышедшие последовательно: «История философских систем» (1819), «Опыт науки изящного» (1825) и «Картина человека» (1834), - свидетельствуют о широте его философских исследований, о том, что он не замыкался на узкой области своего профессионального интереса, каковой была эстетика. Когда началась борьба официальной идеологии с последователями немецкого идеализма, одним из первых пострадал именно А.И.Галич, философская позиция которого, в отличие от многих других профессоров, характеризовалась «своебытностью», т.е. самостоятельным оригинальным содержанием по отношению к учению немецких философов. Некоторое время он продолжал преподавать на дому. Однако будучи уволен из Университета и лишен содержания, он начал очень бедствовать. И в довершение ко всем несчастьям, у него сгорела рукопись, подготовленная к печати.

Хотя А.И.Галича интересовали прежде всего проблемы эстетики, но и их он считал возможным разрабатывать только в более широком философско-антропологическом контексте. «... природа в высшем смысле, - утверждает Галич, - то есть как единство неисчерпаемой жизни в бесконечным явлениях, есть со стороны деятельности высочайшее искусство...»[1] Природе имманентна не только неисчерпаемость жизни, но и изящное как свойство всего существующего. Отказавшись от термина эстетика и назвав свой труд «Опыт науки изящного», Галич подчеркивал, что наука эта не ограничивается рассмотрением прекрасного в искусстве, поскольку она должна «пояснять общие условия и законы, по коим изящное, существуя в ряду прочих предметов окружающего нас мира, занимает место и между явлениями человеческого сознания»[2]. Один из критиков Галича И.Я. Кронберг писал по этому поводу, что эстетика – это «та часть философии, которая вникает в душу искусства», поэтому не следует называть ее «наукою изящного», поскольку «это наименование вводит легко в то заблуждение, как будто разумеется тут реальное изящное»; точнее тогда уж называть ее как «науку идеи изящного»[3]. Однако Галич понимал изящное именно как реальное свойство всеобщей жизни.

---

[1] Галич А.И. Опыт науки изящного. - СПб., 1825. - С.66.Здесь следует подчеркнуть перекличку идей русского органицизма и космизма с античной философией: первый философ античности Фалес утверждал, что прекраснее всего на свете космос, ибо он творение Бога.

[2] Там же. - С.1.

[3] И.Я.Кронберг. О изучении словесности // Журнал министерства народного просвещения. - 1835. - Ч.8. - Отд.11. - С.277-278.

Изящное он мыслит как органическое целое, реализующее себя посредством полярности. Изящное представляет единство «положительной стороны» - «чувственного совершенства наружности» и «отрицательной, скрытой» стороны «назидания ума и воли».[1] Используя метод аналогии, Галич поясняет и обосновывает свою мысль о полярной целостности изящного как органического: «... подобно как тяжесть и движущая сила предполагаются во всяком теле животного», но эта «отрицательная, скрытная» сторона «может являться не иначе, как под наружными покровами органического целого»[2]. Но не использование аналогий является главным аргументом в доказательстве органичности изящного, а целесообразность, которая, как это было выявлено уже в учении немецких классиков, представляет собой атрибут органического. Изящное, по Галичу, - это органическое, так как оно «имеет свою цель само в себе» и «не может уже служить никаким сторонним видам».[3]

Закономерность, природная необходимость существования изящного не исключает свободы его проявления: «Самостоятельный или безусловный характер изящного дает ему свободу обтекать области как действительного, так и возможного мира и являться во всяких веществах и формах, какие только способны к совершенному выражению внутреннего. По сей-то свободе оно дозволяет себе сколько расширять интерес одного рода, например разумения, столько же и стеснять интерес другого, например, строгого добронравия, в границах приятного»[4]. Свобода изящного проистекает из «движущих, деятельных сил» природы и человека. По поводу «деятельных сил» самого человечества, Галич подчеркивает, что он обладает «необыкновенной мерой свободы».[5] Изящное, существуя в необозримых для чувств красотах Природы, созидается благодаря «чувственно-совершенному проявлению значительной истины свободной деятельностью нравственных сил гения»[6]. Галич целенаправленно подвергал критике теорию подражания в искусстве: «...Если прекрасное не ограничивается только тем, что представляет нам видимая природа, если гений есть свободная и творческая сила и если, наконец, самая внутренняя жизнь человечества с его характерами, мыслями, чувствованиями, деяниями и приключениями, вообще с его историей представляет обширнейшее позорище нераскрытых идеалов, то последнею целью или началом изящных искусств не может быть подражание природе»[7]. Именно внутренняя жизнь человечества и отдельной личности является для гения

---

[1] Галич А.И. Опыт науки изящного. - С.22-23.

[2] Там же. - С.23.

[3] Там же. - С.20.

[4] Там же. - С.21.

[5] Там же. - С.27.

[6] Там же. - С.66.

[7] Там же. - С.71.

достойным изображения объектом в той мере, в какой она является «сосудом и органом» значительных общеинтересных идей, душевных движений и обнаруживающих их действий.

Оригинальность Галича проявилась в такой важной особенности его эстетики, как осознанный поиск ее антропологических оснований, что имело место уже в «Опыте науки изящного». Но только в последнем своем напечатанном труде – «Картина человека» - он определяет антропологию как центральную науку, ибо «человек занимает средоточие известного нам творения; в человеке вылилась идея последнего самым удачным образом; силы и стихии природы не только в нем повторяются, но и связаны в целое стройное, уютное. Все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе сборное место»[1]. Будущее единство науки Галич, по сути дела, видит в антропологическом их обосновании, утверждая, что все науки, особенно общественные, такие как, политика, эстетика, педагогика и даже богословие, в нем нуждаются.[2]

Первоначальный источник антропологии, «человекоучения», как он ее называет, это «жизнь, которая и может и должна схватить, или обнимать мыслию порядок, закон и дух внутреннего своего движения»[3]. Раскрывая природу как нечто целое, как организм, Галич пишет: «все есть организмы», но при этом различает «собственно живые», «в коих относительно преобладает побуждение к зиждительной деятельности» от «общего пространственного бытия, служащего им (собственно живым) основой»[4]. «Совершенство жизни» заключается в «свободе движений». По этому критерию Галич сравнивает между собой растение, животное и человека, используя с этой целью сферический образ органического целого.[5] Растение – это «средобежное образование», животное – средостремительное; человек близок к сосцепитающим животным «и потребностями, и организацией вообще». Главное отличие человека Галич видит в том, что он способен решить «первоначальную заповедь и важнейшую задачу жизни – перейти от стесненного положения к другому, более свободному, более гармоничному»[6]. Соответственно предмет Человекоучения он формулирует как познание «развития природы и самой Истории согласно с бытом истинной свободы нашей»[7]. Но свобода как основа развития останется тайной за семью печатями, если не исследовать субъективность отдельного человека, отдельной нации. В этой

---

[1] Галич А.И. Картина человека. - СПб., 1834. - С.1-2.

[2] Там же. - С.6.

[3] Там же. - С.35.

[4] Там же. - С.47.

[5] См. там же. - С.54-59.

[6] Там же. - С.61.

[7] Там же. - С.61-62.

связи Галич отмечает, что «Кант и другие дали не только теорию разности душевных свойств, поколику последняя состоит в связи с внутренней разностию организаций, но и другое смешанное учение о темпераментах»[1]. Галич вторую книгу «Картины человека» посвящает раскрытию субъективности. Для этого он последовательно описывает телесную дидактику, феноменологию и семиотику. Последние два раздела раскрывают соотношение между телесною жизнью и духовною, затрагивая взаимосвязь субъективного и объективного в жизнедеятельности человека.

Следующим мыслителем, включившимся в разработку органической теории и положившим ее начало в Москве, был Михаил Григорьевич Павлов (1793-1840). Первые этапы его жизненного пути схематично напоминают начальные моменты биографий рассмотренных выше мыслителей: сначала Воронежская Духовная семинария, затем Харьковский университет; переезд в Москву и учеба в Медико-хирургической академии, откуда из-за неудовлетворенности преподаванием он переходит в Московский университет и учится на двух отделениях: математическом и медицинском. В 1815 году блестяще закончив оба отделения, он получает место в Московском университете при Кабинете Натуральной Истории. В 1818 году Павлов становится доктором медицины и, благодаря генерал-губернатору Москвы Д.В.Голицину, отправляется за границу, чтобы совершенствоваться в естествознании и особенно в сельском домоводстве. За границей он стал приверженцем шеллинго-океновской натурфилософии. Хотя по некоторым свидетельствам, Павлов приобщился к шеллингианству преподававшим там в то время Шадом. Как бы то ни было, в Россию он вернулся шеллингианцем и весьма способствовал распространению этой философии как в Московском университете, так и за его пределами, посредством своей кипучей научно-популяризаторской и издательской деятельности. А.И.Герцен вспоминал в «Былое и думах»: «Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ»[2].

Павлов вступил на поприще органицизма (1821 год) на полтора десятилетия позже Велланского (1805 год) и почти на десять лет позже Галича (1812 год). Поле его деятельности существенно отличалось от первых двух мыслителей: он преподавал минералогию, физику, лесоводство, сельское хозяйство. Однако общность интеллектуального поля эти мыслители в той или иной мере осознавали. Велланский в переписке с Павловым обсуждал некоторые исходные тезисы органической теории. Во время посещения Москвы, куда Велланский отправился по приглашению университетских профессоров, Павлов устраивал в его честь обед, после которого они беседовали около 8 часов. Но хотя Павлов был наиболее последовательным еди-

[1] Там же. - С.29.

[2] Герцен А.И. Собр.соч. в 30 т. Т.IX. - М., 1956. - С.16.

номышленником Велланского, последний жаловался на недопонимание со стороны московской профессуры, включая и Павлова. В литературе существует точка зрения, что Велланский был недоволен Павловым, потому что тот не следовал строго академическим традициям научно-преподавательской деятельности, был более демократичен. Этому способствовала обширная издательская деятельность Павлова. Он издавал журнал «Русский земледелец», литературный и научный журнал «Атеней», «Записки для сельских хозяев, заводчиков и фабрикантов», публиковал свои статьи в журналах «Мнемозина», «Московские ведомости», «Телескоп», «Отечественные записки». Одно время он содержал училище для крепостных мальчиков, которых обучал современному хозяйству сообразно русскому быту и потребностям. О темпераменте Павлова-преподавателя вспоминал Герцен: «Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: «Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?» И Герцен дальше отмечает, что это было очень важно, потому что молодежь, вступающая в университет, совершенно была лишена философского приготовления.[1] Однако широта и демократичность научно-популяризаторской деятельности Павлова не приводили к какой бы то ни было вульгаризации той натурфилософии, которую он вслед за Велланским разрабатывал в духе органической теории.

Галич А.И., по-видимому, по причине своей преимущественно эстетико-антропологической специализации, а также в силу трагически сложившихся обстоятельств своей судьбы, не имел столь же интенсивного общения с Велланским и Павловым, как последние общались между собой. Однако включенность в совместное с ними интеллектуально-духовное поле он ощущал. В предисловии к «Картине человека» он среди авторов русских книг, которые соответствуют духу его произведения, называет не кого-нибудь, а именно Д.М. Велланского и М.Г. Павлова.[2] В контексте книги он также соотносит свои идеи с идеями Велланского. Однако лучше всего идейное единство трех авторов подтверждается их концепциями. Рассматривая концепцию М.Г.Павлова, мы будем делать акценты на те новые элементы, которые были привнесены им в целостную органическую теорию.

Обосновывая исходный тезис органицизма – тезис об органическом единстве мира, Павлов принципиальным моментом считает раскрытие универсального свойства материи – способности к организации. В работе «-Общий чертеж природы по теории профессора Павлова», подписанный псевдонимом «Й-ъ», он утверждает, что «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени». Тем самым он доказывает

[1] Герцен А.И. Былое и думы. Там же. - С.16-17.

[2] См. Галич А.И. Картина человека. - С.111.

идею единства неорганического и органического миров, отвергая как «несправедливое» мнение «прежних физиологов» о том, что «способность организовываться» присуща лишь «избранной», «животворной» материи. Живая материя отличается от неорганической только по «постепенности организации».[1] То, что у его предшественников по органической теории определялось как иерархичность организации, у него облекалось в эволюционную формулу: «постепенность организации». Идея развития у Павлова в целом была выражена более определенно. В «Общем очерке природы...», в отличие от других своих работ, Павлов доходит до антропологии, потому что он в свою эволюционную формулу «постепенности организации» включает и человека: «Человек, как и все животные, имеет одну общую с ними жизнь».[2]

Подобно Шеллингу, Окену и Велланскому Павлов представляет единый мировой организм как некий «динамический процесс». Причем у Велланского и Павлова «динамический процесс» - это реальный исторический процесс становления природы, учение о котором имело в их концепциях гораздо большее значение, чем у Шеллинга. У Шеллинга этот процесс совершается вне времени и представляет собой лишь «конструирование» природы. В свою очередь у Павлова по сравнению с Велланским концепция «динамического процесса» предстает более конкретной и богатой по содержанию. «Физический мир, - пишет Павлов, - как неизмеримая сцена непрерывных явлений, внушает наблюдателю мысль о повсюдной и вместе неистощимой деятельности природы»[3]. Далее он раскрывает сколь многообразные силы поддерживают деятельность природы: «в некоторых случаях видимо действует свет, в других – тяжесть; там целый ряд явлений зависит от электричества, здесь – от магнитной силы. Иногда действующими оказываются земные стихии, или каждая порознь, или все в совокупности; часто, как причина действия, изумляет своим могуществом теплота, а нередко и холод»[4]. По мнению Павлова, при таком «многоразличии деятелей природы» она должна бы представлять собой нечто ужасно хаотичное. Однако «вселенная представляет собою образец стройности». Причина общей гармонии может заключаться только в «единстве основных сил, действующих по одним и тем же законам»[5]. Что же это за основные силы? Их две: расширительная и сжимающая. Естественная форма расширительной силы – радиус, идущий от центра; как таковая, расширительная сила есть свет. Сжимающая сила стре-

---

[1] См. «Й-ъ». Общий очерк природы по теории профессора Павлова // Телескоп. – 1836. - № 13. - С.69-80.

[2] Там же. - С.80.

[3] Павлов М. Свет и тяжесть как основные силы физического мира // Телескоп. 1831. - №3. – С.301.

[4] Там же. - С.301-302.

[5] Там же. – С.302.

мится стать сжимающейся к центру окружностью, и она есть тяжесть, поскольку «тяжесть в действиях своих» оказывается «постоянным стремлением к центру, к единству»[1]. Эти две противоположные силы – источник генезиса мира: «Свет и тяжесть составляют две силы основные, коренные; зародыш мира в них осуществился прежде, в них же или с ними вместе развивался далее»[2]. Результатом синтеза этих сил является вещество: «Итак, вещество есть свет, сгущенный и потемненный тяжестию при взаимном их ограничении: самый же свет есть сила расширительная, а тяжесть – сила сжимательная»[3].

Таким образом, Павлов конкретизирует не только учение о «динамическом процессе», но и представление, возникшее у Велланского, об органическом как сферической целостности. Постоянство процессов возникновения и уничтожения, имеющее место в мире, Павлов выводит из указанных выше основных сил, представляя их как дыхание Вселенной: «Постоянное исчезание явлений одних и возникновение других – первых, как стремление слиться с общим (universalisatio), вторых как усилие отделиться от общего, сделаться особым (individualisatio) – обнаруживает двоякое направление деятельности природы, к расширению (expansio) и сжатию (contractio). Сие общее направление деятельности природы отражается и во всех частных явлениях, так что расширение и сжатие как бы знаменуя дыхание Вселенной, или биение ее пульса, оказываются действиями повсюдными»[4]. Вселенная, по учению Павлова, это живая сфера, ритм дыхания и пульса которой задается силами расширения и сжатия.

«Динамический процесс» Павлов раскрывает сознательно диалектически, потому что использует при этом систему принципов: принципы единства, связи и противоречивости, которые синтезируются в принципе развития, имеющего триадический ритм на основе «двойства».

Следует отметить общность онтологических оснований Павлова и Галича. Когда Павлов пишет, что «разнородность деятелей природы» не приводит ее в хаотическое состояние, он подчеркивает, что уже «классическая древность, удивленная строгостию порядка в явлениях естественных, мир физический назвала изящным».[5] И далее Павлов разъясняет, что изящное является выражением целостности и гармонии мира, обусловленных единством законов, в соответствии с которыми действуют силы природы. Галич, определяя предмет «науки изящного», обосновывает тезис, что эта наука не

---

[1] Павлов М.Г. Основания физики. - М., 1833. - Ч.1. - С.290.

[2] Там же. - С.291.

[3] Там же. - С.302.

[4] Павлов М.Г. Свет и тяжесть как основные силы физического мира. - С.303.

[5] Павлов М. Свет и тяжесть как основные силы физического мира. - С.302.

ограничивается изучением прекрасного в искусстве, что она должна исследовать условия и законы, по которым изящное существует реально в мире. В концепции Галича изящное является человеческому сознанию как органическое единство ограничивающих друг друга ума, воли и чувств. В концепции Павлова Вселенная предстает как ограничивающие друг друга силы расширения и сжатия, света и тяжести.

М.Г.Павлов более осознанно развил те исходные принципы органического мировоззрения, которые были заложены зачинателем этого направления – Д.М.Велланским. Позиции органицизма укрепились благодаря пропедевтике, разработанной М.Г.Павловым. Научно-просветительская деятельность этого неутомимого ученого во всех ее формах способствовала распространению новых идей, потребность в которых вызревала во всех сферах жизнедеятельности общества. Влияние его было столь ощутимым, что даже петербургский мыслитель – А.И.Галич, начавший свою научную карьеру раньше Павлова, отразил в своем творчестве понимание единства их мировоззренческо-методологических поисков. Не менее важным в истории русской культуры было влияние Павлова на последующих мыслителей, которые в той или иной степени включились в разработку органической теории.

Учениками М.Г.Павлова, также вошедшими в генетическое ядро органицизма, были основатели московского «общества любомудрия»: Владимир Федорович Одоевский (1804-1869) и Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805-1827). Одоевский был председателем, а Веневитинов – секретарем общества. Оно объединяло в основном тех молодых людей, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в «Архиве Министерства Иностранных Дел в Москве», поэтому их стали называть «Архивные юноши». В кружке «любомудров» господствовала немецкая философия в лице Канта, Фихте, Шеллинга, Окена и др. Одоевский и Веневитинов – две одаренные личности, объединившие вокруг себя молодых людей в общество, которое собиралось тайно, были в такой же степени непохожими между собой, как и их судьбы: одна – вспыхнувшая ярким факелом и быстро угасшая, другая – горевшая долгим ровным светом. В отличие от первых трех зачинателей органицизма, Одоевский и Веневитинов были выходцами из родовитых семей и получили тщательное домашнее образование. Несмотря на общую органицистскую направленность их мировоззрения, Одоевский и Веневитинов придерживались прямо противоположных социально-политических позиций: Одоевский – консервативной, а Веневитинов – радикальной. Таким образом, уже в генезисе этого мировоззренческого направления проявилась такая его особенность, как отсутствие идеологического монополизма и нетерпимости.

Веневитинову в обществе любомудров принадлежало первое место, поскольку он своей увлеченностью философией, своим энтузиазмом и своими страстными речами заражал «архивных юношей». Талант Веневитинова

так глубоко запал в душу его друзей, что они в течение многих лет после его столь ранней смерти собирались в печальный день ухода из жизни Веневитинова, чтобы почтить его память.[1]

В тех немногочисленных философских набросках и отрывках, которые успел создать Веневитинов, а также в его поэзии, мы находим системное и оригинальное мировоззрение, несмотря на его юный возраст. Веневитинов разделял исходную органическую идею Шеллинга: «независимо от мира (организованного) существует идея мира (организация); существует некий «организм абсолютный» или «идея мира (абсолют)».[2] Однако уже в определении предмета философии русский любомудр проявляет последовательную и аргументированную самостоятельность. Абсолютный принцип трансцендентальной философии как науки, по Шеллингу, заключается в самосознании, которое есть и предпосылка и вывод всего рассуждения немецкого мыслителя о подлинном предмете философии. Веневитинов в статье «О состоянии просвещения в России» раскрывает содержание и смысл философии в более современном деятельностном контексте, трактуя ее как «врожденную деятельность» человека и человечества: «Итак, философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств – вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог самобытности и, следственно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления»[3]. Вопрос о предмете философии не является для Веневитинова чисто теоретическим, он связан с судьбой России. И это не случайно, ибо русская философия в XIX веке, как было отмечено выше, становилась зрелой формой общественного сознания и готовилась принять статус центра концентрированного развития философской мысли на рубеже XIX-XX веков. Наиболее талантливые русские мыслители не могли не предчувствовать назревающие в отечественной культуре тенденции. По-видимому, именно в этой связи Веневитинов в письмах к Трубецкой отмечает, что хотел бы преодолеть предубеждение против философии и даже «негодование многих», не отличающих «философии от педантизма».[4]

Другая проблема трансцендентальной философии, которая также очень волновала Веневитинова и в разработке которой он, отталкиваясь от исходного тезиса Шеллинга, встает на собственную теоретическую позицию,

---

[1] См. Зеньковский В.В. История русской философии. - Т.1.- Ч.1. - С.146.

[2] Веневитинов Д.В. Полн.собр.соч. С.259.

[3] Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. В 2-х – М., 1974. - Т.II. С.204.

[4] Веневитинов Д.В. Полн.собр.соч. - С.249.

была проблема тождества субъекта и объекта. Шеллинг тождество субъективного и объективного видел в их полном согласии, вытекающем из их равновозможности быть первичным, к которому присоединяется его противоположность.[1] На первый взгляд, Веневитинов разделяет эту идею равнозначности субъективного и объективного, формулируя ее как равновозможность двух параллельных наук: «Сии науки, само собою разумеется, должны быть – наука объективного или природы, и наука субъективного, или ума, другими словами: естественная философия и трансцендентальный идеализм. Но так как объективное и субъективное всегда стремятся одно к другому, то и науки, на них основанные, должны следовать тому же направлению и одна устремляться к другой, так что естественная философия в совершенном развитии своем должна обратиться в идеализм и наоборот»[2]. Однако, если Шеллинг задается вопросом о том, как «согласуются» объективное и субъективное, то Веневитинов переводит вопрос в каузальную и генетическую плоскость: «или природа всему причина... или ум есть существо начальное»; как «ум...отразил...природу» или как «природа...отразилась... в уме»[3]? У Шеллинга полное тождество субъекта и объекта достигается в Абсолюте, который трактуется в конечном счете как божество. У Веневитинова полное тождество субъекта и объекта – это результат совершенствования процесса познания и человеческого общества в его истории. Бог-Абсолют не играет в концепции Веневитинова никакой роли. Среди мыслителей, образующих генетическое ядро органицизма, Веневитинов выделяется своим религиозным скептицизмом.

Итак, тождество субъективного и объективного в учении Веневитинова – это исторический процесс. В связи с этим юный любомудр и в концепции истории познания, и в социально-философских своих размышлениях вырабатывает принцип, коррелирующийся с принципом единства фило- и онтогенеза. В письмах к Трубецкой Веневитинов советует ей для того, чтобы понять поступательное развитие наук, рассмотреть «ход собственных знаний», ибо «как развились собственные ваши понятия, так постепенно развились и науки»[4]. По сути дела, Веневитинов осознает единство исторического и логического. Этапы этого единства он, также как и другие органицисты, выделяет по принципу триады. Первоначальное состояние человека в процессе познания – это состояние гармонии с природой. В письме к Кошелеву Веневитинов пишет по этому поводу, что Гомер «совсем не философ... душа его была в гармонии с природой»[5]. Познание обуславливается противопо-

---

[1] См. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. - С.232-234.

[2] Веневитинов Д.В. Полн.собр.соч. - С.257.

[3] Там же. - С.256-257.

[4] См. Там же. - С.252-253.

[5] Там же. - С.304-305.

ставлением субъекта и объекта: «Тогда родилась философия, когда человек раззнакомился с природой: так представляю я себе разные эпохи человечества»[1]; «человек, чтобы сделаться философом , т.е. искать мудрости, необходимо должен был раззнакомиться с природою, с своими чувствами. Младенец не философ»[2]. Разлад первобытной гармонии предопределил цель процесса познания на протяжении всех этапов исторического процесса: «Цель всякого познания, цель философии есть гармония между миром и человеком», и на конечной «степени» познания, когда будет достигнута вновь обретенная гармония, та же самая гармония, которая «должна быть началом всего», но которая теперь обладает полнотой знания, уже «не будет науки, а будет всеведение»[3]. Таким образом, духовная культура в ее идеальном состоянии будет обладать внутренним единством, свойственным ей изначально.

В социально-философских размышлениях Веневитинова, как уже подчеркнуто выше, разрабатываются аналогичные идеи. Первоначальный этап в истории человечества он называет «золотым веком» и сравнивает его со счастливым детством, но счастье этого возраста неразвито и недолговечно. Человек взрослеет и вступает в состояние борьбы с «противоречиями мира», и только в результате длительного, и в принципе бесконечного, процесса самопознания, человек в старости достигает подлинного согласия с природой и полноты счастья: «Вот жизнь человека! – восклицает Веневитинов, - Она снова возвращается к своему началу»[4]. Аналогичная триадичность имеет место и в истории человечества. Первобытный человек жил в гармонии с природой и не был ее царем, потому что царем является только тот, кто «покорил» природу. Чтобы познать свою силу, человек вынужден испытывать природу «в противоречиях – оттуда раскол между мыслью и чувством»[5]. В будущем человек может преодолеть этот раскол, ибо он обладает такой силой и способностью: «будущее – наш идеал. Но будущее есть произведение настоящего, т.е. нашей собственной мысли»[6]. Будущий «золотой век» Веневитинов представляет в общих, но, с точки зрения автора, принципиально важных моментах. Это будет общество, в котором доминирующим будет общечеловеческое, общезначимое начало, ему будет свойственно единение с природой и внутреннее единство, и, главное, оно на основе накопленного в процессе развития опыта и духовного богатства будет обладать «нравственной свободой»: «...она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом, все позна-

[1] Там же. - С.301.

[2] Там же. - С.305.

[3] Там же. - С.301.

[4] Там же. - С.135.

[5] Там же. - С.135-136.

[6] Там же. - С.136.

ния человека сольются в одну идею о человеке, все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»[1]. Центральное место человека, обладающего нравственной свободой, как историческая перспектива – это своеобразное провидение возрастания роли субъективного фактора.

Размышляя о будущем «золотом веке», Веневитинов специально останавливается на задачах «молодой России». Именно в этой связи он вводит в свое учение идею народа, понимая, что это основная сила исторического развития, но в то же время, отдавая себе отчет, что не народ в целом, а отдельные «благородные сердца, в коих пробудится свобода мысли изящного и отразится луч истинного познания»[2], способны помочь преодолению пороков своего отечества и приблизить светлое будущее. В таких представлениях Веневитинова неправомерно видеть элементы дворянского аристократизма, поскольку привилегию личности влиять на будущее он связывает с нравственной ответственностью данной личности: «Сделаем себе наперед искренний вопрос: полезны ли мы? Без сомнения, для нашего народа, для России мы так же полезны, как всякое вещество безусловно и без своего ведома полезно для мира органического. Но приносим ли мы в жертву нашему отечеству тот плод, который, по-видимому, обещает ему наша образованность, наши нравственные способности, которых оно вправе ожидать от нас? Нет, решительно нет, и причиной тому наше воспитание, которое в основании своем недостаточно»[3]. Представляя гармоничное состояние общества как основанное на общечеловеческих, общезначимых началах, Веневитинов раскрывал принципы гуманизма не как благие пожелания, а как объективные свойства «организма абсолютного», то есть исходя из органической теории: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества – судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела»[4].

Говоря об общечеловеческих началах, Веневитинов рассматривает их в единстве с индивидуальными особенностями отдельных народов, раскрывая таким образом взаимосвязь объективного и субъективного в историческом развитии: «У всех народов самостоятельных просвещение развивалось из начала, так сказать, отечественного: их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя, следственно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера»[5]. В этой связи любому-

---

[1] Там же. - С.136.

[2] Русские эстетические трактаты...- С.204.

[3] Русские эстетические трактаты...- С.610.

[4] Там же. - С.609.

[5] Там же. - С.201.

дра волнует судьба России которая, с его точки зрения, «все получила извне», и поэтому ей свойственно «совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности»[1]. Как видно, Веневитинов очень пристрастен в своей любви к России и, как следствие, категоричен в своих оценках. Веневитинов считает, что главное для спасения России – это углубленное самопознание, и предлагает для этого искусственно на некоторое время изолировать Россию. Таким образом, у русских шеллингианцев, и конкретно у любомудров, в первой трети XIX века закладывается основа славянофильской идеологии: «Для сей цели надлежало бы некоторым образом устранить от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание, и, опираясь на твердые начала новейшей философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение»[2]. Далее в этом же ключе он предлагает более естественное средство просвещения России с целью развития ее национального самосознания: издание специального журнала. Просветительская программа совершенствования общества чаще всего трактуется как идеалистическая. С нашей точки зрения, нет ничего более надежного для истинного прогресса общества, как медленные успехи просвещения.

Проблема исторической судьбы России – это лейтмотив философских поисков не только Веневитинова, но и Одоевского. «Архивные юноши», включившись в разработку органической теории, стали использовать ее как средство развития национального самосознания. Сквозная проблема русской культуры, являющаяся одной из мировоззренческих источников русского космизма, проблема исторической предназначенности России, зазвучала с новой силой во многом благодаря творчеству Веневитинова и Одоевского.

Князь В.Ф.Одоевский также испытал на себе влияние Шеллинга: «Вы не можете себе представить, какое действие произвела в свое время Шеллингова философия, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий! В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV»[3]. Сравнение Шеллинга и Колумба в высказывании Одоевского знаменательно: оба они, каждый по-своему и в свое время, способствовали формированию деятельностного типа мировоззрения. Следует подчеркнуть, что Одоевский, судя по его высказываниям, осознавал суть этого нового деятельностного типа мировоззрения: «Добро, - учил Одоевский графиню Ростопчину в одном из своих писем, - неприступно человеку без сведений... Лишь тот, кто знает, - имеет право на деятельность. Деятельность несовершенного знания, несмотря на доброе намерение, всегда

---

[1] Там же.

[2] Там же. - С.203.

[3] Одоевский В.Ф.Русские ночи. - М., 1981. - С.15.

слепа»[1]. Деятельный человек типа Дон Кихота – это идеал классического мировоззрения, для которого всегда будет загадкой, почему благие намерения ведут в ад. Идеал нового деятельностного мировоззрения – это свободный социальный субъект, берущий на себя всю меру ответственности за последствия своей деятельности. Не случайно в утопии Одоевского человек будущего предстает как «живое воплощение свободы, сознательно (через просвещение!) вводящего свою жизнь в русло необходимости – «долга», стремления к процветанию «рода» человеческого»[2]. Такой подлинно свободный социальный субъект формируется под воздействием науки, искусства и религии. Свобода, по Одоевскому, возможна только в гармонии с необходимостью. Кроме того, любомудр «действительным признаком свободы и силы какой-нибудь организации» считает многосторонность и полноту ее системы.[3]

Однако влияние Шеллинга на Одоевского не было абсолютным и единственным. Он в тех же «Русских ночах», где писал об эпохальном воздействии Шеллинга, отмечал, что 30-е годы XIX века были тем периодом, «когда шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины и они разбрелись в разные стороны»[4]. Одоевский, разделяя основные исходные моменты трансцендентализма Шеллинга, разработал самостоятельную концепцию, благодаря как своему таланту, так и воздействию на него дружбы с Д.М.Велланским и влиянию пропедевтики М.Г.Павлова.

В духе традиций немецкой классической философии Одоевский в понимание организма включает, прежде всего, целесообразность: «под организмом... понимают обыкновенно несколько начал или стихий, действующих с определенной целью»[5]. «Главным свойством природы русский любомудр считает целость, полноту»[6]. Одоевский свою жизнь выстраивал в соответствии с жизнью природы: он всегда был очень деятельной личностью с разносторонними интересами, увлеченность которыми не приводила его к эклектике. Он всегда стремился к систематичности как в своих занятиях, так и в теоретических построениях. В предисловии к «Русским ночам» Одоевский специально оговаривает, обращаясь к своим читателям, эту особенность своей жизнедеятельности, стремясь нейтрализовать досужие домыслы о его якобы поверхностной разносторонности. «Целость и полнота», с точки зрения Одоевского, реализуются только при условии единства суще-

---

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель – писатель. - М., 1913. - Т.1.- Ч.1. - С.548.

[2] Каменский З.А. Московский кружок любомудров. - М., 1980. - С.40.

[3] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. - С.561.

[4] Одоевский В.Ф. Русские ночи. - С.43.

[5] Там же. - С.377.

[6] Русские эстетические трактаты... - С.179.

ствования: «всякий предмет имеет только одну сущность» и, следовательно, «одну теорию», поэтому трудно предположить, чтобы не было одной сущности, в которой бы заключались сущности всех предметов, теории, из которой бы истекали все прочие теории».[1] Наличие единой сущности и единой теории для Одоевского означает «существование условия всех условий, и он называет это «Безусловом».[2]

В концепции «Безуслова» Одоевским по-своему выражен принцип единства субъективного (души человеческой) и объективного (Безуслова): «...существование Безуслова находится не только в природе, но мысль о том, в самой душе человека, это мысль родная душе, она свойство души человеческой, и потому от начала мира твердо противится всем нападениям предрассудков и слабоумия. Она подобна сердцу в организме».[3] Тождество субъекта и объекта Одоевский рассматривает как соотношение «Я» и «НЕ-Я» в рамках единого «сущего», которое кончится на границе природы».[4] «Я – человек, НЕ-Я – все предметы», совокупность которых «есть природа», представляющая собой «беспрестанное зрелище человеческого духа».[5] Тождество «духа» и «природы», которым свойственно «беспрерывное противоборство», мыслится Одоевским так же, как это было и у Веневитинова, то есть как достижение гармонии между ними: «Дух и предметы соизмеримы... между духом и предметом гармония; условия гармонии и соизмеримости – однородность; дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе».[6] «Однородность» как основа тождества и гармонии духа и предметов обусловлена тем, что предметы относятся к духу, «как особенное, или особности, к общему; другими словами, в «едином» заключается «многоразличие», а «единое» распадается «в многоразличие».[7] Таким образом, Одоевский ставит проблему соотношения общего, единого, объективного, с одной стороны, и особенного, разнообразного, субъективного, с другой стороны. Для более полного и глубокого раскрытия их соотношения он разрабатывает специальную концепцию «экспансии и интенсии», которая в определенной степени соответствует учению Павлова М.Г. о «расширительной и сжимательной» силах как ритмичной жизни Вселенной: «Но каким образом единство может распадаться в многоразличие, если не чрез расширение (экспансия), каким образом многоразличие обратится в единство, если не чрез сжатие (интенсия)? Вставим теперь сии выра-

---

[1] Там же. - С.157.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же. - С.168.

[5] Там же. - С.168, 172.

[6] Там же. - С.172.

[7] Там же.

жения в выведенные нами моменты человеческого духа и тогда получим: дух по экспансивной силе устремляется к предметам, предметы по интенсивной силе сжимаются в дух – всякое явление есть противоборство интенсии с экспансией».[1]

Представив тождество как борьбу противоположных сил, Одоевский, также как и другие рассмотренные выше органицисты, раскрывает механизм этого тождества по принципу триады: «в каждом явлении три момента: 1) дух устремляется к предмету, 2) дух становится тождеством с предметом, 3) предмет возвышается к духу».[2] Для того, чтобы разъяснить эту триаду не только как моменты процесса познания, но как универсальное свойство, как «необходимое условие всякого явления», Одоевский сравнивает познание с пищей, подчеркивая, что в выражении «пища духовная» «более высшего смысла и более верности в сравнении, нежели как обыкновенно предполагают». Итак, что же общего между процессом познания и процессом питания: «разная пища различным образом действует на тело, но общность всего процесса представляет подтверждение истины о беспрерывном борении или напряженности периферии с центром, которая здесь должна выразиться таким образом: получаемое извне снова обращается наружу. Не таково ли и познание: условие его таково, что познающий есть вместе и раздающий познание или научающийся по сему высшему закону природы».[3]

Исследуя диалектику жизни, Одоевский приходит к выводу, что тождество реализуется именно через борьбу противоположностей, пока есть борьба существует гармоничное тождество и значит существует жизнь. В психологических заметках Одоевского, приводимых Сакулиным, по этому поводу записано: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовитые почки на дереве; иногда сии мысли противоположны; для жизни нужна борьба этих мыслей». Люди борются за свои мысли, не подозревая того, что «для жизни нужна была только одна борьба этих мыслей, а совсем не торжество той или другой... Обычно торжествует лишь среднее мнение, и люди выполняют какую-то высшую миссию».[4] Одоевский показывает, что вся жизнь и природы, и человека пронизана этой борьбой во имя тождества: «Ложь и истина суть две стороны: полярность и безразличие духовного магнита – мысли или познания. Высокая мысль не есть ни ложная, ни истинная, но и то и другое, она совершенна, как магнит не есть только полярный, но и безразличный. Мысль каждого члена совершенна, но не равна другой. Тоже и в поступке (доброе – злое). Тоже и в произведении

---

[1] Там же. - С.172-173.

[2] Там же. - С.172.

[3] Там же. - С.173.

[4] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. - С.557.

(изящное – безобразное). Злое – неполное выражение доброго. Безобразное – неполное выражение изящного».[1] Однако гармония посредством тождества не есть унылое однообразие, жизнь торжествует, когда единое реализуется посредством разнообразия, общее – посредством отдельного, индивидуального, объективное – посредством субъективного: «Злое, безобразное, ложное и доброе, изящное и истинное существуют лишь относительно к идее каждого человека; все, что ослабляет его особность, есть зло, безобразное, ложное; все, что укрепляет его особность, есть доброе, изящное, истинное. Отсего жизнь почитается добром, смерть – злом».[2] Таким образом, по учению Велланского, подлинная жизнь – это жизнь субъективного; если не сказать, что вообще жизнь – это и есть жизнь субъективного, но которое невозможно без объективного.

Представление о том, что все существующее пронизывает борьба противоположностей, свидетельствует об имманентной активности как универсальном свойстве мира. У Одоевского встречаются и непосредственные высказывания, подтверждающие данный тезис. Так, в «Опыте теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке» он пишет: «Живящий и мертвящий производители в природе – в музыке являются под видами согласия и несогласия».[3] Вслед за Велланским и Павловым он рассуждает о «динамическом процессе»: «Трем явлениям динамического процесса соответствуют три рода движений созвучий: 1. Магнетизму – движение прямое (motus vectus). 2. Электринизму – движение противное (motus contrariеs). 3. Химизму с гальванизмом – совокупность сих двух движений – косвенное (motus obciquus), которое есть именно то, что мы называем музыкою».[4] Музыка не является здесь просто материалом для сравнения и параллелей, она, как и эстетическое вообще, для Одоевского, коренится в самой природе; также, как это рассматривалось в учениях Галича и Веневитинова. В одной из своих рецензий Одоевский пишет, что «главное» в телах не «вещество», а «духовная деятельность» и при таком взгляде «система естественных произведений... представит нам стройную восхитительную картину творения, в которой царствует гармония».[5] Здесь можно делать акцент на объективном идеализме автора, а можно, и необходимо, в связи со становлением современного мировоззрения, делать акцент на том, что мир для него имманентно деятелен и деятельность – основа гармонии.

Внутреннее родство органической теории, с одной стороны, и деятельностного мировоззрения, диалектики, с другой, Одоевский осознавал на

---

[1] Русские эстетические трактаты. - С.170-171.

[2] Там же. - С.171.

[3] Там же. - С.157.

[4] Там же. - С.158-159.

[5] Сын Отечества. - 1824. - Ч.95. - № 31. - С.229.

категориальном уровне, что проявляется в том, как он раскрывал ключевые понятия органицизма: организм, органическое, организация, ограниченный; особенно применительно к социальной сфере бытия. «Под словом организм я понимаю, пишет Одоевский, соединение нескольких определенных начал, или стихий (часто также целых организмов), действующих с определенной целию».[1] Когда организмы находятся в соприкосновении между собою, они «сограничивают друг друга» и образуют новый организм. Так, в жизни человека супружество порождает новый организм. Несколько человек, тем более целое общество людей взаимно «сограничивают» свои стихии, отчего возникает «особенный организм, часто вовсе не похожий ни на один из составляющих его организмов, как два тела, химически соединяющихся, образуют новое, в действии своем непохожее ни на один из своих элементов».[2] Таким образом, у Одоевского здесь отмечается, что сама субъективность – есть результат деятельности организма и ее сверхсистемного эффекта. По мысли Одоевского, возможен свободный и плодотворный симбиоз организмов, различающихся по уровню и структуре своей организации.

Сферический образ уже сам по себе предполагает определенное ограничение как основу самодостаточности организма. Но в контексте органической теории, в отличие от тех же элеатов, сферическая модель оказывается имманентно динамичной. Моментами динамического процесса в любом организме для Одоевского выступает «беспрестанное борение или напряженность периферии с центром».[3] Деятельность, в принципе классифицируется Одоевским как «или центральная, или периферическая – от центра или от окружности».[4] В жизни человека, считает он, особенную роль играет регулирование направленности деятельности в этих противоположных координатах с целью достижения гармонии. Существенно помогает достижению этой цели, по мнению любомудра, поддержание и развитие в жизни «поэтической стихии»: «Поэтическая стихия житейским трудам, сухим, беспредметным – дает значение; земные периферические наши действия сводит к центру; темные происшествия тела – освещает светом души; в сбивчивый говор внешнего словесного мира вводит ясный, понятный голос внутреннего мира, тем более внятный человеку, чем менее груба телесная кора его».[5] Развитие поэтической стихии непосредственно связано с развитием индивидуальности социального субъекта. Сам творческий процесс представляется Одоевскому как сферически организованный: «Поневоле художник останавливается на окружности, когда нет ему проводника к сре-

[1] Там же. - С.558.

[2] Там же.

[3] Русские эстетические трактаты...С.173.

[4] Там же. - С.162.

[5] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. - С.510-511.

доточию, из коего все явления представлялись бы ему в гармонической, живой целостности».[1]

Центром-целью творчества самого Одоевского выступают проблемы социальной философии, причем преимущественно применительно к судьбе России. «Народ и общество, - по представлению Одоевского, - составляют своего рода организм..., состоящий из элементов, выработанных веками, многоразличными соединениями людей, их жизнью».[2] Любомудр подчеркивает самобытность, свойственную каждому народу, а также стремление к сознанию превосходства «своих стихий перед стихиями других народов»: «Часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не может понять жизни другого... Так Запад не понимает Россию и наоборот».[3] Совершенной он считает такую организацию жизни общества, когда оно, будучи основано на свободе, «углубившись в свое начало делается чем-нибудь действительным и приобретает глубину и сильную возможность многосторонности», становясь при этом «последовательно целым».[4] Самобытность каждого народа, по мнению Одоевского, «не должна мешать свободному общению народных организмов», к чему «стремятся народы, по мере развития просвещения».[5]

В рассуждениях Одоевского об организации общества присутствует центральная идея о том, что движение и деятельность общества заключается в постоянном совершенствовании, и в связи с этим прослеживается концепция прогрессивного развития общества. Исходя из представления о целостности бытия, Одоевский основы прогресса общества находит в «постепенности природы»: «Чем ниже мы спускаемся по степеням ее, тем не смотря на наружную плотность, менее находим связи, крепости и силы; раздробите камень, он останется раздробленным; срежьте дерево – оно зарастет; рана животного – исцелима; чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем больше находите силы; вода слабее камня, пар, кажется слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм – неосязаемые, неисчислимые, непроизводящие никакой непосредственной пользы – а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу».[6] Критериями прогрессивности любого явления для Одоевского выступают сила организации данного явления и в зависимости от этой силы

---

[1] Русские эстетические трактаты... С.188.

[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. - С.559, 561.

[3] Там же. - С.561.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Одоевский В.Ф. Русские ночи. – С.175-176.

присущая ему свобода. Из постепенности природы рождается самый мощный и главный ее деятель – это дух: дух человеческий, дух эпохи. Дух, обладая наиболее совершенной организацией по сравнению с другими степенями природы, сам находится в постоянном движении, направленном к единой цели – совершенствованию: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовитые почки на дереве».[1]

Одоевский подчеркивает имманентную целенаправленность развития общества: «Люди идут разными путями, исповедуют разные «системы жизни», но цель, сознаваемая людьми или нет, одна и та же... Ни одна система не достигает вполне своей цели, «но каждая из них необходима, ибо вливается в одну общую, так сказать в «движение существования». Человек думает заставить торжествовать свою систему, а «эта система только необходимый ингредиент для общей ему неизвестной». Так, в механике на тело воздействуют силы а, в и с, а оно идет по направлению х».[2]

Русскому любомудру удалось осмыслить внутреннюю диалектику общественного прогресса, которая обусловливает ускоряющиеся темпы развития: «Материя не успевает за духом, что дух предвидит в одно мгновение, на поверку того материя употребляет годы – и дух, будучи в оковах вещества, как бы боится идти далее, не проверивши своих прежних произведений». По мере того, как совершенствуются «материальные способы», произведения духа быстрее следуют одно за другим. Так, важные перемены в искусствах, науках и пр. скорее следуют в период от Рождества Христова до реформации, чем с исторических времен до Р.Христова, еще скорее с реформации до французской революции. Между прочим, «в этой Геометрической прогрессии изменяемости происшествий должно искать причину, почему во все века полагали близкую кончину земного шара».[3] Сам же Одоевский, осознав ускоренные темпы развития общества как объективную закономерность, пророчествует не апокалипсис, а то, что «идеальное общество будущего, это – стройный организм, одухотворенный поэтическими стихиями... когда организация общества обратится в Поэзию, в Музыку».[4] Одухотворенность поэтическими стихиями, для Одоевского, это не метафора, это – основа развития индивидуальности общества и его членов.

Таким образом, в творчестве мыслителей, составляющих генетическое ядро органицизма, сформировалась концепция сферической картины живого мироздания. Вселенная и каждый отдельный ее элемент в своем естественном существовании – это сферическая, гармонично организованная динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии,

---

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. - С.557.

[2] Там же.

[3] Там же. - С.557-558.

[4] Там же. - С.566.

целей и средств имманентной активности этой системы.[1] Сферичность при этом понимается не как в чистом виде представленная соответствующая геометрическая структура системы, а как определенная внутренняя организация этой целостности, когда части этой целостности выступают одна по отношению к другой как средства к цели и отношение между этими частями таково, что нет ничего ни лишнего, ни бесполезного. Атрибутами сферической организации системы являются ее полнота, внутренняя самодостаточность, относительная завершенность, имманентная активность. Сферическая целостность в принципе не может быть статичной, что обусловлено ее внутренней противоречивостью: между целым и его частями, центром и периферией, целью и средствами, центробежными и центростремительными силами, внутренним и внешним, органическим и неорганическим, духом и вещественностью, естественным и искусственным, необходимостью и случайностью, стихийностью и сознательностью, объективным и субъективным, организованностью и хаосом, внутренней противоречивостью и односторонней абсолютизацией.

Активность сферической системы имеет целенаправленный характер. Внутренняя цель жизнедеятельности организма определяет характер, уровень и эволюцию его организации. Критерием уровня организации целого является характер соотношения частей и целого. Н.О.Лосский следующим образом определяет высший уровень органического единства: «1) каждая часть... существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое».[2] Сам Лосский считает, что такой уровень органической целостности характерен только для Царства Духа и для мира живой мудрости – Софии.[3] Однако в целом для органицистов сферическая целостность в ее естественном существовании всегда целесообразна. Целесообразность также является атрибутом органического. Целенаправленность жизнедеятельности организмов связана с взаимодействием разных организмов. Каждый организм как естественная объективная целесообразность самоопределяется и вступает в более сложную систему организмов в результате самоограничения и взаимного ограничения. Сферическое целое предста-

---

[1] В дополнение к рассмотренным выше авторам – зачинателям органицизма см. определение М.В.Буташевичем-Петрашевским понятия «органическое» в «Карманном словаре иностранных слов» // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953. С.335; также определение Н.Н.Страховым мира как организма// Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. - СПб., 1872. -С.VIII.

[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое// Лосский Н.О. Избранное. – М., 1991. – С.383-384.

[3] См. Лосский Н.О. Указ.соч. – С.405, 400.

ет как самоорганизующаяся система. В результате всеобщий универсум представляет собой иерархию организаций разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма, являет себя как постоянно эволюционизирующая. Человек предстает при этом как высшая цель эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек...»[258] Таким образом, в рамках органицизма зарождался основной посыл русского космизма, как учения о космической функции человека.

Особую роль в характере целесообразности органического целого играет противоречие между центробежными и центростремительными силами, которые органицистами определяются как деятельность центральная (от центра к окружности) и периферическая (от окружности к центру), или расширительная и сжимательная, экспансия и интенсия. Доминирование в рамках этой противоположности одной из сил определяет самобытность органической системы. Здесь уместно вспомнить сферическую модель развития России и Запада, представленную Н.И.Надеждиным, в соответствии с которой в России все возникает и развивается из центра по принципу функционирования центробежной системы, в то время как на Западе модель прямо противоположная: все возникает и развивается с периферии по принципу функционирования центростремительной системы.[259] Отсюда преобладание в России революционных скачков, «катастрофического» типа развития и преимущественно эволюционное развитие западно-европейских стран.

Определяющую роль в формировании самобытности сферической системы играет, с точки зрения органицистов, противоречие между объективным и субъективным в структуре целого, которое в деятельностном контексте исследования функционирования организма рассматривается, говоря современным языком, как диалектика субъективного и объективного факторов. Формирование индивидуальных свойств как основы субъективности является неотъемлемым условием бытия органической целостности, что на низших уровнях ее организации проявляется как стремление к самосохранению, на высших – в ее самодеятельности. Жизнь, для органицистов, это и есть жизнь субъективного, которое по законам диалектики невозможно без объективного. Именно потому, что сферическое целое есть внутренне полярная, имманентно активная система, оно включает в себя соотношение необходимости и случайности, а там, где есть социальный субъект, соответственно, и свободы, которая определяет степень соотношения субъективного и объективного факторов в жизнедеятельности субъекта. Совершенство жизни, утверждают органицисты, заключается в свободе движений. Специ-

---

[258] Страхов Н.Н. Указ.соч. – С.VIII.

[259] См. Надеждин Н.И. Современное направление просвещения// Телескоп. – 1831. - №1. С.40-41.

фика в трактовке свободы в русской культуре и философии заключается в ее преимущественно позитивном контексте: свобода понимается не как свобода от чего-то, а как свобода во имя чего-то. Свобода – это полнота органической системы и ее гармония. Живое воплощение свободы для органицистов – это человек будущего. Они уже осмыслили нравственную ответственность как оборотную сторону медали свободы. Свобода как основа саморазвития останется не понятой, если не исследовать диалектику субъективного и объективного факторов, которая образует гармонию системы, преодолевающую хаотичность абсолютизации отдельных элементов в рамках этой системы.

Таким образом, система категорий, раскрывающих концепцию свободы в трактовке органицистов выстраивается следующим образом: организм – сферическая целостность – организация – деятельность (имманентная активность) – центробежные и центростремительные силы – целесообразность (цель – центр; периферия – средства) – диалектика субъективного и объективного факторов – свобода – нравственная ответственность - гармония.

Русский космизм, принявший эстафету от органицистов, развил указанную систему категорий, гораздо более отчетливо отрефлексировав современный деятельностный тип мировоззрения. Не случайно это направление получило название активно эволюционного.

Родоначальником (зачинателем) русского космизма по праву может считаться Николай Федорович Федоров (1829-1903) – этот московский Сократ, как его называли, поскольку его учение распространялось по преимуществу устно, в узком кругу друзей и последователей. Долгое время многое в жизни Федорова было покрыто завесой тайны. Поразительно, что, будучи незаконнорожденным сыном дворянской девицы Елизаветы Ивановой и князя Павла Ивановича Гагарина, пережив раннюю смерть деда, знаменитого вельможи Ивана Алексеевича Гагарина, в доме которого он воспитывался, а затем и дяди, на чьи деньги он учился в тамбовской гимназии и в одесском Ришельевском лицее, Николай Федорович глубокое переживание «стыда рождения» и «чувства смертности» положил в основание своего дерзновенного проекта «Общего дела» - воскрешения отцов. В 22 года Федоров бросил беспрецедентный в истории человечества вызов смерти. Христианство открылось ему как победа над смертью, которая достигается научным поиском, трудом и творчеством подключающихся постепенно к этому процессу всех ушедших поколений. Николай Федорович осуществляет решительный экзистенциальный выбор: избежать стандартного круговорота человеческой временной жизни (семья, деньги, успехи по службе, благополучная кончина) во имя подвига в миру и вызревания Слова для будущего явления миру Дела воскрешения. Всю свою последующую жизнь он прожил аскетом: питался в основном чаем с хлебом, спал три- четыре часа на голом сундуке, ходил круглый год в одном и том же стареньком пальто, все свое жалованье раздавал нуждающимся. Сладости возможного интимного душевного общения в

семье Федоров предпочел воспитавшие его, как это он сам не раз отмечал, Страстные дни и Пасхальные утрени Церкви Христовой. Он мечтал о том времени, когда христианство будет не только молитвой, но и Делом, выйдет из храма, когда литургия станет внехрамовой, вынесет свое тайнодействие в мир, осуществит братотворение всего рода людского, станет реальным пресуществлением праха в живые преображенные плоть и кровь.

Поражающая воображение сила этой личности проявилась и в его долголетней библиотечной деятельности: с 1869 года он становится помощником библиотекаря московской Чертковской библиотеки, а с 1874г. переходит в Румянцевский музей, где служит в скромной должности дежурного по читальному залу. При этом на четверть века он становится духовным средоточием всей музейной деятельности, вызывая чувство глубочайшего уважения коллег и посетителей, среди которых были виднейшие ученые, писатели, философы. У Федорова была феноменальная память: говорят, что он знал, чуть ли не наизусть, содержание всех книг самого большого в стране хранилища. Однако авторитет его вырастал не только из фантастического объема знаний, которыми он щедро делился с окружающими, но, прежде всего, из его нравственной чистоты, полного материального самоотречения, что, очевидно, давало ему какое-то удивительное восчувствие культуры как живого организма.

Концепция Федорова оказала глубокое воздействие на Достоевского, познакомившегося с его идеями в письменном изложении перед работой над «Братьями Карамазовыми», на Льва Толстого и Владимира Соловьева, которые в 80-90-х гг. интенсивно общались с автором «Философии общего дела». В.Соловьев в письме Федорову от 12 января 1882г., называя его «духовным учителем», пишет: «Со времени появления христианства Ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». В работах В.Соловьева «Духовные основы жизни», «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Смысл любви» явственно ощущается направляющее влияние «федоровского» чтения. Основоположник практической космонавтики – К.Э.Циолковский вспоминал «необыкновенного библиотекаря», своего первого учителя по московским «университетам» самообразования, заронившего в него семена космической мечты. В своих воспоминаниях, написанных незадолго до смерти, Циолковский назвал Федорова «изумительным философом». Подспудное влияние федоровских идей трудового преображения мира ощущается и в творчестве другого русского космиста - С.Н.Булгакова в его книге «Философия хозяйства».

Но воистину нет пророка в своем отечестве. Интенсивное общение со Львом Толстым и Владимиром Соловьевым было неровным, прерывалось и вновь восстанавливалось и закончилось разрывом. Федоров, будучи очень кротким и уступчивым, становился непримиримым, когда речь шла об учении «всеобщего дела», которое он принимал как голос веков и поколений,

почему и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым» как бы от имени народных масс, живших и живущих. Надежды Федорова на авторитетное соучастие Толстого и Соловьева в деле вынесения в мир учения о воскрешении не оправдались. Поэтому в последние годы жизни Николай Федорович начинает напряженно работать над окончательным приведением в порядок своих рукописей для скорейшего их обнародования под собственным именем, тогда как раньше он проявлял абсолютное нежелание увековечить себя в истории как мыслителя и если выступал в печати, то всегда анонимно или под псевдонимом; что, как известно, было характерно для средневековых мыслителей, исходивших из религиозного традиционализма и стремившихся только к тому, чтобы запечатлеть первозданную истину в неискаженном их авторской субъективностью содержании.

Николай Федорович скончался 28 декабря 1903 г. в Мариинской больнице для бедных от двустороннего воспаления легких. Похоронен Федоров на кладбище Скорбященского монастыря. Могила мыслителя, призывавшего живых умом и сердцем обратиться к кладбищам в деле творческого воскрешения всех умерших поколений, была снесена в 1929 г., место последнего упокоения было утрамбовано под игровую площадку. Этот факт особенно взывает к нашей совести, исторической памяти и теоретической ответственности в деле органического усвоения идей этой яркой личности и практического воплощения благоприятного исхода альтернативы, пророчески раскрытой Николаем Федоровым: или вселенское братское дело, всецело захватывающее духовность современного человека и реализующее его научно-технологическую мощность, или нравственное одичание, «превращение кладбищ в гульбища», а «сынов человеческих» в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов»: «Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности...»[1]

Внутреннее родство органицизма и космизма заключается в фундаментальной общности категориального аппарата этих концепций. В трактовке категории «организм» Федоровым уже заключены все основные, лучами из нее истекающие, принципы-идеи учения этого своеобразного зачинателя русского космизма. Организм как сферически организованная, имманентно полярная (внутренне противоречивая), активная и гармоничная целостность, в которой соединяются несколько определенных начал, действующих с определенной целью, которая становится центром, производительным началом явлений, преодолевающим хаос бытия, как это трактуется уже в

[1] Федоров Н.Ф. Философия общего дела// Русский космизм: Антология философской мысли/ Сост. С.Г.Семеновой, А.Г.Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.72.

органицизме, у Федорова становится самотворящей системой: «Отсюда само собой определяется сущность того организма, который мы должны себе выработать. Этот организм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани».[1] Федоров осознает качественно более высокий уровень деятельностного типа мировоззрения своего учения: в результате раскрытого выше «органосозидания» «человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне, - он будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время *мысленно*, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*».[2]

Преобразованный отдельный организм и организм космический, по мысли Федорова, - это «интеллектосфера», центр которой заключается в «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих», дабы «*все едино были*» (один род)».[3] Творчество самой жизни, «органический» прогресс, к которому призывает мыслитель, это и есть расширение интеллекта за счет разбуженных и развитых ресурсов интуиции, сознательное овладение тем «органосозиданием», которое доступно «творящему стану» самой природы на уровнях инстинкта. Истинный разум как центр интеллектосферы – это единый разум: «Разум теоретический, смерть и жизнь познающий (вопрос о смерти и жизни), и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий (вопрос о всеобщем деле воскрешения), и это как исполнение воли Бога отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св.Духа, действующего (а не глаголящего лишь) чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом, - таково истинное, естественное отношение двух разумов, каким оно должно быть и какого в настоящее время нет».[4] Не было во времена Федорова, но в настоящее время такой разум функционирует и развивается в жизнедеятельности современных христиан. Следует подчеркнуть, что органическое единство рационального и иррационального, к которому призывает здесь Федоров, осознавалось уже органицистами как необходимое условие духовности современного человека (современный

---

[1] Федоров Н.Ф. Из 1 тома «Философии общего дела»// Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. – С.405.

[2] Там же.

[3] Там же. – С.484.

[4] Там же.

человек – это наследник промышленной революции). Концепция интеллектосферы Федорова предваряет концепцию ноосферы Вернадского.

Категория «деятельность» в космизме раскрывается уже не просто как имманентная активность органического и как творчество природы и человека, но, прежде всего, как преобразовательная и прогрессивная деятельность человечества – «соборного микрокосма», направленная на макрокосм. Всех космистов сближает мысль, идущая от Федорова: убежденность в том, что разумная преобразовательная деятельность – важнейший фактор эволюции, призванный вести мир к большему совершенству и гармонии. Но при этом «изюминка» этой мысли – идея неизбежности выхода человечества в космос, которая, с точки зрения Федорова, не случайно родилась в русской культуре: «Тот материал, из коего образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т.п. – это те силы, которые... воспитанные широкими просторами суши и океана, потребуют себе необходимого выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода нестроения, потрясения. Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига».[1] Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» - глубоко безнравственно и недостойно человека.[2] Только такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, этот «великий подвиг» сможет привлечь к себе и бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Творческая преобразовательная деятельность имманентна космосу. У космистов, особенно христианской ориентации, начиная с Федорова, за основу бытия берется направленная линия развития: мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия как сверхжизни и сверхсознания в вечности. Эта по сути своей телеологическая идея разрабатывается Федоровым в высшей степени диалектически: «...сама Земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *чрез человека*; потому-то и нет в природе

[1] Там же. – С.358.

[2] Там же. – С.361.

целесообразности, что ее должен внести *сам* человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного... корабля...»[1] Здесь заложена заветная мысль всего русского космизма: высшая цель бытия человечества предзадана, но она не гарантирована ему. Судьба человечества зависит от его собственного выбора между созерцательностью: принимать как неизбежность « «царство мира сего» во всей его грязной действительности», а царство Божие в виде самообольщения личного спасения; занимать положение «кабинетного ученого, который и сам есть величайшая аномалия, неестественность», с одной стороны, и нравственной соборной преобразовательной деятельностью, включающей в себя научное проектирование и дерзновение, - с другой: «кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол», что невозможно в случае отказа от преобразовательного освоения небесного пространства.

В таком диалектическом контексте раскрытия телеологии высвечиваются на уровне космизма новые грани взаимосвязи субъективного и объективного факторов как способ постижения сущности истинной свободы. Элементами объективного фактора, ограничивающего свободу человека, выступают, по мысли Федорова, слепые силы природы, рождение и смертность человека: «Все бедствия, не только физические, но и нравственные, суть естественные последствия подчинения слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинуясь влечениям слепой, чуждой, неподобной, хотя и в нас самих живущей, силы, становимся врагами себе подобных и даже самых близких».[2] Субъективный фактор как основанная на функционировании сознания свободная целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую стороны общественного развития, призван снимать ограничения, создаваемые объективным фактором, производя «обращение мира несвободного, где все определяется физическою необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо

[1] Там же. – С.360.

[2] Там же. – С.163.

или добро, но и блаженство».[1] Федоров раскрывает органическое взаимопроникновение субъективного и объективного факторов: преодоление ограничивающих нас слепых сил природы и самого главного ограничителя нашей свободы – смерти, возможно только в коллективной, соборной преобразующей деятельности, в процессе «братотворения».

Таким образом, у Федорова субъектом этой деятельности выступают все (всё человечество, жившее и живущее), а объектом – всё: вся природа, как окружающая человека, так и его собственная. И только посредством отказа от исключительно личных интересов, личной свободы, личного счастья, человек может полноценно и подлинно реализовать свою уникальную индивидуальность, индивидуальное бессмертие и осуществить выход в вечность, в чем проявится высшее торжество возрастания роли субъективного фактора истории. «Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т.е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и личного бессмертия. Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (Отцов)».[2] Такое разрешение противоречия между объективным и субъективным факторами истории организует высший уровень сферичности бытия, когда часть существует для целого, а целое существует для части, где торжествует нераздельность всех и одновременно их личностная неслиянность, что и составляет по Федорову, проективный для человеческого общества идеал Троичного божественного бытия. Богоподобное человечество, управляющее всеми процессами движения жизни, материи, духа, овладевшее «секретами метаморфозы вещества», не должно встретить непереходимых препятствий в деле сознательного творчества уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни. Выход в вечность знаменует начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную.

В духе более отрефлексированного деятельностного типа мировоззрения Федоров подчеркнуто раскрывает, что свобода – это деятельность: «Одни из философов принимают одно лишь стремление к свободе за действительную свободу, другие же, не находя свободы в действительности, отрицают ее и в идее, третьи же хотя и признают свободу в идее, но считают ее за фикцию. В действительности же эти мыслители ни наблюдением, ни опытом (пассивным, конечно) не могли открыть свободы; да и можно ли представить себе что-либо нелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте сшить сапоги мысленно, и

[1] Там же. – С.166.

[2] Там же. – С.166.

получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения свобода, оставаясь знанием только, будет фикциею»[1].

Именно свобода как деятельность является способом разрешения противоречия между субъективным и объективным факторами истории: «Свободными делаются, а не рождаются; знание, как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу. Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т.е. проект воскрешения есть и проект освобождения. Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна».[2]

Концептуальное единство с органицизмом очевидно прослеживается в том, что Федоров, не прилагая категорию деятельность к природе, показывает, что деятельность человека своей закономерной предпосылкой имеет движение, свойственное миру в целом: «... солнце изливает на землю волны силы, из коих растения делают запасы, на счет же этих запасов образуются движущиеся существа, и существа не только движущиеся, но и сознающие это движение и силящиеся отделиться от земли; следовательно, сама природа как бы нарушает крепостное право. В человеке движение получает сознание, соединенное с понятием бесконечности; таким образом, следуя природе, задача человека есть безграничное перемещение. Существо, одаренное движением, если оно исследует отдаленные миры, то, конечно, как цели движения, пространства же между ними – как пути к ним».[3]

Диалектика субъективного и объективного факторов раскрывается в результате как соотношение слепой силы природы и сознательной силы человека: «И какой смысл имеют слова о несоразмерности сил человека, т.е. природы, стремящейся к сознанию и управлению, с силами той же природы, но как силы слепой. И что считать силою человеческою – непосредственную ли силу рук, или же то, что может он сделать при посредстве сил природы. Настоящее, естественное дело еще и не начиналось; так, весною нынешнего (1902) года посредством змейкового аппарата была вызвана гроза, вызвана ненамеренно, а совершенно случайно; почему же не вызывать гроз намеренно, почему не пользоваться в этих видах змейковым аппаратом везде и всегда по общему определенному плану? В этом-то деле, в вызывании гроз, т.е. в управлении метеорическим процессом, и могло бы состояться объединение всего рода человеческого».[4] При этом организм выступает как модель диалектического разрешения противоречия между объективным и субъективным факторами и перехода на более высокий уровень свободы: «В орга-

---

[1] Там же. – С.428-429.

[2] Там же. – С.429.

[3] Там же. – С.429.

[4] Там же. – С. 475.

низме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей. Если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, то не потому, чтобы мы были мало одарены, а скорее наоборот; ибо более одаренные имеют менее побуждений к труду самоустроения, самосозидания, а только этот труд ведет к самосознанию, к самоусовершенствованию, или к совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь».[1]

Федоров всячески подчеркивает позитивное понимание свободы (во имя чего) в русской культуре в отличие от негативного понимания свободы (от чего), которое преобладает в западной культуре: «Наше отличие от Запада в том и заключается, что Запад на первый план ставит всегда себя, свою личную свободу. Но нет достоинства добывать жизнь для себя, для своей драгоценной личности, и защищать свою личную свободу, всякий зверь так поступает.... в настоящее время под свободою разумеется полное подчинение природе и такая же полная независимость друг от друга, от общего дела, от долга, если понимать его в надлежащем смысле, т.е. измена общему союзу, союзу на жизнь и смерть, каким он должен быть. Не видят зла в отчуждении друг от друга и видят даже благо в подчинении слепой силе, считая все это естественным и необходимым».[2] Федоров раскрывает насколько свобода органична природе: это цель, предзаданная мирозданию и человеку; и только сам человек выбирает: паразитировать в организме природы вплоть до самоуничтожения или занять уготованное ему место. «Природа начинает освобождение человека не только от закрепощения, но и от паразитизма и всякого захребетничества; она непосредственно не кормит и не одевает его, заставляя добывать все это трудом. «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать». Если мы примем это выражение буквально, т.е. в том смысле, что добывается действительно жизнь, а не средства только к поддержанию жизни, и не мнимая, а действительная свобода, тогда личность примет гигантские размеры, колоссальный образ. Тот еще захребетник земли, солнца, своих предков, тот еще не достоин жизни и свободы, кто не воспроизвел в своем организме всю историю земной планеты и солнечной системы, в коем остается еще хотя одна клеточка, не своим трудом построенная, тот еще не свободен, не может жизнь назвать своею, он еще не расквитался со своими отцами.... Личности человеческие, обратясь в микрокосмы земли и солнечной системы, обратят и самую землю и всю

[1] Там же. – С.475-476.

[2] Там же. – С.430, 429.

систему в новое небо и в новую землю, в которой живет сознание; тогда, вероятно, яснее назнаменуется на нас и образ Божий».[1]

Позитивное понимание свободы – это благо, блаженство; «полная свобода, самодеятельность тождественна бессмертию… Но бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздавать мегакосм или макрокосм».[2] Однако самое глубокое позитивное понимание свободы – это победа нравственной ответственности: «…нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространиться на всю природу. Задача человека – морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы. Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может дойти нравственность… Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами зла, и притом не одного общественного, но и естественного, потому что зло состоит в отчуждении человека от существа всеведущего, всемогущего, всеблагого, вследствие чего человек и впадает в невежество и в бессилие, вследствие чего природа уже не сознает себя и не управляет собою чрез человека, является разъединение миров и смена поколений. Сообразно с ответственностью распространяется и область блага, которое состоит в обращении слепого, невежественного, невольного, того, что само собою делается, в сознательное действие, т.е. чрез восстановление угасших человек собирает распавшуюся храмину миров и совокупность их делает выражением единства умов и сердец всех поколений, чем и уничтожается грех, смерть и отчуждение от Существа всеблагого, совершается возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли. Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным».[3]

Вершиной учения Федорова о свободе является супраморализм: «это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода.» Это «*синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела* (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом Вселенной), *а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою как великим праздником и великим делом*».[4]

---

[1] Там же. – С.429-430.

[2] Там же. – С.431.

[3] Там же. – С.433-434.

[4] Там же. – С.473.

Импульс, заданный личностью, творчеством и концепцией Н.Ф.Федорова, проявился в оригинальном творчестве не только тех мыслителей, с которыми он непосредственно общался, но практически всех последующих русских космистов. Концепция «Общего дела» как реализация бессмертной и подлинно свободной сущности человека нашла своеобразное научно-философское и теологическое продолжение у Павла Александровича Флоренского (1882-1937). В отличие от Н.Ф.Федорова детство Павла Флоренского было счастливым. Его родители делали все, чтобы превратить семью в «рай, которому не была бы страшна ни внешняя непогода, ни холод, ни грязь общественных отношений, ни, кажется, сама смерть». Однако дети в этой семье были обособлены не только от «внешней непогоды», но и от прошлого своей семьи, так как долгое время они ничего не знали о дедах и прадедах, и от религии, от соборного единства Церкви. Дело в том, что Павел Флоренский родился в семье Александра Ивановича Флоренского - инженера, строившего Закавказскую железную дорогу, в то время как мать его была из древнего армянского рода. Отец и мать принадлежали к разным христианским исповеданиям и поэтому вынуждены были оторваться от своих родов. Для Павла Флоренского дело духовного взращивания семьи стало не менее важным, чем его научные изыскания и чем его пастырское служение. Но культ семьи он дополнил культом рода и сопричтенностью к Церкви. Для воспитания в своих детях чувства сердечной памяти о предках Павел Александрович написал воспоминания об отце, дедах, прадедах, о себе самом, своем детстве, юности, как бы поведал им себя изнутри.

В личности и творчестве П.А.Флоренского поражает тот идеал целостного знания, который вынашивался в русской культуре, начиная с В.Ф.Одоевского. Поэтому так близка оказалась ему идея Н.Ф.Федорова о храмовом синтезе искусств, устремляющемся в конечной цели к преображению мира и человека. Особенность вклада Флоренского в реализацию идеала целостного знания заключается в стремлении привести к согласию религию и точное знание и в его глубокой убежденности в равноположенности истин веры с истинами настоящей нравственно ориентированной науки. Он окончил физико-математическое отделение Московского университета, параллельно изучал философию на историко-филологическом факультете под руководством известных философов С.Н.Трубецкого и Л.М.Лопатина, затем он окончил Московскую духовную академию. В 1911 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине» и принял сан священника. Все его последующее творчество характеризуется внутренней сопряженностью его духовных и научных занятий. Свойственная русской философии вообще и ярко проявившаяся в творчестве русских космистов практическая устремленность мысли проявлялась у отца Павла в духовном служении людям в роли священника и в неиссякаемом интересе к научным исследованиям, применимым в действительности. А.Ф.Лосев называл Флоренского «фило-

софом жизни и практики». Отец Павел читает лекции по истории философии в Духовной академии, редактирует журнал «Богословский вестник», преподает физику и математику, разрабатывает курсы по методике геометрии, в 20-е годы издает фундаментальные труды «Диэлектрики и их техническое применение» и «Мнимости в геометрии». Он живет и работает при Советской власти, не снимая рясы и не отрекаясь от веры. И тоталитарный режим не оставил без внимания свободный дух мыслителя. В 1933 г. отец Павел был арестован и отправлен в лагерь в Сибирь, где он продолжал научно-исследовательскую работу и сделал ряд открытий. В 1937 г. о.Павел Флоренский, находясь уже в лагере на Соловках, был вторично осужден и расстрелян.

П.А.Флоренский отчетливо отрефлексировал связь своего мировоззрения с органицизмом. Он пишет, что «XIX век открыл организм» и это помогло начать преодоление механицизма XVIII века: «А тогда стало ясно, что так называемое «механическое» есть лишь способ грубой схематизации жизни, моделирование, иногда практически полезное, но застящее действительность, лишь только к нему относимся не как к условной схеме. Если же речь идет о познании действительности, то тогда не организм и его органы должно понимать из механизма, а как раз наоборот, должно в механизме видеть отображение, сколок, тень какой-либо из сторон организма. Можно сказать, что механизм есть внешний очерк, абрис, контур организма, но пустой внутри, тогда как в организме главное – это тончайшее его строение, его гистология и, так сказать, ультрагистология. И тогда понятен вывод: «Технические продукты, как, например, зрительная труба, фортепиано, орган, представляют собою несовершенные *органопроекции* глаза, уха, горла», а глаз, ухо, горло – *органические первообразы*».[1] П.А.Флоренский подчеркивает, насколько механистичность живуча в культуре, в научном и философском мышлении: «Ведь наивный схематизм современных моделей атома исходит из метафизического механизма, который в самом основании своем отрицает явление жизни».[2] Принцип всеобщности жизни, исходный и фундаментальный в мировоззрении русских органицистов, П.А.Флоренский осознает как ключевой принцип и в концепции космистов. В письме к В.И.Вернадскому он пишет: «В истории общественного сознания следует считать событием огромной важности, что явление жизни, наиболее близкий нам, доступный и бесспорный факт, Вы и Ваша школа сделали предметом особого внимания и изучения и космической категорией».[3]

---

[1] Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.153.

[2] П.А.Флоренский – В.И.Вернадскому. Письмо от 21 сентября 1929 г.// Русский космизм. Антология… - С.163.

[3] Там же.

Имманентная активность органического[1] рассматривается П.А.Флоренским как основа органопроекции: «Орудия *расширяют* область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело. Эта мысль опирается на прямое наблюдение; но тем не менее в ней скрывается большая трудность. В самом деле, как может продолжаться наше тело в том, что по строению своему во всяком случае не есть наше тело? Как нечто неживое может продолжать живое, а следовательно, в каком-то смысле входить в состав его жизненного единства? – Греческий язык намекает на путь к ответу на поставленный вопрос, называя как орудия-инструменты, так и расчленения тела одним словом – орган. Прояснение же этого намека и ответ на поставленный выше вопрос даны в термине *органопроекция* – слове, предложенном в 1877 г. Эрнстом Каппом в его «Философии техники»... Суть мысли Каппа – уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим органам».[2]

Концепция «Общего дела» Федорова как воскрешения всех поколений людей посредством отождествления субъективного и объективного миров, посредством преодоления разрыва, противоположности духовного мира человеческой личности в ее творческой активности, с одной стороны, и слепых сил природы, с другой, у Флоренского конкретизируется как идея проецирования активной целесообразности организма в механизм природы: «И техническое приспособление и орган выдвигаются *одною* потребностью и строятся *одною* внутреннею деятельностью. Отсюда понятно их сходство, вытекающее не из поверхностных аналогий, но из тождества их функций. Между органом и орудием, функционально обслуживающими одну задачу, есть и должно быть морфологическое тождество»[3].

Хотя П.А.Флоренский не рефлексирует целенаправленно по поводу категории «свобода», но фактически раскрывает ее как творческую деятельность, расширяющую область человеческой субъективности, поле ее всевластия и одновременно власти человека над самим собой: «Наша всегда нам принадлежащая власть над органами тела, при отсутствии таковой же над

---

[1] «Ибо орган нельзя мыслить вне его функции, и со своим действием всякий член тела составляет неразрывное целое». - Там же. - С.150.

[2] Там же. – С.149.

[3] Там же. – С.151.Целесообразность организма подчеркивается П.Флоренским: «-Глаз действует, пока он похож на камеру-обскуру, - написал Фехнер, - бронхи – пока они похожи на флейту, сердце – пока оно похоже на топящуюся печь, выносящая влагу кожа – пока она похожа на холодильник». Мысль Фехнера не нова; все, говорившие о целесообразности устройства человеческого тела, проводили приблизительно подобные же сопоставления, с большей или меньшей отчетливостью, потому что мысль сопоставить органы и орудия уже содержится с самого начала в общем клубке телеологических размышлений...». - Там же. – С.151.

прочими телами внешнего мира, определяется не тем, что пределом власти нашей служит граница нашего тела, а как раз наоборот: граница нашего тела есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собою... Но эта граница не может рассматриваться как безусловная: и в пределах самого тела очень многие функции, очень многие органы не находятся во власти тех, кто не научился ими владеть свободным произволением, равно как и то, что за пределами тела, напротив, жизненно связано с телом, а, при известных навыках, делается и подвластным сознательному усилию; граница тела может суживаться, почти до исключения из тела большей части его объема, а может и расширяться неопределенно далеко».[1] П.А.Флоренский ставит задачу сознательного расширения границ человеческой свободы в процессе технического творчества: «...каждое данное состояние техники не есть окончательное, и, следовательно, в каждый данный исторический момент не все органы или не все стороны органов проецируются в технику. Историческая задача техники – сознательно продолжить свое органопроецирование, исходя из решений, даваемых беспристрастным тело-строительством души. «Так как природа, говорит дю-Прюль, - решает свои органические задачи по принципу наименьшей затраты силы и является прообразом по отношению к технике, то последняя должна *подражать природе,* что до сих пор она бессознательно и делала; но она должна, если желает идеального решения своих задач, возвыситься до *сознательного* подражания природе... Только с вступлением техники на путь подражания природе и может явиться надежда, что ее развитие не будет зависеть от случая, не будет уподобляться исканию с завязанными глазами, но явит собою осуществление пророчества Бэкона Веруламского: «С изобретением будет совершенствоваться и искусство изобретения»».[2]

Учитывая, что в современной философии в осмыслении сущности и роли техники преобладают крайности технократии или технофобии, следует подчеркнуть, насколько диалектически решается эта проблема у П.А.Флоренского: техника предстает как элемент культуры, как способ человеческого самопознания, как средство расширения власти над собой и над окружающей средой, посредством сознательного овладения ею и целенаправленной ее перестройки. «Если изучение организмов есть ключ к техническому изобретению, то и обратно, технические изобретения можно рассматривать как реактив к нашему самопознанию. Техника может и должна провоцировать биологию, как биология – технику. В себе и вообще в жизни открываем мы еще не осуществленную технику; в технике – еще не изученные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу; но соответственные точки той и другой могут забегать вперед и отставать относи-

[1] Там же. – С.150.

[2] Там же. – С.160.

тельно друг друга. И это дает судить нам о каждой из этих линий *прогностически*, на большее расстояние, чем они даны нам фактически – линия жизни в сознании, линия техники в действительности».[1]

Прогностическая функция органопроекции, по мнению Флоренского, поможет преодолеть механистичность моделирования классической науки и сделать этот метод более актуальным и эффективным (действенным, оптимальным). Вот как он пишет об этом в письме В.И.Вернадскому: «Переходя на новый путь и провозглашая «верность Земле», т.е. биосферическому опыту, мы должны настаивать на категориальном характере понятия жизни, т.е. коренном и, во всяком случае, невыводимом из наивных моделей механики факте жизни, но, наоборот, их порождающем. Теперь мы – экономические материалисты; так вот механические модели есть не что иное, как надстройка над устарелой формой хозяйства, давно превзойденной промышленностью, и потому, следовательно, эти модели ничуть не соответствуют экономике настоящего момента. Скажу больше, они общественно и экономически вредны, как ведущие к реакционной экономической мысли и, следовательно, задерживающие и искажающие развитие промышленности. Если в настоящий момент промышленность есть электрохозяйство и отчасти теилохозяйство, но вовсе не механохозяйство, а физика есть электрофизика, то присматривающемуся к ходу развития промышленности не может не быть очевидным, что промышленность будущего, и может быть близкого будущего, станет биопромышленностью, что за электроникой, почти сменившей паротехнику, идет биотехника и что, в соответствии с этим, химия и физика будут перестроены, как биохимия и биофизика. Мое убеждение, что Ваш биосферический лозунг должен повести к эмпирическим поискам каких-то биоформ и биоотношений в недрах самой материи, и в этом смысле желание подойти к этому вопросу только из моделей наличных, т.е. пассивно в отношении учения о материи, а не активно, может быть тормозящим развитие знания и реакционным».[2]

Идея проективной функции органопроекции вырастает у Флоренского в гипотезу существования пневматосферы – круговорота духа, но имеющего вещественное носительство индивидуальной прожитой жизни. Таким образом, Флоренский фактически по-своему обосновывает концепцию «Общего дела» Федорова. Гипотезу о существовании пневматосферы Флоренский высказывает все в том же письме Вернадскому от 21.IX.1929: «У платоника Ксенократа говорится, что душа (т.е. жизнь) различает вещи между собою тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток - Епископ эмесский Немезий указывает, что при разрушении тела его «качества - - не погибают, а изменяются». Григорий Нисский развивает теорию сфрагидации

[1] Там же. – С.161-162.

[2] Там же. – С.163-164.

– наложения душою знаков на вещество. Согласно этой теории, индивидуальный тип - - человека, подобно печати и ее оттиску, наложен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвующее в процессе жизни, и притом жизни индивидуальной, остается навеки в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой. Упоминаю здесь об этих воззрениях только как сообщение, может быть небезынтересное. С своей стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т.е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа».[1] Эту мысль об «особой стойкости вещественных образований, проработанных духом», и о существовании «соответственной особой сферы вещества в космосе» Флоренский высказывает крайне осторожно: «В настоящее время еще преждевременно говорить о пневматосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно. Однако невозможность личной беседы побудила меня высказать эту мысль в письме».[2] По счастью это письменное свидетельство все-таки имеется у нас. Благодаря чему мы можем сегодня иметь представление о том, как в сотворчестве русских космистов вырабатывалась концепция ноосферы как своеобразной вершины научной ветви русского космизма, а также оценивать продвижения современной науки в область клонирования.

Еще один русский космист развивал идею об особой космической сфере - психосфере, также способствуя развитию концепции ноосферы. Имя этого мыслителя – А.Л.Чижевский (1897 – 1964). Несмотря на то, что Александр Чижевский потерял свою маму на первом году жизни, детство его благодаря заботам отца – высокообразованного кадрового военного из именитого дворянского рода и тетушки – родной сестры отца, заменившей ему мать, было счастливым. Природные задатки и склонности Шуры Чижевского получили полноценное развитие. До 9 лет его ежегодно вывозят за границу в Италию и Францию для поправки слабого здоровья, при этом он в семь лет берет уроки живописи в Парижской академии художеств у одного из учеников Дега, много путешествует с родными, знакомясь с культурой Греции и Египта. Однако, по-видимому, трагическое экзистенциальное переживание дет-

[1] Там же. – С.164-165.

[2] Там же. – С.165.

ства не прошло даром. Сам Чижевский в своих мемуарах подчеркивал: «Уже в детстве душа моя была страстной и восторженной, а тело – нервным и легко возбудимым». Чувствительность нервной системы Александра Леонидовича обернулась тем, что его организм болезненно реагировал на изменения погоды за день-два до этого. Исследовательский настрой Чижевского, рано сформировавшийся и проявившийся,[1] привел к тому, что индивидуальная чувствительность его организма была положена в основу эмпирических исследований цикличности взаимосвязи своего самочувствия, а затем и знакомых добровольцев, с процессами, происходившими на его любимой звезде – Солнце. Чижевский сам звал себя «Солнцепоклонник!»

В 17 лет Александр Леонидович знакомится с К.Э.Циолковским, который станет его наставником и другом; по жизни они не раз будут защищать друг друга в интеллектуальных и, увы, идеологических баталиях своего времени. В 18 лет Чижевский, возможно, не без влияния Циолковского, в своем раннем стихотворении напишет: «Мы дети космоса...» В Москве Чижевский учится сразу в двух институтах: Коммерческом и Археологическом. В 1917 г. на историко-филологическом факультете Московского университета была одобрена его кандидатская диссертация на тему «Русская лирика XVIII-го века», а уже в марте 1918 г. Александр Леонидович защищает диссертацию на степень доктора всеобщей истории «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса». Когда шесть лет спустя в Калуге было опубликовано краткое и популярное изложение этого диссертационного труда Чижевского, он испытал все «прелести» революционности своих идей: равнодушных не было, были горячие поклонники среди крупных ученых, писателей и общественных деятелей, но были и яростные обвинители в лженаучности, возрождении астрологии, которые требовали не только отказаться от своих идей, но даже покаяться. Циолковский выступил в защиту Чижевского в калужской газете «Коммуна» от 4 апреля 1924 г. Константин Эдуардович подчеркнул, что в трудах Чижевского в науку историю «врываются физика и астрономия», так как «молодой ученый пытается обнаружить функциональную зависимость между поведением человечества и колебаниями в деятельности Солнца». В научной деятельности Чижевского органично сочетались мощность теоретических обобщений и эмпирическая скрупулезность в процессе экспериментальной работы.

Интенсивная научная деятельность Чижевского дополняется литературной жизнью мыслителя. С 18 лет он в гуще литературной жизни: знакомится с Л.Андреевым, А.Куприным, А.Толстым, И.Северяниным, посещает литературные кафе и вечера; позже встречается с Горьким и Брюсовым; ему покровительствует Луначарский. Чижевский поддерживает постоянные научные связи и перепи-

[1] В 10 лет Чижевский написал свой первый, хотя и, что вполне естественно, реферативный труд «Популярная космография по Клейну, Фламмариону и другим».

ску с крупными отечественными и зарубежными учеными. Но если в 20-е годы идеи Чижевского остро обсуждаются, то в 30-е годы его космобиологическая концепция отбрасывается как мистика, не соответствующая социально-классовому детерминизму социалистической идеологии. В связи с этим работы Чижевского издаются преимущественно за рубежом и там же он становится членом различных академий. В мае 1939 г. его избирают одним из почетных президентов Первого международного конгресса по биофизике и биокосмике, который состоялся в Нью-Йорке в сентябре того же года, где Чижевского выдвинули на соискание Нобелевской премии «как Леонардо да Винчи двадцатого века». Однако теперь, в отличие от Шуры Чижевского, путешествующего в детстве по Европе, Чижевский – ученый с мировой славой, признанный «истинным гражданином мира, ибо труды его – достояние Человечества», не может выехать на этот конгресс. Более того в 1942 г. его арестовывают. При аресте пропадают сто пятьдесят папок с ценнейшими научными материалами. 15 тяжелейших лет он проводит в тюрьме, сначала на Северном Урале, затем в Караганде. В этих испытаниях его спасает возвышенно-философическая поэзия: муза любимого Тютчева и создаваемые им «Космические сонеты». Позже в Караганде Чижевский занимается пейзажной акварелью, в которой передает открывшийся ему и как ученому, и как поэту лик земного мира, пронизанный космическими излучениями. По возвращению в Москву в 1958 г. Александр Леонидович организовал лабораторию аэроионификации в составе треста «Союзсантехника» при Госплане СССР. В 1962 г. эта деятельность была прервана, а в 1964 г. Чижевский умер от тяжелого заболевания – рака дна полости рта, но до конца своих дней он продолжал творческую работу. Как и многие другие мыслители-космисты, он сочетал научную компетентность, теоретическую и экспериментальную рациональность с эстетическим и даже религиозно-благоговейным чувством перед величием и тайной космической жизни.

Как и все космисты, А.Л.Чижевский четко отрефлексировал необходимость сознательного перехода научного сообщества от механистического мировоззрения к современному органическому: «На все суждения и выводы естествоиспытателей до недавнего времени ложился определенный отпечаток суждений об автономности жизни биологических объектов, об их независимости от внешних сил мира, об особых путях, по которым движется органический мир. Этот отпечаток систематически тормозил свободное изучение вопроса, и все, что стояло в противоречии с ним считалось еретичеством или бредом, и этому всячески противодействовали. Наука должна вступить на новый, не зависящий от предвзятых представлений путь исследования и вести бой с косными традициями во имя свободного изучения природы, приближающего нас к истине».[1] Исходный принцип органическо-

[1] Чижевский А.Л. Колыбель жизни и пульсы Вселенной // Русский космизм: Антология философской мысли. – С.326.

го мировоззрения – это принцип всеобщности жизни, согласно которому все существующее является живым; то, что мы традиционно называем неживым, есть либо потенциальная, либо угасшая жизнь. Так этот принцип раскрывается русскими органицистами XIX века. Космисты развивают этот принцип до идеи «великой электромагнитной жизни Вселенной»: «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца – этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет».[1] Чижевский углубляет идеи одного из первых русских органицистов XIX века – Д.М.Велланского об имманентной активности солярных и теллурических сил природы: «живая клетка представляет собой результат космического, солярного и теллурического воздействия и является тем объектом, который был создан напряжением творческих способностей всей Вселенной».[2]

Деятельностный подход к единому природно-социальному организму Вселенной раскрывается Чижевским системно и многоаспектно: он всячески подчеркивает, что нельзя считать энергию Солнца «единственным созидателем земной жизни», что «энергия далеких космических тел, таких, как звезды и туманности, оказала на эволюция живого вещества огромное воздействие». Ядро исследований Чижевского – это основной закон его теории гелиотаксии (от гелиос – «солнце» и таксио – «возмущаю»), сформулированный им в 1922 г.: «состояние предрасположения человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца».[3] На первый взгляд, мысль ученого целиком и полностью сосредоточена на объективном факторе жизнедеятельности социального субъекта: «Органическая жизнь только там и возможна, где имеется свободный доступ космической радиации, ибо жить – это значит пропускать сквозь себя поток космической энергии в кинетической ее форме».[4] Осознание предельной зависимости жизнедеятельности человека – это очень важно для нас. Именно это есть первый шаг на пути к обретению подлинной свободы. Одновременно Чижевский ставит проблему защиты человека от пагубных воздействий космической активности, конкретно, от самых «мощных биологических деятелей» - коротких электромагнитных волн, достигающих поверхности Земли; ставит проблему активного

[1] Там же. – С.324.

[2] Там же. – С.324.

[3] Там же. – С.315.

[4] Там же. – С.319.

использования благотворных космических энергий – в частности, отрицательных ионов воздуха.[1]

Фактически Чижевский ставит проблему диалектики субъективного и объективного факторов как расширения горизонта космической свободы человека, усматривая именно в этом его космическую функцию: «Перед взорами естествоиспытателей в огромном океане земной жизни открывается картина грандиозных и бурных волнений, среди которых отдельный индивид исчезает бесследно. Плавая на утлом челноке по этому морю и преодолевая напор каждой набегающей волны, пловец погружен в шум и смятение бушующей стихии, и горизонт его ограничен ближайшею громадой волн. Море представляется ему хаотическим и беззаконным существом. Но стоит ему подняться высоко над бурной поверхностью, как картина, обозреваемая им, совершенно изменяется. Шум и смятение уже больше не тревожат его, и с высоты он видит, как величественно и мерно движутся громады волн, то подымаясь, то опускаясь, и в движении этом он отмечает строгую гармонию».[2] Однако при всей относительности человеческой свободы, зависимости ее от космических излучений, от степени овладения этими законами, Чижевский определяет и поле абсолютности человеческой свободы как его личностной индивидуальности. Показателен в этом отношении диалог Чижевского с Циолковским, когда он впервые рассказал последнему об открытом им законе «связи» между Солнцем и человеком: К.Э.Циолковский «подумал немного, потом постучал пальцем по голове и сказал: «Куда же вы денете вот это? Неужели *это* тоже зависит от солнечных извержений?» На что Чижевский отвечает: «Солнечные бури лишь изменяют функциональное состояние нервной системы, повышая ее реактивность. И только... Но интеграл, взятый в пределах этих изменений, представляет собою нечто, вполне определяющее состояние поведения, но, конечно, не предмет его. Это – неотвратимая зависимость, то есть закон, которому подчиняется человек в порядке статистической вероятности».[3]

Главную роль в расширении границ свободы социального субъекта Чижевский отводит науке: «...мы должны подчеркнуть великое значение науки, изучающей явления природы. Несомненно, человек овладевает силами окружающего нас мира, учится управлять ими, заставляя их работать в свою пользу, или научается защищаться от них, если они несут ему разрушительные или вредные влияния. В покорении природы и победе над ней

---

[1] «Организму предлагается выбор – и он берет то, что ему надо. А вот что ему надо, это дело будущей электронно-ионной медицины... принципы медикаментозного лечения уступят место ионно-электронному». - Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. – М.: Мысль, 1995. – С.255.)

[2] Там же. – С.325.

[3] Чижевский А.Л. На берегу Вселенной... - С.519.

заключается конечный итог, конечное торжество человеческого знания».[1] Однако, будучи диалектичен, Чижевский вполне осознает, что наука расширяет только границы внешней, относительной свободы, повышая его интеллектуальную и, как следствие, технологическую силу, но при этом абсолютность свободы человека, заключающейся в его индивидуальности, в полной мере проявляет себя в нравственном выборе. Наука - обоюдоострое оружие, и только нравственность социального субъекта определяет, как это сила будет использована. Чижевский пишет о том, что открытие Эйнштейна раскрыло безумные силы, заключенные внутри материи, и теперь перед человечеством стоит гамлетовский вопрос: «Следовательно, с помощью полного превращения энного числа тонн в энергию можно достичь земного катаклизма без всякого труда. И наоборот, этой же энергией можно облагодетельствовать человеческий род. Умным и –особенно – гуманным людям это не будет страшно. Тогда ведь самую планету Земля можно будет превратить в ракету и направить туда, куда подскажет человеческий гений: ближе к Солнцу или в другую звездную систему. Человек тогда будет владеть сказочными возможностями, о которых сейчас трудно даже говорить».[2] Чижевский всю свою жизнь боролся сознательно во имя свободы научного творчества, но своими научными достижениями и философско-эстетическим космическим мировосприятием он принципиально расширял границы свободы человеческой жизнедеятельности в целом.

Мыслителем, который интегрировал творчество русских органицистов и космистов в концепцию, содержащую в снятом виде наработки всех представителей этого течения, и который раскрыл роль всех основных сфер жизнедеятельности социального субъекта в их синергетическом единстве, является Владимир Иванович Вернадский (1863 – 1945). Вернадский родился в Петербурге в семье либерального профессора политэкономии Ивана Васильевича Вернадского от второго его брака с Анной Петровной Константинович, дочерью украинского помещика, бывшей в молодости хоровой певицей и вокальным педагогом. Детство Владимир провел в Харькове. Особый след в душе юного Владимира оставил старший сводный брат Николай – сын рано умершей от туберкулеза первой жены Ивана Васильевича. Николай – чрезвычайно одаренный юный художник и поэт - стал первым учителем Владимира в письме и чтении, а также в знакомстве с мировой культурой. Именно Николай дал толчок углубленной рефлексии будущего космиста: Владимир Иванович с детства начинает вести подробные дневники, что станет у него формой самоотчета до конца жизни. Ранняя смерть 22-летнего брата Николая потрясла 11-летнего Владимира в такой степени, что он начал сознательно гасить в себе парапсихологические возможности, которыми

[1] Русский космизм: Антология… – С.326.

[2] Чижевский А.Л. На берегу Вселенной… - С.413.

обладал с детства: ему было дано во сне и наяву в яркой, галлюцинаторной форме вызывать образы дорогих людей и общаться с ними. Как в дневнике объяснил сам Владимир Иванович: сначала «из-за страха», а затем выбрав путь рационального углубления в многообразие живой и неживой природы, он атрофировал свои редкие иррациональные способности. Оценивая позже свое решение, что «по двум путям углубляться невозможно», Владимир Иванович пишет в дневнике: «Я что-то остановил в своей природе. Иногда жалею, что погасил, а не развил эту способность... Твердо и ясно сознаю, что какая-то сторона видения мною в моей личности остановлена».[1]

Именно дневниковые записи Владимира Ивановича, а также его письма к жене Наталье раскрывают отчасти причину такого рационального выбора: еще в молодые годы, т.е. в конце 19 века, внимание будущего ученого привлекла все возрастающая техническая мощь человечества, которая по масштабам своей деятельности становилась сопоставимой с самыми грозными естественными геологическими процессами. И все-таки таинственные способности Вернадского, всю жизнь посвятившего строго научному знанию, способности посредством интроспекции погружаться в глубины своей субъективности, дремали в творческом потенциале этой личности, оказывая, по-видимому, определенное воздействие на его разработки, и «проснулись» со всей явностью вновь незадолго до его смерти. Как видим, русским органицистам и всем рассмотренным нами космистам так или иначе свойственно осознание единства и непосредственное сочетание в их деятельности рациональных и иррациональных аспектов бытия человека.

Детство, проведенное на Украине, несмотря на планетарный универсализм, который будет разрабатывать и практиковать Вернадский, навсегда укоренит в его душе сердечную любовь к украинской культуре. Гимназию Владимир Иванович заканчивает в Петербурге и поступает на физико-математический факультет университета, где он окунается в исключительную по основательности и свободе атмосферу научного творчества, сформированную такими яркими учеными, как Д.И.Менделеев, А.М.Бутлеров, В.В.Докучаев, И.М.Сеченов и другие. В студенческие годы у Вернадского окончательно оформилось привитое еще старшим братом Николаем чувство органической причастности к целостному потоку мировой культуры: на всех этапах своего творчества Владимир Иванович ведет диалог со своими предшественниками и современниками и благодарно отмечает вклад каждого деятеля культуры в храм науки, а затем и ноосферы. В университетские годы складывается духовная общность друзей-единомышленников, получившая позднее название «Братство», в которое входили: историки А.А.Корнилов и И.М.Гревс, геоботаник А.Н.Краснов, индолог, академик С.Ф.Ольденбург, его брат Ф.Ф.Ольденбург, педагог-просветитель, общественный деятель и писа-

[1] Русский космизм: Антология... - С.284.

тель Д.И.Шаховской. В «Братстве» Владимир Иванович обрел свою жену – широко образованную женщину Наталью Егоровну Старицкую, ставшую его верным другом и главным помощником. Тридцать пять лет члены братства ежегодно встречались 30 декабря и вели постоянную переписку между собой. Идеалы «Братства» были гениально просты: высшая ценность человеческой личности, работа на просвещение народа, демократизм, взаимопомощь, духовная и душевная поддержка, отвращение к насильственным методам утверждения своих взглядов.

После окончания университета Вернадский служит хранителем его минералогического кабинета. С 1890 г. по приглашению А.П.Павлова он становится профессором минералогии и кристаллографии Московского университета. Русский ученый А.П.Павлов считал, что с появлением на Земле человека начался новый геологический период ее истории, который он предложил назвать антропогенным. Вернадский не ограничился такими общими высказываниями и начал кропотливую работу по количественной оценке масштабов человеческой деятельности. Через семь лет он защищает докторскую диссертацию и начинает работу по геохимии. В 1911 году переезжает в Петербург, где через год избирается академиком. С 1915 г. Вернадский возглавляет созданную им Комиссию по изучению естественных производительных сил России.

1917 год становится переломным в жизни ученого не только по причине Октябрьской революции, но прежде всего в силу озарения, открывшегося Вернадскому летом этого рокового года. Озарение, которое состоялось как качественный скачок в мировоззрении Владимира Ивановича в результате всей его предшествующей духовно-интеллектуальной деятельности, заключалось в радикальном пересмотре устоявшейся научной картины мира, где не было места жизни, где биологический подход был автономным и исследовал каждый отдельный живой организм как дифференцированный от окружающей среды и из сферы живого. Принцип всеобщности жизни, осмысленный органицистами прежде всего натурфилософски и умозрительно, получил теперь конкретно-научное подтверждение: Вернадский показал, что вещество планеты, которое в космосе то же самое, образуется в круговороте «мертвое – живое – мертвое», что «биогенные породы (то есть созданные живым веществом) составляют огромную часть ее (биосферы) массы, идут далеко за пределы биосферы… они превращаются, теряя всякие следы жизни, в гранитную оболочку», т.е., условно говоря, косное во многом и биокосное вещество, как бы «труп» живого. Все учение Вернадского о живом веществе, о биосфере, новые введенные им понятия: *всюдность* жизни, *давление* жизни, *скорость* ее, *сгущения* жизни, - были разработаны им летом 1917 года. «Геохимия доказывает неизбежность живого вещества для этого круговорота всех элементов и тем ставит на научную почву вопрос о космичности, вселенности живого вещества», - делает вывод Вернадский

в своей работе «Живое вещество», которая так и не вышла полностью в свет при его жизни. В этой работе отрефлексировано ученым был выражен принцип, что жизнь – такая же вечная составляющая бытия, как материя и энергия.

Следует подчеркнуть, насколько органично чувствовал ткань мировой культуры Вернадский. Как это свойственно классикам мировой культуры, он не занимался изобретением новых терминов, а развивал, углублял содержание уже существующих, сколь бы революционными не были его собственные идеи. Так обстояло дело с термином «биосфера», который впервые был употреблен в 1804 г. французским ученым Жаном Батистом Ламарком в труде по гидрогеологии для обозначения совокупности живых организмов, населяющих земной шар. В этом смысле его использовали и другие мыслители. В.И.Вернадский придал этому термину иной, более глубокий смысл. Для обозначения совокупности населяющих Землю организмов он ввел термин «живое вещество», а биосферой стал называть всю ту среду, в которой это живое вещество находится.

Однако 1917 г. был богат не только творческими взлетами, но и политическими испытаниями. После прихода к власти большевиков, Вернадский срочно покидает столицу, так как ему грозит арест как одному из организаторов партии кадетов. Вернадский уезжает на родную Украину и в 1918 г. становится первым ректором организованной им Украинской академии наук. Перипетии гражданской войны приводят его в Крым, где он участвует в основании Таврического университета в Симферополе. В начале 1920 г. он заболевает тифом и чудом остается жив. Во время этого пограничного состояния он вновь переживает таинственное погружение в иррациональные глубины своей психики: перед ним раскрывается его возможная будущая жизнь, поистине эпохальное значение разрабатываемого им учения, предстоящая организация Института живого вещества и даже знание предельного срока его земного бытия. Об этом мы узнаем опять-таки по его дневниковым записям, которые он делал, находясь даже почти в полубредовом состоянии. Весной 1920 г. Вернадский уже читает в Таврическом университете курс своей новой науки – геохимии, а осенью избирается ректором этого университета. В 1921 г. благодаря покровительству наркома здравоохранения Н.Семашко, который был в прошлом учеником Вернадского, Владимир Иванович получает возможность вернуться в Петроград и заняться напряженной научной и организаторской работой.

В 1922-1926 гг. состоялась командировка Вернадского во Францию, где он читает курс лекций по геохимии в Сорбонне. Владимир Иванович предложил французской аудитории свой биохимический подход к осмыслению роли человека в биосфере. Эти лекции весьма плодотворно влияют на творчество французских мыслителей Эдуарда Леруа и Тейяра де Шардена, которые и вырабатывают понятие «ноосфера» сфера разума, очень удачно выражающее сущность развиваемого Вернадским учения о биосфере. Поэ-

тому Владимир Иванович принимает данный термин. По учению Леруа и де Шардена ноосфера как бабочка из куколки рождается из биосферы и существует над ней. По учению Вернадского, наиболее фундаментально изложенного им в 30-е годы в работе «Научная мысль как планетное явление», ноосфера – это качественно новое состояние биосферы, когда новая форма энергии, связанная с разумом, становится главным фактором в геологической истории планеты, преобразует и одухотворяет биосферу.

По возвращении из Парижа Вернадский застает резко ужесточившуюся идеологическую и политическую атмосферу в родной стране: к 1929 г. Академия теряет свою хотя бы относительную самостоятельность, философские «комиссары» во главе со знаменитым И.Презентом объявляют Вернадского виталистом, мистиком, антиматериалистом, всячески тормозится деятельность биогеохимической лаборатории, репрессированы ближайшие ученики Владимира Ивановича. Вернадский не боится протестовать и ходатайствовать за репрессированных, материально и морально помогать ссыльным. В дневнике он пишет об «унижении жить в такой стране, где возможно отрицание свободы мысли». Однако Вернадский не покидает свою страну, хотя до 1938 г. он имеет возможность выезжать за границу и при желании мог бы остаться в эмиграции у сына – профессора кафедры истории Йельского университета в США, либо у дочери – врача-психиатра, живущей в Праге. Он чувствует ответственность за свою страну, за сохранение её интеллектуального и духовного потенциала. Как считается, причина того, что В.И.Вернадского миновала трагическая участь репрессий, заключается в его ключевой роли в организации и руководстве стратегическими областями жизнедеятельности государства: он директор Радиевого института и председатель Комиссии по изучению тяжелой воды. Последние военные годы жизни проходят в эвакуации в Казахстане, где он сознательно готовится к уходу из жизни: составляет хронику своей жизни, историю зарождения и развития своих идей и практических дел. Последнюю статью Вернадского «Несколько слов о ноосфере» можно рассматривать как философское завещание великого космиста. Умирает Владимир Иванович в Москве 6 января 1945 г., умирает последним из духовного «Братства», максимально реализовав свое эпохальное учение о ноосфере – вершине научной ветви русского космизма.

Учение В.И.Вернадского предстает как самосознание русского органицизма и космизма, поскольку в нем философская рефлексия с конкретно научными фактами в руках раскрывает причину зарождения этого направления, систему его фундаментальных категорий, принципов и законов, а также четко осознанное эпохальное значение данного учения.

Радикальное изменение места и роли человека в мироздании, происшедшее после промышленной революции, как причина перехода от традиционной (классической) философии и науки к современной специально исследуется Вернадским. С 90-х годов XIX века в курсах «Минералогии», которые

переиздавались (с 1891 по 1912 гг.) каждый раз с дополнениями, он отмечает минералы и новые химические соединения, образующиеся в результате индустриальной деятельности человечества, и дает первые оценки суммарного объема и веса таких «техногенных» минералов. В дальнейшем в своих «Опытах описательной минералогии» при описании почти каждого минерала или их группы Вернадский выделяет отдельный параграф «Труд человека» или «Деятельность человека», в котором дает сведение о прямом или косвенном влиянии человеческой деятельности на образование и распространение того или иного минерала или химического соединения. В «Истории природных вод» он много внимания уделяет сознательному и бессознательному влиянию человеческой деятельности на географическое распределение и состав всех вод Земли. Еще в 30-х годах XX в. Вернадский пришел к выводу, что «на всей биосфере исчезают и изменяются старые виды поверхностных, пластовых вод, вод почв и источников, создаются новые культурные воды».[1] Причем Вернадский осознает качественное изменение роли человека не только в его природном, но и в социальном бытии: «Как правильно отметил И.Ортега-и-Гасет, XIX в. в Европе и во всем мире со второй его половины явился историческим периодом, где значение жизненных интересов народных масс реально и идеологически, в их сознании и в сознании государственных людей, впервые во Всемирной Истории выступило на первое место. Впервые это резко проявилось в быту. Впервые новая идеология опирается на сознание народных масс, выступающих как социальная сила на исторической арене. Она начинает охватывать быстро растущим темпом все человечество – всяк язык без исключения».[2]

Качественно новое мировоззрение, которое становится актуальным после промышленного переворота, выше уже было обозначено как органическое, деятельностное и диалектическое по своей методологической основе в противоположность механистическому, созерцательному и метафизическому по своей методологической основе типу мировоззрения, сыгравшему свою роль в культуре в исторический период, предшествующий промышленной революции рубежа 18-19 вв. Вернадский отмечает, что «пока прогресс науки XIX и XX вв. до сих пор имел лишь слабое влияние на современную социальную мысль».[3] Отчасти это понятно: «Недавно – менее пяти поколений отделяют нас от этого времени – человек начал понимать ту внутреннюю и социальную структуру живого комплекса, к которому он принад-

---

[1] Вернадский В.И. История природных вод // Избр.соч. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т.4, кн.2. С.85.

[2] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991. – С.31-32.

[3] Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология... - С.292.

лежит».[1] Но все-таки трагический разрыв между прогрессом научной мысли и массовым общественным сознанием налицо: «Точные же науки преобразовываются полностью, и их антагонизм с идеями прошлого становится все больше и больше. Не только массы, но и их предводители и сами их вдохновители принадлежат по своему разуму и научному багажу к стадиям, давно превзойденным научной эволюцией».[2] Хотя при этом Вернадский считает закономерным такое положение дел: «Медленное проникновение научных достижений в жизнь и в научную мысль является обычной и общей чертой истории науки».[3]

Основополагающий принцип органическо-космического мировоззрения – принцип всеобщности жизни – Вернадский раскрывает, возвращаясь фактически к исходным идеям родоначальника космизма – Н.Ф.Федорова; а именно: к идее внутреннего единства, родства всех живших и живущих поколений людей и соответственно к мысли, что жизнь и свобода каждого человека зависит от этой органической связи. «Как бы далеко мы ни углубились в прошлое, - пишет Вернадский, - мы можем быть уверенными, что встретим в нем живые поколения, несомненно генетически связанные одни с другими. Мы, без сомнения, встретим в этом прошлом много более 10 000 последовательных поколений, от отца к сыну, вида Homo sapiens, которые по существу своему не отличаются от нас ни своим характером, ни своей внешностью, ни полетом мысли, ни силой чувств, ни интенсивностью душевной жизни. Более 200 поколений уже сменили друг друга со времени зарождения в человеческом обществе великих построений религии, философии и науки. Несколько сотен поколений нас отделяют от эпохи, в которую появились первые зародыши человеческого искусства, музыки, мифов, магии, из которых выросли религия, наука, философия».[4] По поводу происхождения человека Вернадский отмечает: «След предков теряется во мраке неизвестности, их организмы были иные, чем наши, но главный факт – последовательная смена поколений, материально связанных, от матери к сыну – остался незыблемым. Наша связь с этими существами, на нас не похожими, самая реальная, какая только возможна. Их прошлое существование не есть фикция».[5] Дальше конкретно-научный взор космиста простирается в геологическое прошлое Земли и констатирует «то же явление существования в земной коре единого целого жизни, ее непрерывного и единого проявления. Мы видим жизнь, которая извеки в своих неделимых погасает и вновь сейчас же зажигается».[6]

Принцип всеобщности жизни Вернадский развертывает как закон, открытый «великим флорентийским натуралистом, врачом, поэтом, челове-

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же. – С.288-289.

[5] Там же. – С.289.

[6] Там же.

ком высокой духовной культуры» - Ф.Реди (1626 – 1698), и ошеломляющий нас своей очевидностью: «всякий живой организм происходит от другого живого организма». Вернадский пишет, что, вероятно, эта мысль «от времени до времени приходила в голову одиноким мыслителям прошлых поколений, но оставалась скрытой». Когда же эта революционная идея была высказана Ф.Реди, то она «не охватила умы людей того времени. Они, очевидно, не были подготовлены к ее восприятию».[1] Этот закон, по мысли Вернадского, укладывается только в масштабы космического мировоззрения: «Очевидно, что жизнь не есть простое, исключительно земное явление, но, насколько принцип Реди соответствует реальности, должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты».[2] Вернадский отмечает родственность современного научного понимания космической всеобщности жизни с античным мировоззрением, основанным на идее единства и одушевленности космоса: «Около сотни поколений сменили друг друга с той поры, как мысль великих греков остановилась перед этим явлением, произведшим на нее впечатление самой глубокой космической тайны. Эта загадка осталась для нас, далеких потомков этих людей, одаренных могучей, проникающей мыслью, столь же неразрешенной, какой была для них».[3] Закон – принцип Реди с точки зрения современной науки Вернадский формулирует следующим образом: жизнь с научной точки зрения – это «выражение единого явления, существующего без перерыва со времени самых древних геологических эпох, следы которых мы можем изучать... Человек неразрывно связан в одно целое с жизнью всех живых существ, существующих или когда-либо существовавших».[4] Эту закономерную связь Вернадский рассматривает конкретно научно как «круговорот химических элементов в биосфере, вызванный питанием организованных существ»; более того, он подчеркивает, что «зависимость человека от живого целого благодаря его питанию определяет все его существование»[5], всю человеческую историю. Однако «живое единое целое – монолит жизни – мир организмов биосферы» «не есть простое собрание отдельных неделимых, случайно собранных, но есть сложная организованность, части которой имеют функции, взаимно дополняющие друг друга и содействующие одна другой».[6]

В этой сложной взаимодополняющей организованности монолита жизни Вернадский выделяет *автотрофные* и *гетеротрофные* организмы. Автотрофные так названы, потому что они в своем питании ни от кого не зависят.

---

[1] Там же.

[2] Там же. – С.294.

[3] Там же. – С.289.

[4] Там же. – С.291.

[5] Там же.

[6] Там же. – С.294.

«Зеленые автотрофные организмы, зеленые растения, образуют основу единого монолита жизни. Бесконечно различный мир грибов, миллионы видов животных, все человечество могут существовать только в силу биохимической работы зеленых растений. Эта работа возможна лишь благодаря врожденной способности этих организмов превращать излученную Солнцем энергию в химическую энергию».[1] Гетеротрофные – это те организмы, которые в своем питании зависят от существования других организмов, пользуются их химическими продуктами. «Они могут лишь изменять эти химические соединения, приготовленные независимо от них, приспособлять их к своей жизни, но не могут их создавать».[2] Человек в его нынешнем состоянии является существом гетеротрофным: «Человек, несомненно, проявляется в биосфере своим питанием и своим размножением так же, как и все другие организмы».[3] И вместе с тем: «Человек глубоко отличается от других организмов по своему действию на окружающую среду».[4] По мысли Вернадского, человек должен осознать, что он составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет и формирующего принципиальное отличие человека: «с ходом геологического времени на нашей планете у некоторой части ее обитателей проявляется все более и более совершенный, чем тот, который существовал на ней раньше, центральный нервный аппарат – *мозг*».[5] Эволюция видов переходит в эволюцию биосферы. В начале ледникового периода в конце плиоцена в условиях, приближавшихся к суровым ледниковым, в биосфере выявился новый организм, «обладавший исключительной центральной нервной системой, которая привела в конце концов к созданию разума, и сейчас проявляется в переходе *биосферы в ноосферу*».[6]

Вернадский всячески подчеркивает, что удельный вес биомассы человечества ничтожно мал в биосфере и по контрасту особенно впечатляющим выступает влияние деятельности этой биомассы на биосферу: «Но масса всего человечества ничтожна по сравнению с массой живого вещества, и прямые проявления в живой природе его питания и его размножения сравнительно почти равны нулю. Австрийский экономист Л.Брентано дал очень ясное представление о масштабе человечества в биосфере. Если бы каждому человеку уделили 1 квадратный метр и собрали бы всех существующих на земной поверхности людей вместе, пространство, которое они заняли бы, не превысило бы площади небольшого Констанцкого озера в Швейцарии.

---

[1] Там же.

[2] Там же. – С.293-294.

[3] Там же. – С.297.

[4] Там же.

[5] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.21-22.

[6] Там же. – С.35.

Совершенно очевидно, что проявление такой живой массы в масштабе геологических явлений ничтожно».[1] Однако уже изначально все морфологически разные типы человека отличались от основной массы живого вещества творчеством резко иного характера, чем окружающая жизнь, и причина этого отличия в человеческом разуме: «Руководствуясь им, человек употребляет все вещество, окружающее его, косное и живое – не только на построение своего тела, но также и на нужды своей общественной жизни. И это использование является уже большой геологической силой. Разум вводит этим путем в механизм земной коры новые мощные процессы, аналогичных которым не было до появления человека».[2]

Раскрывая роль разумной деятельности человека, Вернадский фундаментально исследует диалектику субъективного и объективного факторов. Он стремится преодолеть поверхностное представление о свободе человека: «В общежитии обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той земной оболочки, где может только существовать жизнь».[3] Раскрывая закономерную зависимость человека от биосферы, закономерность саморазвития человеческого разума и совершенствования деятельности социального субъекта, Вернадский наиболее глубоко укореняет человеческую свободу: «В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится… Человечество, *как живое вещество*, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами, определенной геологической оболочки земли – *с ее биосферой*. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту».[4] Именно объективный фактор в его закономерности порождает человеческую свободу: «Совершенно очевидно, что существует определенное направление в палеонтологической эволюции организованных существ и что появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли – этих основных проявлений человека – не может быть случайным».[5] Свобода человека закономерна: она связана с его мозгом, с его разумом и направленным этим разумом его трудом. Вернадский подчеркивает, что деятельность человека с каждым веком становится более мощной и более организованной: «Открытие земледелия, сделанное более чем за 600 поколений до нас, решило все будущее человечества.

---

[1] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. – С.297-298.

[2] Там же. – С.298.

[3] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.236.

[4] Там же. – С.236-237.

[5] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. – С.297.

Изменяя этим путем жизнь автотрофных зеленых организмов на земной поверхности, человек тем самым создал такой рычаг для своей деятельности, последствия которого в истории планеты были неисчислимы. Человек этим путем овладел всем живым веществом, не только зелеными растениями, так как именно эти последние определяют жизнь всех других существ. Мало-помалу человек изменил живое вещество согласно решению и целям своего разума. Благодаря земледелию он себя в своем питании освободил от стихийной зависимости от живой окружающей природы, тогда как все другие организованные существа в этом отношении являются ее бессильными придатками».[1]

Раскрывая роль разума в развитии человеческой свободы, Вернадский подчеркивает, что под разумом он понимает все духовные проявления личности, поэтому «в ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности в ее специальном выявлении».[2] Вернадский раскрывает развитие духовной индивидуальной свободы: «между различными верованиями и между различными философскими течениями личность может делать самый широкий, неподчиненный ничьему указанию выбор, как она это делает в безграничном океане форм искусства. Долгой, многовековой, кровавой и полной страдания историей выработалось это убеждение человечества».[3] В реализации как индивидуальной, так и социальной свободы определенное значение играет каждая из форм общественного сознания и каждая из сфер жизнедеятельности общества, чему посвящены вторая и третья главы II части данной работы.

Вернадский, исследуя влияние каждой из сфер жизнедеятельности общества на формирование ноосферы, в качестве определяющей закономерности этого процесса открывает осознание единства человеческого рода. Единство человеческого рода – это фундаментальный закон его существования: изначально все морфологически разные типы человека, разные роды и виды уже между собой общались и могли между собой кровно смешиваться. «Стихийно этим путем *создавалось единство человечества*».[4] Когда появилась возможность образования больших поселений (городов и сел), а следовательно образования государственных структур, резко отличающихся от кровной связи, идея единства человечества получила еще больше возможности своего развития.[5] Вернадский выделяет два основных качественных скачка в истории человечества – в осознании единства человеческого рода. Первый произошел при переходе к нашей эре и был иррациональным, когда «появи-

---

[1] Там же. – С.298.

[2] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.174.

[3] Там же. – С.217.

[4] Там же. – С.35.

[5] См. Там же. – С.34.

лись великие творцы религиозных систем – Зороастр, Пифагор, Конфуций, Будда, Лао-цзы, Махавира, которые охватили своим влиянием, живым до сих пор, миллионы людей. Впервые идея единства всего человечества, людей как братьев, вышла за пределы отдельных личностей, к ней подходивших в своих интуициях или вдохновениях, и стала двигателем жизни и быта народных масс или задачей государственных образований. Она не сошла с тех пор с исторического поля человечества, но до сих пор далека от своего осуществления. Медленно, с многосотлетними остановками, создаются условия, дающие возможность ее осуществления, реального проведения в жизнь».[1] Второй качественный скачок в осознании единства человеческого рода происходит, по мысли Вернадского, в настоящее время и носит рациональный характер: он начался в результате промышленного переворота и заключается в качественно новом развитии науки как всеобщего интеллекта, в экономической и политической интеграции человечества. Органицист XIX века Н.И.Надеждин в первом номере издаваемого им журнала «Телескоп» отмечал, что Европа объединяется. Тем более очевидна эта интеграция в наше время. Непростые пути современной глобализации в свете выявленной Вернадским определяющей закономерности формирования ноосферы следует осознавать диалектически, оценивая как отрицательные, так и положительные стороны этого процесса.

Вернадский конкретно научно обосновывает в качестве самого фундаментального условия человеческой свободы братское единение людей – заветную мысль «Общего дела» Н.Ф.Федорова: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей... Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера».[2] Современная экологическая проблема, как известно, заключается в противоречии между искусственно безграничными возможностями развития человеческих технологий и естественно ограниченными ресурсами природы. Вернадский раскрывает целесообразный характер разрешения этого противоречия, а именно в переходе человечества на аутотрофный принцип существования: «необходимо подойти к основам человеческого могущества - необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком. ...Непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ, как только он

[1] Там же. – С.37.

[2] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. – С.240-241.

будет открыт, коренным образом изменит будущее человека».[1] Вернадский видит именно в разуме человека как условии расширения его свободы энергетический источник достижения автотрофности человечества: «Но запасы энергии, находящиеся в распоряжении разума, неистощимы... Ибо нет силы на Земле, которая могла бы удержать человеческий разум в его устремлении, раз он постиг, как в данном случае, значение истин, перед ним раскрывающихся. ...Пользуясь непосредственно энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зеленых растений, той формы, которой он сейчас пользуется через посредство этих последних как для своей пищи, так и для топлива».[2] Вернадский раскрывает достижение автотрофности человеком именно как целесообразно предзаданный результат: появление автотрофного позвоночного призвано быть завершением «большого природного процесса, длящегося миллионы лет и не являющего на всем этом протяжении признака разложения. Это процесс творческий, а не анархический. это было бы увенчанием долгой палеонтологической эволюции, явилось бы не действием свободной воли человека, а проявлением естественного процесса. Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое явление».[3] Как уже было отмечено выше, русские космисты разработали телеологическую концепцию диалектически: высшая цель бытия человека предзадана, но она ему не гарантирована, исход зависит от самого человека. Вернадский подчеркивает, что «в конце концов будущее человека всегда большей частью создается им же самим», ибо оно в сильной мере определяемо нашей волей и нашим разумом.[4] Альтернатива, стоящая перед человечеством, формулируется Вернадским в контексте его концепции: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление».[5] «Создание нового, автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед ним пути лучшей жизни».[6]

Таким образом, русские органицисты и космисты достаточно системно раскрыли сущность человеческой свободы в контексте современного деятельностного типа мировоззрения. Они наиболее глубоко исследовали позитивный аспект свободы: свобода не от чего-то, а свобода во имя самого человека.

---

[1] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. – С.300, 301.

[2] Там же. – С.300, 301.

[3] Там же. - С.303, 302.

[4] См. Там же. – С.302, 303.

[5] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.240.

[6] Вернадский В.И. Автотрофность человечества.- С.303.

Глава 2. Внешняя свобода как интенсивность проявления субъективного фактора истории

«Как солнце и каждый атом эфира есть шар, законченный в самом себе и вместе с тем только атом недоступного человеку по огромности целого, - так и каждая личность носит в самой себе свои цели и между тем носит их для того, чтобы служить недоступным человеку целям общим»

Л.Н.Толстой

Русские органицисты и космисты с начала XIX века гениально предчувствовали грядущее возрастание человеческой свободы, возрастание роли свободной целенаправленной деятельности человека, т.е., говоря современным языком, возрастание роли субъективного фактора истории. Для них свобода – это «то, что хочет жизнь».[1] Трепетные размышления органицистов и космистов о всеобщности жизни и о судьбе России, основанные на «инстинктуальной силе», были, по-видимому, пророческой тревогой о том, как распорядятся их потомки священным даром свободы, какой сделают выбор: в пользу разрушительного произвола или в пользу подлинной свободы, которая есть «самосознание»[2] и «чистейшая гармония».[3]

Органицисты и космисты в истории отечественной культуры оставили след практически во всех основных сферах жизнедеятельности общества: в развитии экономики, в науке и искусстве, в политико-правовых и религиозных исканиях, в философии и в утверждении высоких нравственных ценностей и идеалов. Они не только творили и воплощали нечто в этих социальных областях, но и поднялись на метауровень, т.е. на уровень рефлексии по поводу того, как функционируют эти сферы, будучи элементами социального организма. Они осознавали, что только развитое самосознание как основа подлинной свободы может способствовать оптимальному развитию всех сфер общественной жизни. Каждая сфера жизнедеятельности общества была для них относительно самостоятельным организмом, имеющим не только свою специфику, но и общие органические законы функционирования.

Как неоднократно отмечалось выше, важную роль в мировоззренческо-методологических поисках органицистов и космистов играла сферическая модель организма природы, истории, искусства, науки и т.п. Прогностический характер такого подхода подтверждается тем, что современные иссле-

---

[1] Галич А.И. Картина человека. – С.266.

[2] Там же. – С.251.

[3] Там же. – С.267.

дователи обращаются к сферической модели на категориальном уровне, дифференцируя свой подход от обыденного употребления этого понятия, и «склоняются к выделению в сферах таких элементов, как деятельность, отношения, субъекты. При этом общая тенденция такова, что на первый план выдвигается именно элемент деятельности».[1] Современные исследователи осознают, что «проблематика сфер общественной жизни знаменует собой некоторый нетрадиционный для исторических материалистов уровень исследования общества. Суть этого уровня – высокая степень абстракции, выделение в общественном организме не качественно разнообразных элементов и их отдельных связей, а однотипных структур и их однотипных связей.[2] При этом сферический образ для них непосредственно связан не только с представлением общества как организма и с тем, что в этом организме необходимо исследовать субъективный фактор как «закон в его живом действии», но и с организационным подходом в рамках данного исследования: «Любой вид общественной деятельности, общественных отношений и т.д. существует не как деятельность, отношение и т.д. вообще, а в определенных формах общественной организации».[3] Организационный подход в этой трактовке имеет два аспекта исследования: пространственно-временной и функциональный. В соответствии с этими аспектами для выявления специфики отдельных сфер жизнедеятельности общества необходимо определять социальное пространство и целевую функцию той или иной сферы.

Сложность внутренней организационной структуры каждой сферы заключается прежде всего в том, что ее функционирование осуществляется на эмпирическом уровне, когда деятельность субъектов наблюдаема, и на уровне сущностей, когда деятельность субъектов трансцендентальна и постигается только умозрительно. Деятельность эмпирических субъектов познается с помощью конкретно-социологических методов, деятельность же трансцендентальных субъектов доступна только теоретическому исследованию, нацеленному на выявление системы противоречий, составляющих жизненный нерв функционирования данной сферы.

Для того, чтобы глубже понять специфику каждой из сфер жизнедеятельности общества, посредством которых человек овладевает окружающим миром и реализует свой смысл жизни, необходимо дифференцировать эти сферы по принципу соотнесенности их с внешней или внутренней свободой социального субъекта. Представление о внутренней и внешней свободе в творчестве самих органицистов и космистов существует имплицитно. Опираясь именно на их творчество, автор предлагает отрефлексированную концепцию диалектики внутренней и внешней свободы как теоретический

---

[1] Барулин В.С. Диалектика сфер общественной жизни. – С.25.

[2] Там же. – С.25-26.

[3] Там же. – С.37.

инструмент постижения тенденции разрешения альтернативы, стоящей перед современным человечеством; альтернативы, достаточно глубоко и отчетливо раскрытой космистами, начиная от Н.Ф.Федорова и заканчивая В.И.Вернадским: это выбор между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне, который осуществляется современным человечеством в процессе его жизнедеятельности.

В данной главе предлагается рассмотреть сферы жизнедеятельности социального субъекта, непосредственно сопряженные с его внешней свободой. Хотя понятно, что в реальной действительности социальный субъект как некая целостность (отдельный человек, нация, человечество) существует и функционирует в режиме единства внешней и внутренней свободы. И это собственно задача теоретического познания: абстрагироваться от определенных сторон действительности, чтобы под увеличенным стеклом научного исследования выявить необходимые причинно-следственные связи. С какой целью? В конечном счете миссия научного подхода – оптимизировать достижение той или иной цели в практической деятельности социального субъекта. В современной ситуации такой целью является оптимизация самовозрождения человечества на качественно новом уровне, т.е. на уровне автотрофного одухотворенного лучистого человечества. Внешняя свобода – это возможность социального субъекта действовать в соответствии со своими интересами на основе познанной необходимости. Необходимым условием внешней свободы социального субъекта является наличие достаточного богатства и разнообразия природных и социальных элементов среды обитания данного субъекта. Достаточным условием выступает познание законов функционирования окружающей природной и социальной среды, без чего невозможно действовать со знанием дела и добиваться результатов, все более и более соответствующих поставленным целям. Основными сферами жизнедеятельности социального субъекта, определяющими границы его внешней свободы и уровень ее развития выступают: хозяйственная (или социально-экономическая) и политико-правовая сферы, а также наука как специализированный вид деятельности и социальный институт. Именно от уровня развития этих сфер прежде всего зависит, насколько интенсивно может проявлять себя свободная целенаправленная деятельность человека, т.е., выражаясь более абстрактно, зависит интенсивность проявления субъективного фактора истории.

Свобода является доминирующей идеей в контексте современной философии, что связано с радикальным изменением места человека в мире после промышленной революции. Однако, как известно, зерна диалектических идей накапливались постепенно в истории классической философской мысли. Сама сущность внешней свободы была раскрыта Б.Спинозой, что высоко оценил Гегель как диалектическое ее понимание: свобода есть познанная необходимость. Гегель как автор теории диалектики, ставшей мето-

дологической основой современного мировоззрения, историю в целом рассматривает как «прогресс духа в сознании свободы». Марксистская философия как философия диалектического и исторического материализма акцент делает именно на исследовании внешней свободы, что непосредственно связано с открытием материалистического понимания истории, т.е. с осознанием определяющей роли экономической сферы в жизни общества. Марксистская философия делает акцент на внешней свободе, но учитывает и ее взаимосвязь с внутренней, что специально подчеркивал Ф.Энгельс уже после смерти К.Маркса в так называемых «письмах по историческому материализму», когда показывает несостоятельность обвинения марксизма в экономическом материализме и пишет о том, что никогда они с Марксом не утверждали большего, чем то, что экономика лишь в конечном счете оказывает определяющее влияние на историю общества и что политика, право, наука, и даже мораль, искусство, философия оказывают обратное влияние на экономику по мере своего развития. Экзистенциализм, как и большинство других направлений современной философии (неопозитивизм, прагматизм, неофрейдизм, персонализм), абсолютизируют внутреннюю свободу социального субъекта, почему в свое время Ж.-П.Сартр, посещая в период хрущевской оттепели Ленинград, выступал с идеей создания такой философской концепции, в которой бы сочетались достоинства марксизма и экзистенциализм, т.е. по сути дела, Сартр предлагал разрабатывать диалектику внешней и внутренней свободы. Постмодернизм уже не просто абсолютизирует внутреннюю свободу, а впадает в индетерминизм, что на языке собственно социального познания называется волюнтаризмом. В контексте русского органицизма и космизма раскрывается полнокровная диалектика внешней и внутренней свободы, хотя и имплицитно. Благодаря этому русский космизм открыл закономерную логику самовозрождения человечества на качественно новом уровне и совершенно заслуженно получил титул «современного духовного Ренессанса». В той мере, в какой органицизм и космизм исследовали хозяйственную, политико-правовую и научную деятельность человека, они раскрывают содержание и значение внешней свободы в социальной истории. Хотя дифференцировать трактовку различных сфер жизнедеятельности в творчестве органицистов и космистов не просто, поскольку, как это было показано в первой главе данного пособия, они исходят из сущностного единства человека как микрокосма в организме Вселенной как макрокосма. Но на то и дан человеку разум, чтобы уметь все анализировать, уметь абстрагироваться от того, что в данных координатах является второстепенным. Итак, приступим к рассмотрению тех сфер жизнедеятельности, которые, прежде всего, определяют границы внешней свободы социального субъекта.

Хозяйственная деятельность есть процесс взаимодействия человека с природой, которая является предельным ограничителем его свободы. Понятие природы обычно рассматривают в широком и узком смысле слова. «В

широком понимании природных явлений сюда войдут и социальные и духовные проявления человека, которые неразрывно связаны с биологическими основами человеческого организма».[1] То есть природа в широком смысле слова – это «организм мира», который «имеет все атрибуты целостного, единого, бесконечного» бытия.[2] Природа в узком смысле слова означает естественную среду обитания человека и общества и, несмотря на относительность проводимого различения, позволяет проанализировать наиболее фундаментальные основания внешней свободы социального субъекта: «Человечество, *как живое вещество*, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной геологической оболочки земли – с *ее биосферой*. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту».[3] Вернадский подчеркивает, что в связи с расширившимися масштабами человеческой деятельности «в нашем столетии биосфера получает совершенно новое понимание. Она выявляется как *планетное* явление *космического характера*».[4]

Другой русский космист С.Н.Булгаков в книге «Философия хозяйства» утверждает следующее: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный – до появления человека и сознательный, хозяйственный – после его появления».[5] Содержание хозяйственного процесса С.Н.Булгаков определяет как «стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы».[6] Столь глобальная цель хозяйственного процесса реализуется посредством трудовой деятельности социального субъекта: «В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и

---

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.173.

[2] Веневитинов Д.В. О математической философии // Полн.собр.соч. – С.258.

[3] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере// Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.237.

[4] Там же.

[5] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990. – С.107.

[6] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – С.40-41.

ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения».[1] При этом трудовая деятельность рассматривается универсально во всех ее проявлениях: «Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства – трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению».[2]

В концепции С.Н.Булгакова ощущается влияние идей Н.Ф.Федорова, который разрешение противоречия между объективной силой природы, сопротивлением ее косного вещества, с одной стороны, и потребностями поддержания существования человека, с другой, связывает с регуляцией природы, основанной на разумной братской трудовой деятельности человека: «Только регуляция естественного процесса, или слепой силы природы, есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе; регуляция же – это значит обращение рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую. Регуляция природы – не барство (т.е. не подчинение природы капризу, произволу) и не своеволие (эксплуатация), а внесение в природу воли и разума. Человек и будет управлять природою, когда между людьми не будет розни, когда не своелюбие, а доброволие они будут вносить в мир и когда, следовательно, станут орудием Божественной воли. У человека, как существа разумного, есть один только враг – это слепая сила природы; но и этот враг лишь временный и станет другом вечным, когда между людьми не будет вражды, а будет соединение в познавании и управлении ею…»[3]

Федоров считает, что регуляция природы на основе братского единения людей – это способ не только поддержания существования человека, но поддержания самой жизни как победы над смертью: «Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо; а через это он не только приобретет возможность, но и ставит в необходимость воспроизвести и все умершие существа, т.е. живущие должны будут подвергнуть как себя, так и умерших одному и тому же процессу воскрешения, и только чрез воскрешение умерших живущие могут воссоздать и себя в жизнь вечную».[4]

По мысли Федорова, победа над смертью через трудовую деятельность, превращающуюся в братское дело самовоскрешения человечества, есть про-

---

[1] Там же. – С.42.

[2] Там же. – С.43.

[3] Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – С.482.

[4] Там же. – С.351.

цесс закономерный, поскольку природа, от которой зависит существование человека, его воспитывает: косное вещество природы сопротивляется и человек должен трудом завоевывать свое право на существование. Федоров пишет: «Напрасно думают, что материальное улучшение жизни, наслаждения могут уменьшить число самоубийств; человек не дорожит даровым, а жизнь, конечно, есть дар, и напрасный и случайный, нужно прибавить – и бесцельный, если только он не будет выкуплен трудом, объединенным в общей цели, - для человека дорого лишь то, что он сам выработал, приобрел трудом».[1] «*Дело же человека заключается в обращение всего* рождающегося, само собой делающегося – производящегося, а потому и смертного – *в трудовое и потому бессмертное*».[2] Природа мстит за невежество и лень. Трудовая активность человечества как единство теоретического знания и практического действия раскрывает потенциально безграничные возможности его саморазвития: «Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде… труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться».[3] Сама космизация трудовой деятельности человека есть, с точки зрения Федорова, закономерная основа Общего дела воскрешения: «Перед лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т.е. всем смертным…Истинное образование имеет в виду обратить человека от всех этих свар к общему труду, ибо только тогда человек будет образован, когда не только небо будет кормить его, но и солнечная сила, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и созидающего телесный организм его; тогда труд возвысится до знания мировых, теллуро-солярных процессов…»[4]

Все более свободная регуляция внешней природы в процессе трудовой деятельности на основе развития трансцендентального субъекта хозяйства в лице объединенного человечества приведет к качественному изменению организма самого человека, т.е. регуляции его внутренней природы. Этот ход проектирующей мысли так же логически необходим, как сам предполагаемый ею процесс необходим объективно: ведь человек не может стать бессмертным, сохранив свой теперешний тип жизнедеятельности, принципи-

---

[1] Там же. – С.348.

[2] Там же. – С.452.

[3] Там же, - С.359, 351.

[4] Там же. – С.373.

ально конечный. «Сущность того организма, который мы должны себе выработать»: «Этот организм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани».[1]

Федоров намечает самые общие направления трансформации физического состава человека. Он часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны будущие перестройки у человека. Органами преображенного организма будут, по мысли Федорова, и «те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная».[2] Таким образом, Федоров умозрительно уже выработал идеи лучистого автотрофного человечества, которые получат конкретно-научное развитие в концепции Вернадского. При этом Федоров подчеркивает, что психика, внутренний мир человека должны перестраиваться одновременно с физической его эволюцией и даже намного раньше. То есть внешняя экономическая свобода должна перерастать во внутреннюю. Более того, внутренняя свобода может оказаться более достаточной нежели внешняя экономическая.

С.Н.Булгаков раскрывает высшую задачу хозяйственной деятельности как осуществление Божьего завета о «владении землей», о новом обретении «прав на природу», некогда человеком утерянных, о покорении смертоносных стихий, очеловечивании природы и обожении себя. Булгаков показывает, что это процесс медленный и трудный: достижение «эдемского хозяйствования», «новой космической эры» возможно только через разрешение противоречий современной хозяйственной деятельности, которая отмечена всеми проклятиями падшего состояния мира, а именно, рабством у вещей, у материи, отчуждением, взаимной борьбой. Фактически, Булгаков исследует то, что современным теоретическим языком называется основной исторической тенденцией взаимодействия общества и природы. Сущность этой тенденции в том, что по мере развития производственной деятельности человека непосредственная зависимость его от природы уменьшается, а опосредованная увеличивается.

Первоначально взаимосвязь природы и выделяющегося из него общества носила самый непосредственный характер и опосредовалась только орудиями труда: у человека долго отсутствовала свобода выбора, чем заниматься, посредством какого вида хозяйственной деятельности удовлетворять свои потребности, и как обмениваться результатами этой деятельности. Земледелие, скотоводство, ремесло были жестко связаны с экологической нишей этноса, так как, например, это описывается по отношению к китайскому

---

[1] Там же. – С.405.

[2] Там же.

ландшафту, где больше трех четвертей населения на протяжении тысячелетий были земледельцами: «Китайский ландшафт есть биофизическая совокупность, части которой столь же тесно связаны, как дерево и почва, на которой оно растет. Так глубоко человек вкореняется в землю, что создается одна-единственная, все захватывающая, совокупность – не человек и природа, как отдельные явления, но единое органическое целое».[1]

Однако сущность человека, проявляющая себя в постоянном возвышении уровня потребностей и реализующаяся в процессе разделения труда, увеличении его производительности, стимулировала постепенное развитие мощности используемых орудий труда как элемента, опосредующего взаимодействие природы и общества и позволяющего человеку постепенно преодолевать такое естественное ограничение его свободы как сопротивление косного вещества природы. Достигнутый в результате этого процесса уровень мануфактурного, а затем и машинного производства, поставил человека перед лицом нового природного ограничителя его свободы: это мощность естественных энергетических ресурсов человека. Преодолевалось это препятствие в ходе промышленной революции посредством создания первых искусственных источников энергии; в результате произошел мощный качественный скачок в расширении рамок свободы во взаимоотношениях человека и природы.

Но одновременно результатом введения нового элемента, еще более опосредующего взаимодействия человека и природы, стало постепенное вызревание нового противоречия в рамках данного взаимодействия: это противоречие между информационными потребностями в управлении крупными производственными комплексами (объем и скорость переработки информации для принятия оптимальных управленческих решений) и ограниченностью естественных информационных возможностей человека. Разрешение данного противоречия посредством разработки кибернетической техники в ходе исторического события, получившего название современной НТР и начавшегося в 50-х годах XX века, еще более расширило рамки внешней свободы социального субъекта, но одновременно еще более отдалило его от природы. Теперь взаимодействие человека с природой было опосредовано тремя мощными искусственными элементами: мощная система орудий труда, мощные искусственные источники энергии и мощная система искусственного интеллекта (интернет).

Социальный субъект, все более расширяя рамки внешней свободы во взаимоотношениях с природой, одновременно все более убеждается, что закономерности природы и наличные природные условия являются самым предельным и фундаментальным элементом в структуре объективного фактора, ограничивающего и определяющего направленность его деятельности. Это

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.139.

происходит, потому что социальному субъекту становится все труднее учитывать всю систему косвенных и отдаленных последствий его собственного все более мощного воздействия на природу. Почему мы и вынуждены сегодня констатировать экологическую проблему как глобальную проблему современности. Суть этой проблемы заключается в противоречии между ограниченностью естественных природных ресурсов жизнеобеспечения человека и безграничностью потенциальных возможностей искусственного развития человечества.

Как известно, впервые об экологической проблеме на уровне общественного сознания заявили деятели так называемого Римского клуба – неформального объединения ученых, экономистов, бизнесменов, общественных деятелей, сложившегося в 1968 г. вокруг итальянского экономиста и бизнесмена, вице-президента компании «Оливетти» Аурелио Печчеи. Заслуга деятелей Римского клуба в том, что они системно представили информацию и в контексте междисциплинарных исследований стали разрабатывать возможные способы решения глобальной экологической проблемы, начиная от утопических рекомендаций вернуться к простому воспроизводству и завершая замкнутыми производственными циклами и безотходными технологиями. Однако самая главная роль, которую сыграл Римский клуб – это экологизация общественного сознания, без чего в принципе невозможно развитие экологической технологии, призванной снять опосредованность взаимодействия общества и природы и реализовать их единение на качественно новом уровне. Таким образом, дальнейшее расширение внешней свободы социального субъекта возможно только на основе соответствующего развития его внутренней свободы. В этом процессе важную роль играет переход биосферы в ноосферу, смысл которого выше уже был обозначен. Творчество Римского клуба можно рассматривать как эмпирическое проявление формирующейся ноосферы.

Если социальный субъект на любом уровне общности, будь то отдельная личность или социальная группа, в процессе взаимодействия общества с природой выступает как эмпирический субъект, то формирующаяся ноосфера является трансцендентальным субъектом данного процесса. Развиваясь как структурный компонент космоса, ноосфера нацелена на организацию оптимального взаимодействия общества и природы. Расширение ноосферы представляет собой такой эволюционный процесс, который потенциальное «биологическое единство и равенство всех людей» превращает в актуальное. Не случайно, деятели Римского клуба провозгласили свое объединение транскультурным, они заявили, что обращаются ко всем возможным научным дисциплинам, идеологиям и системам ценностей, не связывая себя ни с одной из них; они специально подчеркивали, что их клуб не является политическим; их объединяло только одно – осмысление глобальных проблем, встающих перед человечеством. Расширение границ внешней свободы чело-

века в историческом процессе обусловлено тем, насколько человечество внутренне объединяется. На эмпирическом уровне Н.И.Надеждин констатирует объединение рода человеческого посредством «хозяйства, промышленности и торговли – сих трех главных направлений житейской деятельности».[1] Единство человеческой природы, в представлении органицистов, обусловливает и внутреннее единство человеческой истории, ее целесообразность: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества – судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу всего человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела. Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его – польза человечества. ...К несчастью, эгоизм слишком часто заглушает в человеке это чувство общности, и человек, расширяя круг своей деятельности по необоримому природному влечению, радуется тому влиянию, которое он приобретал и в упоении своем терял из виду или забывал закон своих действий и те условия, в силу коих он пользуется высокими правами человечества».[2]

Экологизация сознания достижима только на уровне трансцендентального субъекта хозяйства. Хозяйство в эмпирическом смысле «выражается в множестве раздробленных хозяйственных актов, совершаемых отдельными людьми на протяжении времени и пространства».[3] На трансцендентальном уровне хозяйство «предстает как единая и связная деятельность, которая субъектом имеет не индивид, но род, и развертывается во времени, т.е. в истории».[370] Только на трасцендентальном уровне возможно осознать сущность хозяйственной деятельности: «Хозяйство было бы невозможно и непонятно вне предположения о том, что существует такой трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий».[4] Трансцендентальный субъект синтезирует «раздробленность, дискурсивность хозяйства ... в некоторое живое единство».[5]

С точки зрения современных специалистов в области экологических технологий, сущность этих технологий заключается в возможности автоматического поддержания параметров окружающей среды в жизнепригодных для человека пределах, видя в этом преодоление опосредованности взаимосвязи

---

[1] См.Надеждин Н.И. Современное направление просвещения// Телескоп. – 1831. №1. – С.12.

[2] Веневитинов Д.В. Что написано пером, того не вырубишь топором// Русские эстетические трактаты первой трети Х1Х века. – С.609-610.

[3] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – С.90.

[4] Там же. – С.90-91.

[5] Там же. – С.99.

человека с природой. Однако только космисты в учении об автотрофности человека выявили закономерную основу подлинного единения человека с природой. Природная и историческая необходимость этой тенденции раскрывается как космическая функция человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития.

С.Н.Булгаков, говоря о современной ему политической экономии, отмечает, что она «верно чувствует универсальное, космическое значение труда, хотя и не умеет его как следует выразить и до конца осмыслить».[1] Современная философско-научная мысль более определенно выражает космическую роль труда: « за недолгую историю своего земного бытия человек произвел существенные изменения на планетарном уровне. Исходя же из перспектив его развития можно констатировать не только планетарную, но также космическую функцию труда как универсального процесса взаимодействия человека с природой».[2] Современные концепции ноосферы и универсального информационного поля Вселенной являются конкретным раскрытием космического значения труда.

Осознание космических масштабов хозяйственной деятельности человека происходит постепенно, по мере развития экономической свободы социального субъекта, которое осуществляется посредством единства двух процессов: с одной стороны, это уменьшение непосредственной зависимости общества от природы, что было рассмотрено выше; и с другой стороны, это уменьшение непосредственной зависимости субъектов хозяйственной деятельности друг от друга. Последний из названных процессов заключается в том, что последовательно вводятся все более сложные социальные элементы, опосредствующие отношения субъектов хозяйственной деятельности: сначала это простая случайная форма стоимости, затем полная развернутая форма стоимости, и наконец, появляется всеобщий эквивалент – золото, деньги, который вырастает в капитал; современным капиталом, представляющим собой еще более сложный элемент хозяйственного процесса, выступает информация. Введение всех этих опосредствующих социальных элементов делает субъектов хозяйственной деятельности достаточно независимыми друг от друга, но одновременно и взаимно отчуждает их. Поэтому экологизация сознания стоит на повестке дня как в технологическом, так и социальном аспектах. Этот новый элемент, постепенно развивающийся в современном хозяйственном процессе, призван снять отчуждение хозяйствующих социальных субъектов посредством адекватного осознания ими в экономическом интересе своих подлинных потребностей. Эко-

---

[1] Там же. – С.43.

[2] Сафронов И.А. Философские проблемы единства человека и природы. – СПб.: Изд-во СПбУЭФ, 1992. - С.103.

логизация сознания – это основа единения субъектов хозяйственной деятельности, это важнейшая составляющая формирующейся ноосферы. Закономерность превращения науки как всеобщего интеллекта в непосредственную производительную силу также способствует экологизации общественного сознания и формированию ноосферы.

Целевая функция хозяйственной деятельности на эмпирическом уровне – создание потребительных стоимостей, повышение материального благосостояния социального субъекта, т.е. в конечном счете, расширение возможностей жизненного выбора социального субъекта. Поэтому социально-экономическая сфера жизнедеятельности общества способствует, прежде всего, развитию внешней свободы человека. Но коль скоро в этой сфере посредством экологизации вызревает трансцендентальный субъект в форме ноосферы, внешняя экономическая свобода приобретает свою целостность и относительную завершенность, перерастая во внутреннюю экономическую свободу. Можно дать следующее определение экономической свободы, включающее оба ее аспекта: экономическая свобода – это способность и возможность социального субъекта творчески реализовывать свои интересы и потребности в процессе производства, обмена, распределения и потребления материальных благ на основе познанной необходимости и развитой духовности.

В первой главе было отмечено, что русские органицисты и космисты во всех своих концептуальных построениях особое внимание уделяют осмыслению судьбы России. Специфика экономической сферы и ее роли в жизни общества рассматривалась ими также в связи с этой проблемой. В.Ф.Одоевский в романе «Русские ночи» в главе «Город без имени» раскрывает, к чему может привести безусловное доминирование экономического интереса в жизни общества: к его деградации. Завершает он эту главу следующим философским выводом: «...однако ж мне сдается, что наибольшую роль играет во всей вселенной именно то, что менее осязаемо или что менее полезно... Даже, кажется, можно заметить эту постепенность в природе. Чем ниже мы спускаемся по степеням ее, тем, несмотря на наружную плотность, менее находим связи, крепости и силы; раздробите камень, он останется раздробленным; срежьте дерево – оно зарастет; рана животного – исцелима; чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем более находите силы; вода слабее камня, пар, кажется, слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм – неосязаемые, неисчислимые, не производящие никакой непосредственной пользы, - а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу. Мне кажется, это порядочная указка для экономистов».[1]

[1] Одоевский В.Ф. Русские ночи. – С.111-112.

В.Ф.Одоевский, П.Я.Чаадаев, Н.Я.Данилевский и др. отмечали неравномерность исторического развития нашей страны, что проявлялось не только в скорости и соотношении отдельных пространственно-временных этапов, но и в несбалансированности развития отдельных сфер жизнедеятельности общества, особенно политико-экономической и духовной. Россия с честью вышла из исторического испытания быть более поздней и более юной нацией, однако не во всех областях жизнедеятельности, а преимущественно в художественно-эстетической, научной и философско-мировоззренческой. В.Ф.Одоевский, пророчествуя будущее завоевание Запада Россией, подчеркивает, что это завоевание будет духовным. По-видимому, оптимальность экономического развития нам, как и прежде, не грозит, что по-своему отмечал в «Русских ночах» Одоевский в начале XIX века. Может быть, именно сегодня актуален вывод Одоевского, что «перед человечеством стоит альтернатива: либо построение царства Просвещения во главе с Россией, основанного на общественной пользе и развитии самых благородных сторон человеческого духа, либо путь, исходящий из личной пользы, с его борьбой всех против всех, приводящий к одичанию и гибели культуры».[1]

Наряду с социально-экономической сферой, рамки внешней свободы социального субъекта задаются политико-правовой сферой, в которой экономические интересы находят наиболее концентрированное выражение. Именно в политических событиях наиболее интенсивно проявляет себя субъективный фактор, что обусловлено, с одной стороны, массовостью целенаправленной вовлеченности социального субъекта в деятельность этой сферы, а с другой стороны, тем, что политические лидеры обладают публичной властью, порой чрезмерной. Российским органицистам и космистам удалось достаточно глубоко проникнуть в тайны этой сферы, в ее метафизическую сущность. Так, А.И.Галич, не занимаясь специально исследованием этой сферы, тем не менее не мог в своей «Картине человека» обойти ее вниманием и выразил саму ее сущность в понимании данного направления: «-Видеть в государстве машину, - восклицает Галич, - видеть общество людей, уговорившихся ограждать безопасность своих прав и видеть в нем организм человечества, - какая разница взглядов!»[2]

Особенно пристально политико-правовую сферу исследовал Н.Я.Данилевский в книге «Россия и Европа», где им была разработана концепция культурно-исторических типов. В выделенных им основных периодах жизни культурно-исторических типов государственный период наступает вслед за этнографическим, когда уже сформировались особенности психического строя народов, и они представляют собой самобытные исторические

---

[1] Виргинский В.С. Одоевский как социолог и утопист// Вопросы истории. - 1970. - №2. – С.204.

[2] Галич А.И. Картина человека. – С.220.

субъекты. В свою очередь, только на основе сформировавшейся государственности начинает развиваться культурная деятельность данного народа: «Если и бывали примеры, что культурная деятельность народов продолжалась и после потери независимого политического существования, то ни разу еще не случалось, что культура начиналась под иноплеменным игом».[1] Данилевский считает это первым законом развития культурно-исторических типов. Политические организмы естественно рождаются и естественно умирают, создавая почву, основу для рождения новых политических образований.[2]

Естественность возникновения и существования государства как субъекта политической деятельности проявляется в том, что оно коренится в самобытных началах своего народа. В этой связи Данилевский доказывает, что «политические формы, выработанные одним народом, только для одного этого народа и годятся».[3] Верность самобытным национальным началам, с его точки зрения, сделала Рим классическим историческим образцом политико-правового устройства: «Верность началам национального государственного строя сделала из Рима относительно самое могущественное политическое тело изо всех когда-либо существовавших. Правила гражданских отношений между римскими гражданами, перешедшие из обычая в закон и приведенные в стройную систему, положили основание науке права и представили образец гражданского кодекса, которому удивляются юристы всех стран».[4]

Та же самая идея естественности возникновения и функционирования политико-правовой сферы разрабатывалась А.С.Хомяковым применительно к истории России. Ни Новгород, ни Киев, с точки зрения А.С.Хомякова, не стали центром единой России, и «федерация южных и северных племен, под охраною дома Рюрикова, не составляла могущего единоначального целого», потому что «народ не просил единства, не желал его. Внешняя форма государства не срослась с ним, не проникла в его тайную, душевную жизнь. Раздоры князей разрывали и опустошали Россию, но области оставались равнодушными к победителю, так же как и к побежденному».[5] И только позже, когда после монгольского завоевания, «Север и Юг, проникнули друг друга, началась в диких полях Москвы новая жизнь, уже не племенная и не окружная, но общерусская. Москва была город новый, не имеющий прошедшего, не представляющий никакого определительного характера, смешение

[1] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991. –С.494.

[2] См. Там же. – С.74-75.

[3] Там же. – С.70.

[4] Там же. – С.96.

[5] Хомяков А.С. О старом и новом. Соч. в 2-х т. – Т.1. – С.465.

разных славянских семей, - и это ее достоинство. Она была столь же созданием князей, как и дочерью народа; следственно, она совместила в тесном союзе государственную внешность и внутренность, и вот тайна ее силы. Наружная форма для нее уже не была случайною, но живою, органическою, и торжество ее в борьбе с другими княжениями было несомненно».[1]

Однако Хомяков прозорливо подметил, что абсолютизация политического начала, государственности приводит к отчуждению между людьми и к оттеснению нравственности на периферию общественной жизни: «когда все обычаи старины, все права и вольности городов и сословия были принесены на жертву для составления плотного тела государства, когда люди, охраненные вещественною властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол».[2]

Возможно ли развитие политико-правовой сферы в гармонии с нравственностью, или они являются извечными антагонистами. С точки зрения органицистов и космистов, только естественное развитие политико-правовой свободы соединяет эту сферу с нравственностью и делает жизнь общества полнее и богаче. «Самые богатые, самые полные цивилизации, - утверждает Данилевский, - изо всех доселе на земле существующих принадлежат мирам греческому и европейскому».[3] Причина этого заключается в том, что «миры эти состояли из более или менее самостоятельных политических единиц, из которых каждая, при общем характере, свойственном вообще греческому и европейскому типам, могла свободно развивать и свои особенности...»[4] Таким образом, подлинная политическая свобода не совместима с политическим монополизмом, что выражено Данилевским в четвертом законе развития культурно-исторических типов: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, - когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.[5]

Подлинная политическая свобода органично включает в себя личную свободу граждан. В этой связи, оценивая деятельность Петра Первого,

---

[1] Хомяков А.С. Там же. – С.467.

[2] Там же. – С.468.

[3] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С.101.

[4] Там же. – С.101.

[5] Там же. – С.91-92.

Хомяков восклицает: «Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил ему всю свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где личная свобода».[1] Хомяков вырабатывает формулу гармоничной жизни общества в условиях развитого политического целого, «не сокрушимого для внешней вражды»: при таких условиях «человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому.[2] Фактически в этой формуле выражена сущность сферической организации политического организма.

Формула Хомякова приобретает в учении органицистов и космистов более глобальный характер: единение политического субъекта, будь то отдельная личность или государство, с нравственностью осуществляется только на уровне трансцендентального субъекта, т.е. человечества. Это означает, что приходит осознание через субъективный политический интерес, личный или национальный, общечеловеческой потребности в единстве человеческого рода, что сегодня проявляет себя в процессах глобализации. Данилевский подчеркивал, что даже, когда человечество не осознает своего единства, имманентная целесообразность организма человеческой истории уже формирует этот трансцендентальный субъект: «Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому все, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится, собственно, к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они не принадлежали...»[3]

Следует также подчеркнуть, что историзм в понимании политико-правовой сферы распространяется органицистами и космистами на их представления о политической свободе: «... из данных, представляемых историей известных культурно-исторических типов, можно вывести как общую черту государственного периода их развития потерю большей или меньшей части первобытной племенной независимости (племенной воли в той или в другой форме) и как общую же черту цивилизационного периода – стремление к освобождению от этой зависимости и к замене утраченной древней воли правильною свободою, - замене, которая, впрочем, еще ни разу вполне не была достигнута».[4] «Правильную», по выражению Данилевского, политико-правовую свободу сегодня можно определить как способность и возможность социального субъекта творчески реализовывать свои интересы и

[1] Хомяков А.С. Указ.соч. – С.469.

Там же. – С.470.

[3] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С.103.

[4] Там же. – С.112.

потребности в процессе функционирования публичной власти, т.е. в государственной и гражданской жизни общества.

Осмысление специфики политической судьбы России, конечно, не остается без внимания органицистов и космистов. Принцип целостности как один из основных мировоззренческо-методологических принципов этого направления связывается русскими мыслителями с влиянием природных условий на формирование особенностей русской души: «Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности,» - пишет В.В. Зеньковский.[1] Идеал «целостности» созревал на протяжении всей русской истории и стал особенностью русской души. Произошло это не в последнюю очередь под влиянием природных факторов: «Безмерность русских пространств, отсутствие в России высоких гор, все «геополитические» влияния определяли эти особенности русской души».[2] Отсюда идея соборности как одна из наиболее отличительных особенностей русской философии, вынашиваемая прежде всего славянофилами, отсюда же и исторически выстраданный в политическом сознании идеал «единой и неделимой» России. Видимо, поэтому так болезненно был воспринят распад Советского Союза и столь тревожит малейшее опасение возможности распада России. Современным российским политикам не мешало бы знать закон стихийного распада органических систем, открытый Ап.Григорьевым в середине XIX века: «Стоит только стихии вырваться из центра на периферию, чтобы по общему закону организмов, она стала обособляться, сосредоточиваться около собственного центра и получила свое отдельное, цельное и реальное бытие».[3]

В.Ф.Одоевский, П.Я.Чаадаев, Н.Ф.Федоров – каждый по-своему отмечает политическую юность России и в этом видит ее преимущество перед Востоком и Западом. Так, Н.Ф.Федоров формулирует «задачу России, которая поздно вступила в европейский союз (правильнее было бы сказать – в раздор), » как задачу примирения Европы и Азии, Запада и Востока.[4]

В.И.Вернадский в контексте концепции ноосферы раскрывает особенности политической жизни XX века: «Человек не сделал еще логических выводов из новых основ современной государственной жизни. Переживаемое сейчас. время – время коренной и глубокой демократизации государственного строя – правда, еще не установившейся, но уже мощно влияющей на формы этого строя, неизбежно должно поставить, но еще не поставило, коренное изменение положения науки и ученых в государственном строе. Значение народных масс и их интересов, не только в политическом, но и в социальном

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: Эго. - 1991. – С.17-18.

[2] Зеньковский В.В. История русской философии. – С.40.

[3] Григорьев Ап. Искусство и нравственность. – М., 1986. – С.83.

[4] Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. – С.332.

их отражении, резко меняет интересы государства. ...цели существования государства, основанные на исторически сложившихся интересах династий и связанных с ними классов и группировок, быстро заменяются новым пониманием государства. Значение династий на наших глазах быстро отходит в область преданий. Выступает новая идея, неизбежно, рано ли, поздно ли, но в государственно-реальное время побеждающая – идея о *государственном объединении усилий человечества.* Она может иметь место только при широком использовании средств природы на благо государства, по существу – народных масс. Это возможно только при коренном изменении положения науки и ученых в государственном строе. В сущности это государственное проявление перехода биосферы в ноосферу. Как уже не раз указывалось, этот развившийся на наших глазах природный процесс неотвратим и неизбежен».[1]

Однако Вернадский В.И. подчеркивает, что государственная власть идет против своих интересов, когда она начинает бороться исключительно за поддержание определенного социального строя вопреки собственно экономическим интересам данного общества, и очевидным критерием этого является ограничение или даже полное недопущение свободы научного творчества. Это может выливаться в создание государственной религии. Вернадский приводит в качестве примера государственную религию Японии (первая половина XX века), что проявляется «в учении об императоре как потомке Солнца. Государство борется, как с преступлением с непризнанием правильности этого догмата, с обязательным обучением ему всех детей во всех школах».[2] Вернадский пишет о том, что «в царской России непрерывно существовали попытки к созданию государственной религии по своим догматам политической религии, как говорил С.С.Уваров сто лет назад», и «менее явно идеологически проявляется это в фашистских странах – в Германии и в Италии, и в Социалистическом нашем государстве».[3] О таком извращенном содержании государственной деятельности Вернадский говорит как о «переходном периоде, когда огромная часть человечества не имеет возможности правильно судить о происходящем, и жизнь идет против основного условия создания ноосферы».[4] Это как раз состояние абсолютизации внешней политической свободы, когда государство как политический субъект действует, исходя из интереса, в котором политическая потребность (расцвет государства и благосостояние его граждан) осознается извращенно. Политико-правовая деятельность общества только в том случае способствует переходу биосферы в ноосферу, когда внешняя политико-правовая свобода перерастает во внутреннюю на основе объединения усилий человечества, что в

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.84-85.

[2] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.98.

[3] Там же.

[4] Там же.

свою очередь возможно благодаря развитию и использованию всеобщего интеллекта, т.е. науки.

Наука является следующей сферой жизнедеятельности общества, которую необходимо раскрыть как способствующую, прежде всего, расширению границ внешней свободы социального субъекта.

Русские органицисты и космисты с момента генезиса этого направления осознавали значимость науки в развитии свободной жизнедеятельности социального субъекта, и поэтому практически никто из органицистов и космистов не обошел вниманием эту сферу жизни общества. Для них наука – это «живое знание», основанное на свободе[1] и вырастающее из единства чувственного и рационального.[2] При этом особую роль играет «живое неугомонное чувство пробудившихся потребностей высшего рода», которые «силятся проникнуть во внутреннюю экономию вещей».[3] Наука – это продукт жизни и становление ее – это природный процесс, рождающий ноосферу: «Живой, динамический процесс бытия науки, связывающий прошлое с настоящим, стихийно отражается в среде жизни человечества, является все растущей геологической силой, превращающий биосферу в ноосферу».[4]

Интересно отметить, что, рассматривая науку как развивающийся организм, русские мыслители прошлого века снимали все дискуссии, которые ведут науковеды XX века по вопросу об историческом моменте начала развития науки: «... когда какая-либо наука начинает уяснять себе истинную или, как обыкновенно выражаются, естественную систему входящих в круг ее предметов или явлений, то лишь с этого момента и считают ее достойной названия науки, хотя, собственно говоря, это неосновательно, потому что нельзя ставить определение науки в зависимость от возраста, от ступени развития, на которой она находится. Наука – все наука, как и человек – все человек, дитя ли он или взрослый; лишь бы только она имела предметом своим такой круг явлений или предметов, который имеет действительное, реальное существование, а не есть более или менее произвольное отвлечение».[5]

Наука развивается оптимально, способствуя созданию все большего разнообразия и богатства объективных условий существования социального субъекта, и, в конечном счете, рождая ноосферу, только при условии наличия свободы научного творчества: «Ибо сие только свободное познание совершенно овладевает идеальными своими произведениями; оно одно успокаивает средобежную мысль на счет загадочного устройства общей жизни».[6] Если в науку вторгаются вненаучные факторы, регулирующие дея-

---

[1] См.Галич А.И. Картина человека. – С.212-219.

[2] См. Там же. – С.202-207.

[3] Там же. – С.216.

[4] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.117.

[5] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С.77.

[6] Галич А.И. Картина человека. – С.216.

тельность научного сообщества: политические, идеологические, бюрократические интересы, - то это извращает естественное развитие науки, порождает различные лженаучные направления, такие, например, как лысенковщина в советской науке.

Естественное развитие науки, как это было выявлено Д.М.Велланским, М.Г.Павловым, Д.В.Веневитиновым, В.Ф.Одоевским, Н.Я.Данилевским, Н.Ф.Федоровым, В.И.Вернадским и другими космистами, приводит к закономерной тенденции вызревания внутреннего единства науки, которое столь естественно для детски первозданного восприятия мира: «Для свежего, неиспорченного никакою схоластикою детского ума нет отдельно ни Физики, ни Химии, ни Астрономии, ни Грамматики, ни Истории и пр. Ребенок не будет вас слушать, если вы заговорите самым систематическим путем отдельно об анатомии лошади, о механизме ее мускулов, о химическом превращении сена в ее кровь и тело, о лошади, как движущей силе, о лошади, как эстетическом предмете – дитя – отъявленный энциклопедист; подавайте ему лошадь всю, как она есть, не дробя предмета искусственно, но представляя его в живой цельности...»[1]

Внутреннее единство науки предполагает не только интеграцию обществознания, естествознания и технологических наук, но и единство рационального и иррационального. В.Ф.Одоевский выразил эту идею следующим образом: естественное развитие организма науки приводит к необходимости создать особую «науку инстинкта», и, он уверен, это сделают именно русские мыслители, поскольку русские люди, как быть может все северные народы, столь богаты инстинктуальной силой, что им более, чем кому-либо подобает взять на себя эту задачу.»[2] Единство рационального и иррационального в науке обосновывал и В.И.Вернадский: «Интуиция, вдохновение основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем – не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своем генезисе».[3]

Вызревающее внутреннее единство науки, с точки зрения органицистов и космистов, перерастает затем в единение науки с другими видами духовной жизнедеятельности социального субъекта: «...Наука – собственный орган и явление чистой истины, а вместе с тем и высшее произведение художественное».[4] Тем самым наука, сама по себе нравственно нейтральная и нацеленная на возрастание материальной силы человека и расширение рамок его внешней свободы, в единстве с философией, искусством, религи-

[1] Одоевский В.Ф. Русские ночи. – С.12.

[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. – С.470.

[3] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.146.

[4] Галич А.И. Картина человека. – С.673.

ей и моралью становится важным элементом духовного развития социального субъекта. В полной мере эта тенденция выражается на уровне трансцендентального субъекта научной деятельности, каковым является не только человечество в целом, но и различные неинституционализированные формы научного сообщества («незримые колледжи»). Именно потому, что «всякий научный труд» приобретает форму «всеобщего труда», трансцендентальный субъект в этой сфере в истории человечества вызревает раньше, нежели в социально-экономической и политико-правовой сферах.

Таким образом, наука не только создает богатство, разнообразие внешних условий бытия социального субъекта, т.е. является одним из необходимых условий внешней свободы субъекта, но и дает человечеству познание необходимости (законов объективной действительности), т.е. выступает достаточным условием внешней свободы. Поэтому наука – это связующее звено между теми сферами жизнедеятельности общества, которые были рассмотрены в данной главе, показывающие преимущественно внешнюю свободу социального субъекта, и теми, которые будут рассмотрены в следующей главе как развивающие внутреннюю свободу социального субъекта. Наука, будучи достаточным условием внешней свободы посредством познания законов объективной действительности, является одновременно необходимым условием внутренней свободы, поскольку формирует развитый интеллект социального субъекта.

Глава 3. Внутренняя свобода и характер проявления субъективного фактора истории

Внутренняя свобода – это способность социального субъекта действовать в соответствии со своими потребностями на основе развитой духовности. Способность социального субъекта действовать определенным образом вытекает из его индивидуальных характеристик, из уровня саморазвития этого субъекта. Потребности социального субъекта – это выражение самой природы данного субъекта, т.е. системы его биологических, психических и социальных свойств. Способность действовать в соответствии с потребностями означает, что субъект выбирает в своей жизнедеятельности то, что не разрушает его ни биологически, ни психически, ни социально, а наоборот, способствует его личностному расцвету, что невозможно без развитого самосознания субъекта, будь то отдельный человек или нация. Развитая духовность – это единение субъекта с самим собой (что как раз и означает глубокое понимание субъектом самого себя, понимание субъектом того, что ему полезно, а что вредит), с человечеством и Вселенной, что подразумевает осознание единства человеческого рода и сопереживание гармонии Вселенной. Внутренняя свобода человека предполагает его способность творить благо и красоту в своей жизни.

Основными сферами жизнедеятельности общества, представляющими социальное пространство развития внутренней свободы исторического субъекта, являются искусство, нравственность, религия и приводящая содержание этих сфер в единую систему философия.

В тройственном союзе искусства, морали и религии органицисты и космисты отдавали должное каждой из этих сфер, но красота была особенно мила их сердцу: «Красота органична сердцу человека»; «Искусство составляет природу человека»; «Развитие искусства органически вплетено в историю человечества»; «Где жизнь, там и поэзия!» (Н.И.Надеждин) и, наконец, знаменитое: «Красота спасет мир» (Ф.М.Достоевский). Более полно органическая концепция искусства была представлена в творчестве таких мыслителей, как А.И.Галич, В.Ф.Одоевский, Н.И.Надеждин, А.А.Григорьев и Ф.М.Достоевский. Но только один из них настолько последовательно отрефлексировал принципы органической эстетики, что сам классифицировал свою эстетическую концепцию и критику как «органическую», сознательно противопоставив ее «художественной» («технической»), с одной стороны, и «утилитарной» («теоретической», «реальной», «исторической») критике, с другой.

О генезисе концепции органической эстетики Ап.Григорьева можно судить по его собственным высказываниям, а также по фактам его биографии. Ап.Григорьев неоднократно подчеркивал в своих произведениях влияние философии Шеллинга[1], творчество которого является одним из теоретических источников российского органицизма. Вот как трактует философию Шеллинга Ап.Григорьев: «Высшее значение формулы Шеллинга, поскольку обозначается она в последних его сочинениях, заключается в том, что всему: и народам, и лицам – возвращается цельное, самоответственное значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человеческого и его развития».[2] Ап.Григорьев считает, опираясь на философию Шеллинга, что развивается не абстрактное единство рода человеческого, а «народные организмы», каждый из которых «вносит свой органический принцип в мировую жизнь; единство же между этими организмами есть правда души человеческой».[3] Для литературной критики это означает, что «не вечная правда судится и измеряется веками, эпохами и народами, а века, эпохи и народы судятся и размеряются по мере хранения вечной правды души человеческой и по мере приближения к ней».[4]

Философия Шеллинга воспринималась Ап.Григорьевым сквозь призму эстетических идей английского шеллингианца Т.Карлейля, писателя, фило-

---

[1] См. Ап.Григорьев. Искусство и нравственность. – М., 1986. – С.42, 49, 50, 142, 143, 191, 297, 311, 314, 326, 328.

[2] Там же. – С.50.

[3] Там же. – С.50.

[4] Там же.

софа, историка. Григорьев считал Карлейля своим учителем в критике, восхищаясь его статьями о немецкой литературе и циклом «Герои и героическое в истории», потому что этим произведениям был чужд просветительский дидактизм, и в них «поэтическая, страстная и тревожная или величавая струя бежит по многим страницам.»[1] Литературно-критический стиль, свойственный Т.Карлейлю, по мнению Ап.Григорьева, «вносит в мир новое органическое, нужное жизни».[2]

На формирование органицистских представлений Ап.Григорьева, по-видимому, оказали влияние лекции по истории средневековья проф.Грановского, слушателем которого он был. Об этом свидетельствует высокая оценка Ап.Григорьевым идей «органической теории истории» Т.Н.Грановского. Он называет эти идеи великими, и по степени их влияния на жизнедеятельность российского общества сопоставляет с идеями Белинского.[3]

В становлении Ап.Григорьева как художественного критика не могло не сыграть свою роль доминирующее в культурной жизни России XIX века явление – борьба славянофильства и западничества. Как это характерно для органицизма в целом, мировоззрение Григорьева – это динамичная попытка поиска своеобразного единства славянофильской и западнической идеологии. Будучи на ранних этапах своего творчества сознательным сторонником славянофилов, Ап.Григорьев затем в определенной мере приближается к западникам, не принимая однако их позицию целиком и выражая критическое отношение и к тем, и к другим. Так, в письме к Ап.Майкову от 9 января 1858г. он пишет: «Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе есть именно слабая сторона славянофильства».[4] В пятидесятых годах критический метод Ап.Григорьева сближается в некоторых чертах с революционно-демократической художественной критикой, которую он оценивал высоко. Так же, как революционные демократы, он считал, что критика должна разъяснять жизнь (критические статьи – не о произведениях, а по поводу произведений), а не быть чисто художественной, эстетствующей. Но Ап.Григорьев не принимал революционно-демократический тезис о том, что критика должна произносить приговор над действительностью, приводить к определенным социально-политическим выводам. Ап.Григорьев был убежден, что такой подход способствует конструированию искусственных форм народной жизни, нарушающих естественное развитие ее органических форм: новое и благое в жизни надо взращивать, а не искусственно, хирургически внедрять в жизнь. О сочувствии западничеству со стороны Ап.Григорьева свидетельствует его высокая оценка идей историка-западника Т.Н.Грановского, что было отмечено выше.

---

[1] Там же. – С.42.

[2] Там же.

[3] Там же. – С.126-127, 271.

[4] Там же. – С.14.

Используемая Ап.Григорьевым терминология в полной мере передает контекст органической эстетики: «столкновение с другими организмами», «сфера душевных сочувствий Пушкина не исключает ничего органически – нашего», Гоголь – «живой орган наших антипатий», «живое сознание живой действительности», «допотопные организации в мире искусства», «идеальное – аромат и цвет реального», «растительное творчество народных песен» и т.п. Ап.Григорьев вырабатывает основные принципы органической эстетики. Первый такой принцип может быть назван принципом естественности художественного творчества: художник должен не выдумывать, а создавать свое произведение и характеры героев, художник изображает то, что мучает его, и именно это «изводит» он «из мира души своей в явление для всех доступное».[1] Данный принцип воплощает подлинную и полную свободу творчества художника, который своей искренностью затрагивает самые сокровенные чувства человека. Ап.Григорьев демонстрирует этот принцип, в частности, на примере творчества Бальзака, у которого, несмотря на неисчислимое количество героев его романов и повестей, нет ни одного сколько-нибудь похожего на другого, и даже эпизодические герои очерчены с большой художественной силой. «Не преследовал ли вас этот грозный и холодный облик Феррагуса, - восклицает Ап.Григорьев, - не мерещился ли он вам во сне и наяву, не бродил ли за вами неотступною тенью? О, вы узнали бы его между тысячами: и между тем в повести Бальзака он стоит в тени, обрисован слегка, мимоходом, и заставлен лицами, на коих сосредоточивается главный интерес поэмы».[2]

Второй принцип органической эстетики Григорьева может быть обозначен как принцип гармонии: это чувство меры и красоты, которое охраняет «от двух зол: от рабской копировки явлений жизни и от ходульной идеализации».[3] Это чувство позволяет гениальной натуре свято и неприкосновенно хранить «завещанное ей ее слово жизни».[4] Вот как художественный критик выявляет этот принцип: «Одна бы, кажется, недомолвка – и Акакий Акакиевич поразил бы нас не трагическим, а сентиментально-плаксивым впечатлением; ...лишняя минуты в жизни Татьяны или лишний порыв в простом рассказе о «капитанской дочке», и эти создания потеряли бы свою недосягаемую простоту; немного гуще краски в изображении Офелии или Дездемоны – и гармония, целостность, полнота «Отелло» и «Гамлета» были бы нарушены!»[5] Исходя из этого принципа, Пушкин определяется как «живая мера и гармония», «наша, русская мера чувств».[6] Но такое чувство дается немно-

[1] Там же. – С.129.

[2] Там же.

[3] Там же. – С.97.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Там же. – С.119.

гим художникам: «То, что одолел Пушкин, над чем стал он властелином, что привел в меру и гармонию – то других, менее сильных, закручивало в какомто угаре – и сколько жертв пало закруженных этим вихрем: Марлинский, Полежаев, Владимир Соколовский, сам Мочалов, Иероним Южный. Есть книги, которые представляют для наблюдателя нравственного мира такой же интерес по своей многоговорящей уродливости, как остатки допотопного мира для геолога. Такая книга, например, весь Марлинский, с шумихой его фраз, с насильственными порывами безумной страстности – совершенно ненужными, потому что у него было достаточно настоящей страстности, с детскими промахами и широкими замашками, с зародышами глубоких мыслей... Его уже нельзя читать в настоящую эпоху, - потому что он и в своей-то эпохе промелькнул метеором; но те элементы, которые так дико бушуют в его «Аммалат-Беке», в его бесконечно тянувшемся «Мулла-Куре», вы ими же, только сплоченными могучею властительною рукою, любуетесь в созданиях Лермонтова».[1]

Третий принцип органической эстетики, который можно выделить в концепции Ап.Григорьева, обозначим как принцип наличия идеала: «Сам идеал остается всегда один и тот же, всегда составляет единицу, норму души человеческой».[2] В раскрытии этого принципа Григорьев в полной мере проявляет владение напряженным противоречием, что свойственно органицизму и космизму. Неизменность идеала, по убеждению Григорьева, составляет основу истории и вечно меняющегося искусства: без идеала «нет истории, а есть какое-то бессмысленное мелькание китайских теней», «нет искусства, а есть только раболепное служение всякой жизни в повторении ее случайных явлений».[3] Именно существование неизменных идеалов красоты, добра и правды позволяет искусству прозревать будущее и на этой основе вносить новое в жизнь: «Искусство заранее чувствует приближающееся будущее как птицы заранее чувствуют грозу или ведро».[4]

С точки зрения данного принципа, произведения, которые могут быть отнесены к органической эстетике, создаются художниками, имеющими настоящее стремление к идеалу, на основе «чутья жизни». Герои и произведения таких художников исходят из их души, в противном случае получается «мертвечина».

По сути дела, органическая эстетика – эстетика гениальности. В литературно-критических статьях Ап.Григорьева раскрываются атрибуты гениального произведения искусства:

---

[1] Там же. – С.127.

[2] Там же. – С.64.

[3] Там же.

[4] Там же. – С.57.

естественность: то, что рождено, а не искусственно сделано, что связано с мировыми силами;

новизна: новое слово жизни и искусства;

оригинальность: присутствие в нем собственного, только ему свойственного содержания;

гармоничность и цельность в пространстве и во времени: у гениальной натуры созерцание не разорванное, а цельное;

органическая связь прошлого, настоящего и будущего: новое и в то же время предшествовавшее ему есть его законное содержание;

сознательность творения: гениальная творческая сила есть всегда сила в высшей степени сознательная, причем это сознательность, основанная не на изощренности ума, а на естественном, простодушнейшем восприятии жизни, основанная на любви;

вечная любовь души художника – души человеческой к миру, к жизни: равнодушный человек не может быть гениальным.

Гениальные творения в теории органической эстетики противопоставляются допотопным образованиям, представляющим собой либо рабскую копировку явлений жизни, либо ходульную идеализацию. Но допотопные творения в мире искусства также естественны, законны, необходимы, как допотопные образования в мире органическом, ибо элементы цельного совершенного художественного мира слагаются постепенно; гармоничные, соразмерные и жизнестойкие формы возникают не сразу, а путем естественного отбора.

Основное предназначение органической эстетики заключается в том, чтобы преодолеть отчуждение, разъединенность искусства и жизни, чтобы художники и художество не были растениями экзотическими, чтобы искусство было выведено из теплиц на вольный воздух жизни, чтобы в обществе была развита внутренняя потребность в искусстве, воспитано понимание искусства. Только органическое искусство, соответствующее сформулированным выше принципам и атрибутивным признакам, способно в полной мере развивать свободу художественного творчества и внутреннюю свободу, самосознание социального субъекта, воспитанного на таком искусстве.

В соответствии с принципами органической эстетики определяется и сущность органической критики, которая противопоставляется другим видам критики: отрешенно-художественной, технической, реальной, теоретической, исторической, утилитарной. Органическая критика призвана объяснить сущность произведения посредством анализа тех жизненных проблем, которые подняты в произведении. Однако при этом исследование жизненных проблем осуществляется во имя того, чтобы понять их, а не вынести над ними приговор. Органическая критика горячо защищает в искусстве «мысль сердечную» и борется с «мыслью головной». Ей свойственен эволюционный подход к жизни, а не конструктивно-эволюционный. Для органиче-

ской критики важно чувство меры и красоты, но это не самодавлеющие критерии, поскольку самый существенный момент: вызвано ли произведение к жизни «вопросами плоти и крови» или искусственно подогретыми вопросами.

Отрешенно-художественная или техническая критика, в отличие от органической, есть не что иное, по мысли Ап.Григорьева, как повторение мыслей древних, в мировоззрении которых красоты жизни и красота искусства органично слиты. В мировоззрении современного человека, в котором аналитическая мысль разъединила жизнь и ее художественное созерцание, отрешенно-художественная критика оказывается неестественной и бесполезной. Она бесполезна для художников: «если только они художники истинные – сами родятся с чувством красоты и меры, а если не истинные, то никакими толками не втолкуете им чувства красоты и меры».[1] Она бесполезна для людей, воспринимающих произведения искусства, поскольку никак не помогает им проникнуть в содержание произведений искусства, «оживотворяться их содержанием».[2] В то время как органическая критика через воспитание чувства сопереживания способствует развитию свободы художественного творчества и внутренней свободы тех, кто воспринимает произведения искусства.

В.Ф.Одоевский пишет о том, что искусство возвышает инстинкт и ум вводит в сердце. В поэзии Одоевский видит прообраз внутреннего сердечного знания: здесь властвуют «ум небесный» и «поэтический инстинкт». В творческом акте поэт может всякую тварь Божию изнутри понять, почувствовать и с ней породниться. Ему явлена самая сердцевина, сокровенность вещей и явлений, «душа мира», он дышит с природой «одной жизнью». И в этой душевной сопричтенности всему мирозданию поэт «не только властвует над природою, но и творит ее по своему образу и подобию».[3]

Дальнейшее развитие эстетики в произведениях космистов («Смысл любви» В.Соловьева; А.К.Горский «Огромный очерк») раскрывает творческое возбуждение как стремление к полноте и совершенству, как жажду «космического расширения существа», протест против времени и смерти. Н.А.Сетницкий в брошюре «Заметки об искусстве» пишет, что «искусство – есть всегда греза о новом теле», а художественный образ всегда упорядочивает, организует, «обряжает» действительность, стремится перетворить ее по своему подобию.[4] Н.А.Сетницкий и А.К.Горский, осмысливая наследие Н.Ф.Федорова, вычленяют два подхода к искусству, противостояние которых, по их мнению, особенно обострено в современности. Один проект син-

---

[1] Там же. – С.40.

[2] Там же.

[3] См. Одоевский В.Ф. Русские ночи. – С.194.

[4] См. Н.А.Сетницкий. Заметки об искусстве// Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. – М.:Раритет, 1995. – С.358-379.

теза искусств был разработан в немецкой эстетике Шопенгауэром, Ницше и Вагнером, которые выдвинули музыкальную трагедию как высший вид нового искусства. Вагнер строит свою тетралогию – «Кольцо нибелунга» - на основе германо-скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца: «сумерек мира», торжества древнего хаоса. Ницше выражает этот синтез как порыв «всем как одно целое пойти навстречу гибели с трагическим умонастроением». Германский синтез – это плод языческого мироощущения, что явно выражается в извечной борьбе Аполлона и Диониса в эстетике Ницше, в культе трагедии, которая была высшим жанром эллинского искусства.

Языческое мироощущение бессильно «все осветить и все спасти»: «Бессилие и несовершенство отдельных искусств заставляло выдающихся художников строить планы их соединения. Касаясь проблемы синтеза искусства, Федоров наглядно показывает, в чем «ошибка Шопенгауэра, Р.Вагнера и их преемника Ницше, соединивших все средства для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от погибели».[1]

Второй проект – это проект храмового, литургического синтеза искусств, разработанный Н.Ф.Федоровым и затем развитый П.А.Флоренским. Этот проект строится на убежденности в благом исходе богочеловеческого дела: «Трагический синтез есть наследие отчаянно-оргиастических культов древности, где воскрешение мыслится лишь в виде «одержания предками потомков». Трагедия возникает «из духа музыки», диссонирующей, нестройной, недостроенной и не нашедшей своего завершения в архитектуре. Такой зодческий, архитектурный синтез, конечно, и немыслим без прояснения в сознании христианского, православного, литургического плана всеобщего спасения. Культ агнца в литургии исключает надобность культа козла в трагедии»[2].

Христианство с его идеей преображения мира и человека, по мысли Сетницкого и Горского, порождало иконопись, храмовое зодчество и продолжает порождать установки, которые совпадают с планом Божественного домостроительства. Художественное творчество движется от лирики через драму и мистерии к литургии, т.е. к молитве и общему делу. Исчезает извечное противоречие героя и среды, не имевшее иного разрешения, кроме гордыни индивидуализма или рабского смирения перед обстоятельствами. Храмовый синтез искусств созидает творческое взаимодействие личности со средой в «работе спасения» и в жизни «со всеми и для всех». Такой видится космистам роль искусства в разрешении современной альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества. Искусство, уводящее от жизни, «тепличное, оранжерейное», должно уступить место

[1] Горский А.К. Николай Федорович Федоров и современность. Очерки // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. – С.154.

[2] Там же. – С.154-155.

искусству, которое строит и организует жизнь. Живопись «от созданий мертвых подобий организма должна постепенно восходить к прощупыванию живой световой ткани преображенного тела»[1].

Творческая сила искусства, по мысли другого космиста Н.А.Умова, должна становиться всепроникающей силой, сближаясь с процессом производства: «Обозревая колоссальный прогресс техники, следует допустить, что в будущем он доведет машины до такой степени утонченности, что управление машиной все более будет приближаться к типу искусства, например к исполнению музыкальной пьесы. Как подобное исполнение, не режущее ухо, доступно не всякому, так и управление машиной. Требование все больших и больших способностей, не только умственных, но и индивидуальных, в уходе за совершенствующейся машиной будет все более и более оттеснять от производства людей-автоматов, оставляя в их распоряжении лишь грубые крохи этого производства»[2]. Однако сближение искусства с производством не означает растворение искусства в жизни, что специально подчеркивают русские космисты: ««Искусство, говорят нам, - должно раствориться в жизни». Но как протекает и чем кончается эта самая жизнь, которая растворит в себе искусство? Протекает она, как водится в медленном или убыстренном разложении и распаде органических тканей. Кончается же она, разумеется, смертью. Выходит, что от растворения в себе тучной коровы искусства тощая корова жизни сама ничуть не пополнеет, скорее всего протянет ноги. Иное дело, когда искусство поставит ясную задачу органического противодействия всякому падению и распаду...»[3]

Каким образом искусство может противостоять распаду жизни, противостоять смерти? Откуда оно может черпать силы для такого противодействия? С точки зрения космистов, религия дает предельную целевую установку, организующую искусство: «Художественное вдохновение есть состояние, наиболее близкое к вдохновению молитвенно-религиозному и благодатному освящению к пресуществлению. Пронизанное, организованное, освобожденное от хаотической мути и демонических срывов молитвой – искусство, в свою очередь, организует науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества, включая и ее в молитвенно-литургическое действие. И только таким путем организованная наука сможет уже по-настоящему организовать весь человеческий труд. Недостаточная включенность искусства в литургию создает почву для «обольщений второго апокалипсического зверя» (магнетически-гипнотических массовых внушений);

[1] Там же. – С.163.

[2] Там же. – С.159.

[3] Там же. – С.164.

недостаточная включенность науки в искусство порождает силу зверя первого (механистически-принудительных «организаций»)»[1].

Таким образом, перед нами предстает сферическая проективная модель органицистов и космистов, в которой все сферы жизнедеятельности социального субъекта объединены в синергетической целостности во имя торжества всеобщности жизни, включая аспект ее вечности. В этой сферической модели каждый элемент существует для целого, а целое для каждого элемента. «Знание, хотение и действование, с одной стороны, наука, поэзия, религия – с другой – вот параллельные ряды родственных явлений, которые, как радиусы в центре, сходятся в стихии веры. Для счастья индивидуального и общественного организма необходимо их гармоничное развитие. Только при этом условии организм будет функционировать правильно, и человек станет сознательным участником жизни»[2].

Религия, с точки зрения органицистов и космистов, это «живознание», это выражение «духа народа», которое в чистом виде не существует. Оно существует как абстракция, имеющая видоизменения, исторические наслоения, которые снимаются лишь при специфическом, интуитивном постижении истины, противоположном знанию рассудочному: «эту «первоначальную, живую, естественную нашу силу» нужно уметь вызвать из глубины нашего сердца, т.к. ее заглушают в нас и воспитание, и образ жизни, и книги, и всего более наши страсти»[3]. Вера – это «любовь к Богу и любовь к ближнему», и эти две любви «вселенную обнимают».[4] Религия – основа единения человека с природой и обществом: «В сем двойственном состоянии человек поставлен в сей жизни на страже добра и ни на одно мгновение не должен предаваться животной дремоте. Посмотрите: все страдает в природе, начиная от человека до червя; один человек имеет силу утолять страдание природы; даже в низших слоях ее отымите руку человека и природа гибнет; отнимите человека от человека – человек едва ли существует»[5].

Какая особенность религии придает человеку такую силу? «религия производит то чувство, которого не могут произвести ни наука, ни искусство, и которое есть необходимое условие для обеих: смирение; наука порождает гордость, гордость, самоуверенность необходимы для науки; искусство презирает мир, что также необходимо для искусства; но если человек совершенно доволен собою, он не пойдет далее; надобно, чтобы на верхней сту-

---

[1] Там же. – С.165-166.

[2] Одоевский В.Ф. Психологические заметки// Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. – С.443.

[3] Одоевский В.Ф. Психологические заметки// Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. – С.454.

[4] Там же. – С.455.

[5] Там же. – С.455.

пени науки и искусства человек еще был недоволен собою – смирялся, тогда только ему возможны новые успехи... Высоко, трогательно раскаяние грешника; но еще возвышеннее смирение великого человека, который после свершения великого дела упрекает себя, зачем не совершил большего»[1]. Диалектика религиозного влияния на развитие внутренней свободы социального субъекта такова, что чем глубже переживается смирение и раскаяние, тем выше возможен взлет духовной свободы: «Лишь тот, кто видит свою духовную нищету, лишь тот, кто скорбит о ней, может продвинуться далее: каждый успех его должен быть поводом к смирению, если он хочет, чтобы этот успех был ступенью к высшему успеху»[2]. Воистину: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»[3]. Не случайно нагорная проповедь Христа начинается именно с этого стиха.

Религиозная сфера – явление многоплановое. Славянофил А.С.Хомяков различает собственно религиозную веру и церковь: «...церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание живых сил и память о своей высокой цели»[4]. При этом он подчеркивает, что «без живительных сил христианства не восстала бы земля русская; но мы не имеем права сказать, что одно христианство воздвигло ее. Конечно, все истины, всякое начало добра, жизни и любви находилось в церкви, но в церкви возможной, в церкви просвещенной и торжествующей над земными началами. Она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле»[5].

Однако и сама религиозная вера явление многоплановое. Понятие «вера» по учению Хомякова шире, чем понятие «религия». «Вера» концентрированно выражает этот «дух жизни» верующего народа. Не верующих же народов не бывает, потому что атеизм – «нигилизм», в терминологии Хомякова, - это одна из форм вероисповедания, а именно: «измененный пантеизм». Вера – явление историческое. Вера первобытных народов выражала относительно неизменную народную психологию, поэтому в дальнейшем и «христианство, при всей его чистоте, при его возвышенности над всякою человеческою личностью, принимает разные виды у славянина, у Романца или тевтона»[6]. Таким образом, по учению Хомякова, не только вера создает народ, но и народ создает веру в соответствии с творческими возможностями своего духа.

В соответствии с «лестницей природы и общества», о которой писали зачинатели органицизма, Хомяков вводит представление о «лестнице» в

---

[1] Там же. – С.456.

[2] Там же. – С.456.

[3] Евангелие от Матфея 5:3.

[4] Хомяков А.С. Соч. в 2 т. – М., 1994. - Т.1. – С.465.

[5] Там же. – С.453.

[6] Там же. – С.53.

религиозной сфере. Вера существует одновременно в «официальном» и «народном варианте»: «Высшие в обществе умы доходят мало-помалу до поклонения мысли, знанию, бытию безусловному и неопределенному, наконец, до самоуничтожения мысли, до нигилизма; а в то же время народ доходит по другой лестнице до фетишизма»[1]. Все это приводит к коррозии духовной жизни общества. Поэтому Хомяков разрабатывал положительную программу воссоздания духовности народа посредством осознания его изначальной сущности, самобытности, исконной свободы.

Сколь бы ни была специфична религиозная сфера жизнедеятельности социального субъекта, она не только отличается от иных духовных сфер, но и органично связана с ними. Так, Н.И.Надеждин, разрабатывая свою эстетическую концепцию, подчеркивает, что «эстетическое преимущество принадлежит тем ощущениям, в коих существует энтузиазм собственно религиозный, в коих лютая горечь страданий растворяется небесною сладостью веры и упования»[2]. Эстетическое чувство величия человека, с точки зрения Н.И.Надеждина, также наиболее полно реализуется в религиозном мироощущении, причем основой единства эстетического и религиозного выступает свобода: «Свобода, самобытная свобода возвышает человека над всею природою, и сия свобода, действующая сама из себя, по чистым превышеземным понятиям, должна налагать печать истинного величия на все человеческие деяния. Отсюда объясняется решительное преимущество, принадлежащее религиозному величию, пред чисто стоическим, даже в круге эстетического мира»[3].

Преимущество просвещенного религиозного чувства русские космисты считают основой того, что молитвой должна быть пронизана вся жизнедеятельность человека: «Если практика умного делания, рекомендуемая не для одних только пустынников, но и для мирян, требует непрерывной молитвы, требует, следовательно, чтобы молитвой было насквозь проникнуто, от молитвы неотделимо, молитвой вдохновляемо и направляемо всякое человеческое чувство, желание и действие, то нельзя не признать, что это представимо и осуществимо лишь в случае определенной целеустремленности, в случае превращения всех жизненных действий и отправлений в частицы единого дела, соборно совершаемого по единому плану»[4]. Единый план – это объединение человечества в деле победы над смертью. Проект «Общего дела» Н.Ф.Федорова раскрывает саму сущность христианства как победу над смертью.

---

[1] Там же. – С.55.

[2] Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т.II. – С.501.

[3] Там же. – С.499.

[4] Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. – С.165.

В.И.Вернадский подчеркивает, что в деле осознания единства человеческого рода первый качественный скачок в человеческой истории был сделан прорывом именно религиозного сознания при переходе к нашей эре в форме монотеизма. Такая роль религиозного сознания, с его точки зрения, обусловлена самой сущностью религиозной веры: «В истории религий, в каких бы формах они не проявлялись – теистических, пантеистических или атеистических – реальное стремление к единству было неизбежным, так как все они основаны на вере и на преодолении рационалистических сомнений в их правильности»[1]. Однако проект русского космизма не просто раскрывает сущность и роль религиозного сознания вообще в деле единения человечества. Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна – чему учит диалектическое понимание истины. Единение человечества перед лицом современной апокалипсической альтернативы раскрывается русским космизмом как наиболее оптимальный способ деятельности с целью достижения самовозрождения на качественно новом уровне.

Как наиболее оптимально человечество может повысить уровень своей свободы, реализовав тем самым свою историческую ответственность? Самый оптимальный способ достижения этой высшей цели – иметь в качестве центра своей деятельности Образ Воскресителя – Иисуса Христа. Как справедливо замечает русский космист А.К.Горский, «все мало-мальски причастные европейскому образованию» осваивают образы Гамлета и Дон-Кихота, все, кто не хочет «оставаться невеждами в русской литературе», осваивают, «скажем, образ Обломова. Что мы для этого делаем? Читаем внимательно и не однажды роман Гончарова, возможно, его варианты, комментарии, критику на него, думаем над всем этим материалом, фантазируем, воображаем на эти темы, находим основную черту характера Обломова, ищем ее в себе и в окружающих и т.д. Проделав все это, мы чувствуем, что данный образ как бы зажил в нашей психике собственной жизнью, независимой не только от того или иного критика, но даже и от самого автора. Мы отчетливо чувствуем, что вот Обломов в том или ином случае должен поступать так-то, сказать то-то, иначе он уже не будет Обломовым, и если даже у самого Гончарова мы нашли бы что-либо противоречащее этому нашему представлению – мы могли бы сказать: а тут ведь автор ошибся, недостаточно вдумался в свой тип, а, может быть, нарочно показал его в угоду цензуре, редакции, публике и т.п. Вот элементарный процесс освоения образа.... Независимо от того, насколько нам *нравится* данный образ, находим ли мы в нем более положительных или отрицательных сторон, поскольку он художественно выдержан и действенен, его можно и должно освоить всякому. Почему бы, спрашивается, вот такого элементарного освоения образа Хри-

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.76.

ста не поставит себе задачей каждый, решившийся что-либо понять в истории и тем более истории «христианских» народов. Совершенно независимо от того или иного отношения к этому образу и оценки его? «Приди и виждь» Любой безбожник, нехристь никак не может считать себя освобожденным от подобной обязанности. Кто бы и с какими целями не «выдумал», ни «изобрел» этот образ, а тем более если он «сам собой» изобрелся, - но он существует, он влиял, он к чему-то зовет, к чему-то стимулирует. К чему же? И уж тем более люди, считающие себя христианами, никак не могут отвиливать от подобной задачи. Речь идет о понимании *человеческого характера* Назаретского плотника, точно также, как если бы шла речь о характере Онегина или Чичикова, о познании его со стороны человеческой природы. Что Он сверх того еще имеет природу сверхчеловеческую, это нисколько не мешает делу... а если так – всем открыта возможность «во Христа креститься» (погрузиться) и во Христа облечься (одеться его оболочкой, облачностью). В высветляемой оболочке своих излучений, как на доске иконы, мы как художники можем начертить нерукотворный образ «немыслимо дивного божественного существа» и далее все более «преображаться» в этот образ, пресуществлять его в свое тело и кровь»[1]. Иисус Христос поставлен всей историей мировой культуры в центр жизнедеятельности человека. Русский космизм предлагает перейти от чисто созерцательного восприятия Образа Христа как центрального персонажа всей мировой культуры к деятельностному освоению Его Образа как единственного пути спасения человечества, как способа преодоления трагического разрыва между мощностью деятельности современного социального субъекта и уровнем его ветхозаветной нравственности и соответственно духовности в целом.

Автора данного пособия в детстве родители собственным примером учили, что такое хорошо и что такое плохо. Затем за плечами философский факультет и профессиональное освоение этики, а это значит понимание того, что принципы нравственности – это не просто правила общежития, а онтологически укорененные принципы бытия человека. Тем не менее, весь этот опыт не помог автору избавиться, освободиться ни от одной негативной черты характера. И только принятие христианства, не как религиозной символики и обрядности, а как каждодневное хождение с Богом, все более близкое знакомство с Ним через Его Слово – Библию, только этот опыт помогает освобождению от сомнительных мыслей и поступков, не нужных гордыни и обид, от дьявольской суеты сует и всяческой суеты и дает стабильную перспективу жизни, защиту родных, близких людей и себя в наше неспокойное апокалипсическое время. Мы «все ходим под Богом», но как важно ходить с Ним. Самый оптимальный способ обретения нравственной личностной позиции есть освоение образа Христа так, чтобы личность челове-

[1] Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. – С.279 – 282.

ческая являла черты Христа в своем психическом укладе мыслей и действий. Это самая мощная современная личностная позиция, мощнее, чем Рембо и другие герои Силвестера Сталлоне, Арнольда Шварцнеггера, Брюса Уиллиса. Эта позиция не приводит к нивелировке личности, наоборот – к ее расцвету.

Очевидна органическая связь между религией и моралью, поскольку обе эти сферы являются носителями общечеловеческих ценностей. Специфическими чертами морали являются ее универсальность, долженствование, ценностное отношение и свобода воли. Мораль вездесуща: ни один поступок психически нормального человека не выпадает из структуры нравственных ориентаций и соответственно нравственной оценки. И в то же время о нравственности можно говорить только там и тогда, где человек обладает свободой выбора. Таким образом вездесущность морали раскрывает нам атрибутивность свободы человеческой жизнедеятельности в ее сознательном, психически нормальном проявлении. Человек «обречен» на свободу, ибо он сотворен по Образу и Подобию Божию, т.е. наделен разумом и волей.

Органицисты и космисты, каждый по-своему, подчеркивали универсальность, «вездесущность» моральной оценки и ответственности. Так, Веневитинов утверждал, что нравственная свобода – это внутренняя цель развития природы и человека.[1] Одоевский в качестве эпиграфа к рассказу «Живой мертвец» берет следующее высказывание: «Мне бы хотелось выразить буквами тот психологический закон, по которому ни одно слово, произнесенное человеком, ни один поступок не забываются, не пропадают в мире, но производят непременно какое-либо действие; - так что ответственность соединена с каждым словом, с каждым по-видимому незначащим поступком, с каждым движением души человека»[2].

Ф.М.Достоевский утверждал, что нравственные начала являются основой всему, в том числе и благополучию государства, и материальному благосостоянию: «... как только ... начинал расшатываться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и весь ее гражданский устав, и померкали все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться... Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органично связаны с идеалами нравственными, а главное то, что несомненно из них только одних и выходят! Сами же по себе никогда не являются, ибо, являясь, имеют лишь целью утоление нравственного стремления данной национальности, как и поскольку это нравственное стремление в ней сложилось»[3]. Достоевский обосновывал ту идею, что принципы «святости текущей выгоды» и «плевка на честь и

---

[1] См. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. – С.196.

[2] Кн.В.Ф.Одоевский. Соч. Ч.3. – СПб., 1844. – С.98.

[3] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – С.30.

совесть, лишь бы сорвать шерсти клок» приводят лишь к какому-то временному материальному результату. Радикальное решение экономических проблем достижимо, если осуществляется «оздоровление корней» на основе подлинного просвещения. Путь, когда нравственность находится под управлением экономики, разрушителен. Наоборот, именно под влиянием нравственности экономика, наука, ремесла, техника станут более разумными и человечными, потому что разумными и человечными станут потребности людей.

Почему нравственность обладает возможностью оказывать такое благотворное влияние? Потому что она гармонизирует цели и средства человеческой деятельности на основе нравственного самосознания. А.И.Галич, рисуя сферический образ души, показывает, что центр ее «свободной зиждительности» составляет совесть, которая и есть нравственное самосознание.[1] Таким образом, нравственность выступает внутренним предельным ограничителем свободы деятельности человека, так же как природа – внешним: «Ясно, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор – есть нравственное состояние общества...»[2]

Сфера морали, при всей ее специфичности, органично связана не только с религией, но и с эстетикой: «Эстетика непосредственно соприкасается с областью этики. Красота и благо неразрывно связаны между собой; их психологический субстрат – один и тот же: инстинктуальная сила человеческого духа. Этика составляет необходимую и существенную главу той же «науки инстинкта»[3].

В космизме раскрывается органическая связь морали и с наукой и с политико-правовой сферой жизнедеятельности общества. Возросшая мощность человеческой деятельности вообще и научно-технической, в частности, делает особенно актуальной эту связь: «Вопрос о моральной стороне науки независимо от религиозного, государственного или философского проявления морали – для ученого становится на очередь дня. ...моральная сторона, неизбежно выдвинувшаяся в научной работе, моральная сторона работы ученого, его нравственная ответственность за нее, как свободной личности в общественной среде, встала перед ним впервые, как *бытовое явление*»[4]. Диалектика связи нравственной позиции ученого с политико-правовой сферой такова, что эта связь тем глубже, чем независимее формируется моральная установка личности ученого: «преходящая форма демократического

[1] См. Галич А.И. Картина человека. – С.239, 342-349.

[2] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – С.33.

[3] Одоевский В.Ф. Психологические заметки // Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. – С.544.

[4] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.90.

политического строя является слишком легким поверхностным явлением для построения личной морали современного ученого, мыслящего о будущем. Уже сейчас исторический процесс внес глубокое изменение в понятие демократии, реально вскрыв значение экономической базы государственного строя, и так же реально поставив идею государственного объединения всего человечества для создания и осуществления ноосферы – употребление всех государственных средств и всей мощи науки на благо всего человечества. Такой демократический идеал ученого чрезвычайно далек от гражданской морали французских радикалов. Государственная мораль единого государства, хотя бы и социалистического, в ее современной форме, не может удовлетворить критическую свободную мысль современного ученого и его моральное сознание, ибо она не дает для этого нужных форм. Раз возникшее в ученой среде и неудовлетворенное чувство моральной ответственности за происходящее и убежденность ученых в своих реальных для действия возможностях не могут исчезнуть на исторической арене без попыток своего осуществления.

Эта моральная неудовлетворенность ученого непрерывно растет, с 1914 г. все увеличивается и непрерывно питается событиями мирового окружения. Она связана с глубочайшими проявлениями личности ученого, с основными побуждениями ее к научной работе. Эти побуждения свободной человеческой, научно осознающей окружающее, личности глубже каких бы то ни было форм государственного строя, которые подвергаются критической проверке научной мыслью в наблюдении хода исторических явлений»[1].

Для органицистов и космистов очевидно, что все сферы жизнедеятельности социального субъекта приводятся в единую систему благодаря философии, «которая для одних соблазн, для других буйство, для всех же потребность»[2]. Полнота жизни требует полноты разума. Философия вбирает в себя все формы общественного сознания. «Разумная, богоподобная душа человека, стремясь к совершенству, предоставленному ее свободе, старается мысленно овладеть всеми откровениями жизни»[3]. Философия пробуждает рефлексию во всех сферах жизнедеятельности человека: «...всякая наука положительная заимствует свою силу из философии, - утверждал Веневитинов, - и поэзия неразлучна с философией»[4]. Философия как бы цементирует единство духовной жизни человечества: что значит «беспристрастным взглядом окинуть ход просвещения у всех народов»? Это значит оценить «словесность каждого в целом степенью философии времени, а в частях – по отношению мыслей каждого писателя к современным понятиям о филосо-

[1] Там же. – С.91.

[2] Галич А.И. Картина человека. – С.219.

[3] Там же. – С.226.

[4] Русские эстетические трактаты... - С.196.

фии...»[1] Веневитинов, планируя издание нового журнала, следующим образом определял его основное направление: «Философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств – вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы, тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук, и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и следственно нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления»[2].

Особенная роль философии в системе духовной жизнедеятельности общества обусловлена тем, что рефлексивная природа философии нацеливает человека на самопознание: «Всякому человеку, одаренному энтузиазмом, знакомому с наслаждениями высокими, представляется естественным вопрос, для чего поселена в нем страсть к познанию и к чему влечет его неодолимое желание действовать? – К самопознанию, отвечает нам книга природы. Самопознание – вот идея, одна только могущая одушевить вселенную; вот цель и венец человека. Науки и искусства, вечные памятники усилий ума, естественные признаки его существования, представляют не что иное, как развитие сей начальной и следственно неограниченной мысли. Художник одушевляет холст и мрамор для того только, чтобы осуществить свое чувство, чтобы убедиться в его силе; поэт искусственным образом переносит себя в борьбу с природою, с судьбою, чтоб в сем противоречии испытать дух свой и гордо провозгласить торжество ума. История убеждает нас, что сия цель человека есть цель всего человечества; а любомудрие ясно открывает в ней законы всей природы»[3].

Однако философия выполняет не только мировоззренческую функцию, функцию познания и самопознания, но и методологическую функцию. Она призвана дать человеку ответ на вопрос: как он может оптимально самореализоваться в этом мире. Ибо не реализованный смысл жизни, то же самое, что не выявленный. Актуализируется методологическая функция в контексте современной философии, которая в отличие от созерцательного характера классической философии носит не созерцательный, а деятельностный характер. Особенно очевидна методологическая функция философии в ее противоречивом взаимодействии с наукой. В отличие от науки философия содержит в себе диалектический союз рационального и иррационального, объективного и субъективного. Но именно поэтому она способна вырабатывать методологический фундамент науки: «... как нет философии без рационалистического самоуглубления в человеческую природу или в мышление, без логически обоснованного языка и без положительного или отрицатель-

[1] Там же. – С.196-197.

[2] Веневитинов Д.В. Полн.собр.соч. – С.220.

[3] Там же. – С.215-216.

ного введения в миросозерцание мистического элемента, так нет науки без научного метода. Аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшается, главным образом, путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом в свою очередь содействует раскрытию, развитию и росту науки».[1]

Именно целостность человеческой духовности обусловливает органическую связь всех сфер жизнедеятельности социального субъекта. Эта органическая целостность раскрывается космизмом как внутренне противоречивая: «...как трудна, упорна и неверна, благодаря возможности ошибок, бывает борьба научного миросозерцания с чуждыми ему концепциями философии или религии – даже при явном их противоречии с научно-господствующими представлениями. Ибо философия и религия тесно связаны с теми более глубокими, чем логика, силами человеческой души, влияние которых могущественно сказывается на восприятии логических выводов, на их понимании. 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».[2]

Таким образом, расцвет внутренней свободы отдельной личности и социального субъекта на любом уровне его общности (нация, человечество) возможен, с точки зрения органицистов и космистов, только при создании такой деятельной сферы, в которой сольются все способности и возможности, развитые человеком: чувство и интуиция, вера и знание, искусство и наука, опыт подвижников и мечта философов. Цель этой деятельной сферы – проективная преобразовательная эротика, ибо альтернатива современного человечества: либо одностороннее развитие и соответственно абсолютизация внешней свободы, что неизбежно выльется в произвол самоуничтожения, либо перерастание внешней свободы, благодаря органической целостности социального субъекта, благодаря духовному единению человечества, во внутреннюю свободу самовозрождения всех и каждого во имя жизни в ее духовном цветении. Призывая к интеграции всех сил и способностей человека для осуществления его высшей эволюционно-космической цели, русские органицисты и космисты сами творили свою личностную целостность и полноту: настоящими мыслителями-энциклопедистами и разносторонне одаренными деятелями выступают перед нами В.Ф.Одоевский, Д.М.Велланский, Н.Ф.Федоров, П.А.Флоренский, А.Л.Чижевский, В.И.Вернадский и другие рассмотренные и нерассмотренные здесь представители данного направления.

---

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С.203, 226.

[2] Там же. – С.226, 203.

Заключение

Проблема свободы в творчестве русских органицистов и космистов была исследована, пожалуй, наиболее полнокровно и глубоко, нежели в каком-либо другом философском направлении. Свобода – это проективная деятельность социального субъекта, направленная на его самовозрождение и основанная на любви к жизни. Принцип всеобщности жизни как первый умозрительный шаг органицистов в начале XIX века относительно завершается в концепции ноосферы и Богочеловечества как закономерная тенденция вечности жизни. В классической картине мира «человек и жизнь ...чужды объективно изображенному физическому универсуму, выбрасываются из него», в то время как современная онтология – это «расширенная онтология, включающая в себя регион «психика - сознание»[1], т.е. жизнь.

Именно восприятие элементов бытия как органической целостности приводит к сферической модели Вселенной и отдельных ее элементов. Что дает такой подход? Он позволяет на теоретическом уровне выстраивать прогностическое глобальное моделирование, что в качестве первой попытки продемонстрировали нам деятели Римского клуба, о котором выше было отмечено, что это эмпирическое проявление формирующейся ноосферы. На практическом уровне такой подход позволяет не превращать возросшую мощность человеческой деятельности в хирургическое вмешательство её в окружающий мир, так как такой подход взращивает в душе человека эротическое отношение к миру как к живой целостности, воспитывает бережное к нему отношение. Благодаря этому преодолевается разрыв между уровнем могущества и степенью благости деятельности человека как сотворца Бога, чтобы не самоуничтожиться, а самовозродиться. Взращивание в душе человека любви к миру как любви к собственной жизни возможно только на основе синергетического единства всех сфер его жизнедеятельности, всех сфер его духовности. Один интеллект с этим не справится, ибо он характеризуется «природным непониманием жизни». И вместе с тем это синергетическое единство должно наконец-то воплотить интеллектуальное преимущество человека: как отмечал К.Маркс, «самый плохой архитектор лучше самой хорошей пчелы» именно тем, что он может заранее спроектировать альтернативные варианты своего будущего дома и выбрать самый оптимальный.

Русский органицизм и космизм – это современный духовный Ренессанс. Свойственную античной духовности синкретичность всех форм общественного сознания русские мыслители на качественно новом уровне развивают в синергетическое единство всех форм жизнедеятельности современного человечества. Следует подчеркнуть также диалектичность современного

[1] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. – С.5.

Ренессанса как возрождение через двойное отрицание античной диалектики. Как известно, термин диалектика входит в культуру как искусство сократовской беседы, когда через противоположности собеседники приходят к истине. Диалектика как развернутая теория (система принципов, законов и категорий), разработанная Гегелем, есть отрицание диалектики как искусства, которое, как известно, обязательно включает в себя иррациональное и субъективное. Не в этом ли причина, что Гегель – этот величайший диалектик - в конечных выводах своей системы и социальной философии оказывается метафизиком, что прозорливо отметил Ап.Григорьев уже в 1843 г. Русские органицисты и космисты разрабатывают диалектику как искусство, включающее её теоретическое богатство в единстве с иррациональной глубиной сопереживания всеобщности жизни. Диалектика русского органицизма и космизма включает в себя взаимосвязь субъективного и объективного факторов истории. Свобода проективного творчества социального субъекта имеет своей целью через преодоление своей ветхой греховной смертной природы как главного ограничителя рамок собственной жизнедеятельности достижение божественно-благодатной ипостаси уподобления природе своего Создателя, что означает снятие противоположности субъективного и объективного факторов на уровне качественно нового синтеза, поскольку это означает торжество жизни не вообще, а жизни личностной, сохранение и развитие её. Преобразующая творческая деятельность человечества по проекту космизма направлена на счастье каждой конкретной личности, а не рода вообще. Возрастание роли субъективного фактора – это закономерная тенденция человечества к личному бессмертию.

Актуальность сферного подхода и моделирования осознают отдельные современные исследователи. Так Л.М.Семашко в монографии «Сферный подход» с подзаголовком «Философия, демократия, рынок, человек. Методология, концепции, проектировки», не исследуя специально наследие русского космизма, пишет, что «концепция сферного саморазвития города и сферная архитектура раскрывают объективные закономерности развития социально-пространственного организма города, гармонизированные между собой».[1] Более того, Л.М.Семашко на основе сферного подхода предлагает принципиально новую классификацию социально-психологических типов людей: «Все люди рождаются сферными, но в отраслевом обществе становятся, как правило, отраслевыми. Дети ближе всего к сферной сущности человека, составляют большую часть сферной породы людей, делают, как писал Ф.М.Достоевский, взрослых людей лучшими. Можно различать две социальные породы людей и семей. Первая адекватная, - сферная порода, у которой, независимо от профессии, образования и других качеств, целостное подчиняет частное. Вторая неадекватная, - отраслевая порода, у

[1] Семашко Л.М. Сферный подход. – СПб.: Нотабене, 1992.- С.211.

которой, независимо от профессии, образования и других качеств, частное подчиняет целостное».[1]

Такие, на первый взгляд, может быть, непривычные идеи, свидетельствуют о злободневности полноценного освоения наследия русского современного духовного Ренессанса.

Русские органицисты и космисты раскрывают сферическую органическую целостность как имманентно целесообразную: цель бытия человечества как самовозрождения его на уровне лучистого бессмертного личностного существования предзадана, но не гарантирована. От направленности свободной творческой жизнедеятельности человечества зависит, будет ли эта цель достигнута. Как говорит один из главных героев первого фильма «Матрица» Морфий : «знать путь и пройти его – не одно и то же.» Свою жизнь посвящаю тому, чтобы мы прошли этот путь.

«Истинная нравственность не должна
считать зло неистребимым, а благо недоступным»
Н.Ф.Федоров

[1] Там же. – С.271.

Введение

«Русский космизм – последнее слово философии. Больше ей сказать нечего. Мудрецы выполнили свою задачу. Теперь дело за политиками..., за аграриями и промышленниками, за всеми людьми...»

А.В. Гулыга [1]

В первой части данной работы были раскрыты основные мировоззренческо-методологические принципы российского органицизма и космизма: принцип всеобщности жизни; принцип целостности; принцип естественности; принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму; принцип гармонии.

Во второй части, исходя из перечисленных принципов, исследована трактовка свободы представителями указанного философского направления в контексте основных сфер жизнедеятельности социального субъекта: экономической (хозяйственной), политико-правовой, научной, художественно-эстетической, нравственно-этической, религиозной и философско-мировоззренческой.

В предлагаемой вниманию читателя заключительной части излагается судьба рассматриваемого философского и одновременно более широкого мировоззренческого направления, значимого в истории не только российской, но и мировой культуры. Судьба космизма как современного направления культуры состоялась, но не завершена, ибо ее завершение возможно только как завершение истории человечества, т. е. как разрешение альтернативы между самоуничтожением, что в принципе подразумевает неизбежную смерть ветхого человечества, или самовозрождением человечества на качественно новом уровне.

Понимание судьбы любого субъекта предполагает знание его происхождения, основных этапов его развития и самой его сущности. Философское направление в культуре тоже выступает в роли субъекта, хотя и трансцендентально. В первой части были обозначены основные генетические источники российского органицизма и космизма. В третьей части эти представления будут углублены, но не сами по себе, а в связи с выявлением сущности

[1] Гулыга А.В. Космическая ответственность человека// Русский космизм и современность. - М.,,1990. - С. 68.

данного философского направления. Сущность теории, как научной, так и философской, раскрывается как ее метауровень. Поэтому первая глава данной части посвящена метауровню органицистского мировоззрения. Последующие главы посвящены тем школам, которые выросли из русского органицизма XIX века: «конструктивизм» А.А. Богданова, евразийство и собственно космизм.

Как из любого глобально значимого философского направления, из русского органицизма XIX в., родились школы, которые несколько односторонне развивали мировоззренческо-методологическое богатство этого направления, что тоже по-своему важно, и в то же время вырос наследник, который наиболее талантливо раскрыл потенциал органицизма. В данном случае это русский космизм, который сам внутренне достаточно сложен и дифференцирован по своему теоретическому и мировоззренческому содержанию. При этом евразийство и «конструктивизм» А.А. Богданова раскрываются как концепции, односторонне развивающие теоретическое богатство органицизма, что будет показано соответственно во второй и третьей главах. Космизм, зарождаясь уже в XIX в. в контексте органицизма и выступая наиболее полноценным его преемником, плодотворно, то есть диалектично, не впадая в крайности, на качественно новом теоретическом уровне развивает основные мировоззренческо-методологические принципы органицизма. При этом все указанные течения в культуре, рожденные органицизмом, закономерны, так же как школы, вырастающие из наиболее значимых направлений философской мысли: сократические школы, неоплатонизм, неогегельянство, неокантианство, неофрейдизм и т. п.

Исследование любой концепции заключается не в простом изложении или пересказе ее содержания, а в таком подходе, который выявляет значимость идей и принципов данной концепции для решения насущных проблем современности. Не следует философии самой себя срамить различными праздными вопросами[1]. Понимание философских идей зависит «не от умения читать и пересказывать мнения других, а от настроя человека на гуманизм, нравственность, приоритет общих интересов общества и т.п.»[2] Сегодняшний мир интересен не своей глобализацией, а конкурсом на лучший вариант постиндустриального общества. Индустриализм как тип развития исчерпал свой потенциал. Индустриальная экономика становится все более убыточной, эффективность функционирования промышленного капитала падает. Глобализация окончательно проясняет ограниченность ресурсов природы. Все это связано с кризисом в культуре и образовании. Постмо-

[1] См. Кант И. Собр. соч. в 8 т., 1994. – Т. 2. – С. 243.

[2] Войтов А.Г. Интеллектуальный капитал И. Канта в «Самоучителе философствования» www. sorit. ru. – М.: Эндемик, 2005. – С. 6. См. у Канта о том, что только гуманисты заинтересованы в понимании истины и влюблены в философию. – Т. 2. – С. 259.

дерн не рождает новые смыслы, конструируя лишь искусственную мозаику старых. Современный социальный субъект ощущает голод по новой экзистенции. Выпускники системы образования все более не соответствуют современным стандартам образования. Сегодня специалисты в области практической психологии и стратегии, в том числе военной, обоснованно приходят к выводу, что на смену индустриальной эре приходит эра когнитивная, когда главной созидательной силой становится мышление и духовность в целом. Современный специалист может быть на высоте своего положения, если он овладевает соответствующим уровнем мировоззрения, чтобы выстраивать свою профессиональную парадигму, а не просто плыть по течению. Сегодня нужно уметь создавать оптимальный проект в любой сфере деятельности и динамично проводить его в жизнь.

Мировоззренческо-методологический потенциал российского органицизма и космизма делает философию тем капиталом, который, по мысли Канта[1], оказывается эвристичным инструментом познания и овладения современным миром. Этот духовный, включающий в себя, конечно же, интеллектуальную составляющую, капитал имеет возрастающую степень эффективности по мере его использования. Значимость данного направления трудно переоценить как для решения глобальных общечеловеческих проблем, так и для уразумения специфики исторической судьбы России, поскольку выстраивать стратегию любой деятельности необходимо в конкретной стране, значит, с учетом особенностей менталитета и культуры этой страны.

Глава 1. Метауровень органицистского мировоззрения

По утверждению А. Эйнштейна, «гении – это карлики на плечах гигантов»; что означает невозможность глубинных открытий без плодотворного усвоения достижений предшественников. Усвоение – это не простое знакомство, а выделение главных, краеугольных идей, принципов, мыслей.

Мета – первая составная часть сложных слов: метатеория, метауровень, происходит от греческой приставки meta, означающей «по», «после», «над», «за», «через». Метатеоретический уровень заключается, таким образом, в разработке концепции, которая следует за и возвышается над исследуемой теорией, т.е. это концепция, обладающая более высоким уровнем абстрактности, обобщающая более конкретное теоретическое содержание. Следует отметить, что понятие «концепция» (от лат. conceptus – мысль,

[1] См. Кант И. Собр. соч. в 8 т., 1994. - Т. 3. – С. 27.

представления) выражает единый определяющий замысел, ведущую мысль какого-либо произведения, научного труда и систему взглядов на те или иные процессы.

Приставка «мета» вошла в греческое слово methodos – «козни», которое состоит из приставки meta и слова odos – «дорога». Вместе получается «по дороге». От слова methodos произошло понятие «метод», которое раскрывают как способ исследования и образ действия. Учитывая этимологию слова, его смысл можно уточнить как наилучший способ достижения цели, поскольку мы не отправимся в путешествие по первой попавшейся дороге, а все-таки изучим и продумаем маршрут. Отсюда, методология – это теоретическое обоснование оптимального алгоритма деятельности как познавательной, так и практической.

Метауровень любой концепции предполагает разработку методологических и мировоззренческих принципов, позволяющих с горних высот духа и интеллекта обозревать четко и вдохновенно процессы, как охваченные этой концепцией непосредственно, так и смежные с ней. Русский органицизм и космизм XIX - XX веков исходит, прежде всего, из принципа всеобщности жизни, в соответствии с которым любой объект и процесс является органической системой, т. е. обладает имманентной активностью, энергия которой вырабатывается посредством противоречий и обусловливает соответствующий уровень организации данной системы.

Не только принцип всеобщности жизни, но и остальные основные принципы органицизма, рассмотренные в первой части (целостности, деятельностного подхода к исследованию единого природно-социального организма, естественности, гармонии), способствовали глубокому осмыслению возрастного принципа анализа истории. Как и все в истории культуры, этот принцип зародился в античности в творчестве историка Диодора Сицилийского, потом был предан забвению и начал свое возрождение в эпоху Просвещения в связи с развертыванием идеи прогресса. Его использовали на Западе Д.Вико, И.Г.Гердер, у нас в России – В.Н. Татищев и А.Н.Радищев. Однако только в XIX веке этот принцип был совершенно четко отрефлексирован и взят на вооружение, прежде всего, историком-органицистом Т.Н.Грановским: «... всемирную историю надобно рассказать как историю одного человека. Задача великая, но нисколько не решенная»[1].

«Возрастной» принцип в обществознании рассматривает любое социальное явление как развивающийся по известным возрастным периодам организм. Рассматривая народ как «живое единство», Грановский обосновывал, что судьба народа определяется его характером и географическими условиями его существования. Грановский разрабатывал «цельный» взгляд на историю человечества, из чего следовало, что всеобщая история – это еди-

[1] Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. – М., 1900. – С. 212.

ный процесс, а не механическое соединение частных историй отдельных народов[1].

Этот единый процесс, по мысли Грановского, начался не на Древнем Востоке, где не было развития не только всемирноисторического, но и циклического: от юности через зрелость к старости. Древние Греция и Рим – вот где не только началась, но и прошла полный цикл своего развития всемирная история[2].

Не случайно именно органицист полноценно отрефлексировал возрастной принцип истории, когда это стало злободневно. Т.Н.Грановский в середине XIX века отложил свои конкретно исторические исследования и написал солидную работу по методологии всемирной истории как науки. Известно, что в середине 19 века по итогам промышленного переворота рубежа 19-20 вв. начинается развитие современной науки, преодолевающей через революционные прорывы и кризисные состояния механицизм классической науки. Этот качественный скачок, ярко проявивший себя в трех великих открытиях естествознания (закон сохранения и превращения различных видов энергии, разработка клеточной теории и дарвинизм) и концептуально обосновывающийся в философии позитивизма, сопровождался откровенными нападками на обществознание, которому отказывали в праве на научность на том основании, что открытие законов функционирования социальной действительности невозможно, потому что в жизни общества все события неповторимы, носят субъективный характер.

В такой исторической ситуации Т.Н. Грановский убедительно обосновал общность фундаментальной методологической платформы естествознания и обществознания. Возрастной принцип анализа социальных процессов непосредственно коррелируется с принципом единства фило- и онтогенеза в естествознании. Напомним, что филогенез – это развитие определенного биологического вида, онтогенез – это развитие отдельной особи данного вида. Сама суть принципа в том, что развитие отдельной особи повторяет в основных узловых моментах развитие вида в целом[3]. Соответственно возрастной принцип рассматривает развитие любого социального явления по аналогии с судьбой человека, проживающего последовательно детство, подростковый период, юность, зрелость, старость и смерть. Более широким философско-методологическим фундаментом возрастного принципа и принципа единства фило- и онтогенеза является принцип единства историческо-

---

[1] См. Грановский Т.Н. Соч. Т. 2. - М.,1892. – С. 328; Т. 1. – С. 24; Кареев Н. Историческое миросозерцание Грановского. - СПб., 1912. – С. 12.

[2] См. Левандовский А.А. Время Грановского. - М., 1990. - С. 12.

[3] Наиболее знакомое на уровне популярных научных знаний проявление этого принципа заключается в том, что мы в утробе матери повторяем в основных узловых моментах эволюцию животного мира на нашей планете.

го и логического, впервые отрефлексированно разработанный и примененный как инструмент познания Гегелем,[1] влияние идей которого в своем творчестве отмечал Т.Н.Грановский.

Возрастной принцип анализа истории, отрефлексированный в контексте российского органицизма, в то же время помогает понять его собственный генезис. Применительно к истории философии данный принцип раскрывает, как изменяющиеся социальные потребности, выражающие в конечном итоге природу человека, детерминируют развитие когнитивной стороны историко-философского процесса и культуры в целом. Методологический потенциал возрастного принципа способствует преодолению чисто хронологического, по сути дела механистического, подхода к выделению основных эпох в истории культуры и философии, основной недостаток которого заключается в невозможности исследовать имманентную логику исторического процесса и системно, исходя из единого критерия, выделять основные эпохи этого процесса.

Выделение эпох в историческом процессе – это классификационная проблема, разрешение которой требует нахождение единого критерия выделения основных элементов, составляющих этот процесс. Если же одни элементы выделяются по одному критерию, а другие - по иному, то классификация по сути дела не состоится, будет описательной и характеризующейся произвольным выделением эпох в историческом процессе. Такое происходит в результате неотрефлексированности поиска единого критерия классификации, когда единый критерий в исследовании отсутствует или в качестве него берется поверхностный признак, что хорошо демонстрирует чисто хронологический подход в историческом исследовании.

Проанализируем внутреннюю логику исторического развития философии от эпохи к эпохе в соответствии с данным методологическим принципом с целью показать закономерность рождения органицизма и космизма как в истории мировой философии, так и русской.

---

[1] Следует обратить внимание читателя на то, что современные исследователи, используя разработанную Гегелем систему диалектических категорий, раскрыли совпадение логико-категориальной поступательности развития отдельных наук и научного знания в целом. См. Шептулин А.П. Система категорий диалектики. - М., 1987.

Таблица 1

Хронология эпох	Предмет философии Человек и мир Субъект и объект	Доминирующие идея и принцип
Детство 1. Античность 7 в. до н.э. – 5 в.н.э	Микрокосм – макрокосм	Эстетико-космологическая Космоцентризм
Подростковый этап 2. Средневековье 1 в. - 15 в.	Человек – Бог	Теологическая Теоцентризм
Юность 3. Возрождение 14 в. – 16 в.	Человек – Общество	Гуманистическая Антропоцентризм Пантеизм
Зрелость 4. Новое время 16 в. – 18 в.	Человек – Природа 18 в.- век Просвещения - культ разума	Естественнонаучная Наукоцентризм Деизм - рациональная религия
Старость 5. Немецкая классическая философия сер.18 в.- сер. 19 в.	Субъект – Деятельность	Идея субъективности Субъектоцентризм
Апокалипсис 6. Современная философия с сер.19 в.	Субъективный фактор Объективный фактор	Идея свободы Принцип ответственности

В античной культуре, так же как в детстве, внешний мир воспринимался мыслителями созерцательно в органической связи с внутренним миром человека. Античный человек исходил из прирожденной уверенности в предустановленной гармонии между микрокосмом – внутренним миром человека и макрокосмом – миром Вселенной в целом. Эта идея, будучи доминирующей в античной философии, современным языком обозначается как эстетико-космологическая идея. Постановка проблемы соотношения микро- и макрокосма сквозь призму доминирующей эстетико-космологической идеи в античности порождала высокий гуманистический пафос. Эстетико-космологическая идея в ее оригинальном содержании подразумевала, что внутренний мир человека столь же богат, сложен и значим, как мир Вселенной в целом. Доминирующий принцип этой эпохи – космоцентризм. Центр мироздания для античного мыслителя – это космос как гармоничное единство микрокосма и макрокосма. Человек – аналог мировой гармонии, что находило отражение в соотносительности макрокосма и микрокосма.

Взросление человека связано с тем, что он, становясь более искушенным во взаимоотношениях с миром, все больше противопоставляет себя этому миру. Естественная, детски-наивная гармония с макрокосмом нарушается. Человечество вступает в подростковый период своего развития, который «отрабатывает» эпоха Средневековья. Мир предстает во всей его сложности, неоднозначности и противоречивости. Но без гармонии, без согласия в душе и во взаимоотношениях с внешним миром не складывается бытие человека. Естественная потребность человека в гармонии реализуется в этот период в соотнесенности его с некой идеальной сущностью мира и самого человека, сущностью, определяемой иррационально – именем Бога. Доминирующей идеей при этом выступает теологическая идея, содержание которой заключается в осознании всемогущества и всеблагости воли Бога. Человек рассматривается как образ и подобие Бога, поэтому тексты священных писаний – основное поле свободы философского творчества. Многозначность и символичность библейского текста, что вытекает из религиозного принципа откровения, давали начало относительно свободному теоретизированию.

Доминирующий принцип теоцентризма через веру и любовь к Богу позволяет с поразительной глубиной поставить проблему свободы воли человека. Рефлексивность, психологическая самоуглубленность – яркие признаки средневековой философии, в которой шел напряженный процесс исследования феномена самосознания. Термин «самосознание» не был тогда еще выработан, и этот феномен обозначался библейским понятием «внутренний человек», введенным в философский обиход Аврелием Августином. В Библии внутренний человек – это самая сокровенная часть человеческой души, куда человек свободно впускает Святого Духа, через откровение принимая веру в Бога. Понятие «внутренний человек» очень хорошо коррелируется с понятием «самосознание», выработка которого является главным итогом подросткового периода. Вот почему иногда можно встретить человека, давно перешагнувшего «тинэйджеровский» возраст и вместе с тем демонстрирующего в своем поведении подростковые комплексы.

Развитие самосознания у человека возможно при условии реального использования этой способности. Первая реальность, с которой сталкивается повзрослевший социальный субъект и в которой ему жизненно важно самоопределиться – это окружающие люди, общество. Так на смену средневековью приходит эпоха Возрождения. Блестящая плеяда оригинальных мыслителей этой эпохи, своими судьбами и творчеством демонстрировавших торжество личностной индивидуальности, дружно работала над проблемой связи человека с другим человеком, человека с обществом. И хотя сам термин «гуманизм» возник гораздо позже, в начале XIX века, однако гуманистическая идея в ее первозданном смысле провозглашается публично Франческо Петраркой в середине XIV века в его знаменитой речи на Капитолии во время торжественной церемонии награждения поэта лавровым

венком за его поэтические достижения. Петрарка провозгласил, что достоинство человека определяется не его происхождением, богатством и положением в обществе, а исключительно его собственными словами и поступками. Петрарка в центр мироздания поставил человека: на смену теоцентризму средневековой эпохи пришел антропоцентризм эпохи Возрождения.

«Для всех наук и искусств нет более достойного предмета, нежели человек», утверждает Петрарка. Тайна бытия человека заключается в слове, которое организует поведение человека, поэтому Петрарка наукой всех наук объявляет филологию. Царицей в рамках филологии, по его мысли, выступает поэзия, как высшее слово. Заслугой эпохи Возрождения является осмысление феноменов личности и индивидуальности, которое осуществлялось мыслителями этого периода в контексте философских размышлений о морали, искусстве, политике, о роли религии и науки в жизни общества, о совершенном и справедливом устройстве общества. Все это не могло не способствовать овладению человеком социальной сферой действительности. Интерес к проблемам личности был обусловлен преодолением сословной иерархичности средневекового общества и в свою очередь сам способствовал этому процессу, равно как и развитию личностного начала в обществе. Судьба человека все в большей мере становилась не гарантированной сословной принадлежностью. Человек приобретал большую самостоятельность в выборе жизненного пути. Но это требовало соответствующей мобилизации жизненной энергии, и принятию ответственности за свою судьбу.

Юношеская личность рано или поздно должна стать зрелой, то есть научиться сама поддерживать свое существование; иначе ей предстоит либо отказаться от своих ценностей и идеалов, либо помирать с голоду. Все необходимое для поддержания своего существования человек черпает из природы. Период зрелости в истории культуры и философии – это эпоха Нового времени, предмет которой составляет взаимодействие человека и природы. Проблема гармоничного потребления природы разрешима, прежде всего, на основе познания ее законов, поэтому доминирующей идеей этой эпохи становится естественно-научная идея. Открывают эту эпоху два основоположника методологии науки: Ф. Бэкон разрабатывает основы методологии эмпирического уровня и Р. Декарт – соответственно методологию теоретического уровня. Наукоцентризм становится здесь доминирующим принципом. Именно в эту эпоху наука как целостная система знания поднимается на теоретический уровень и вырабатывается первая научная картина мира, которая является механистической и олицетворяется именем Ньютона.

Наука способствует культу разума, который максимальной силы достигает в XVIII веке, венчающем эту эпоху как век Просвещения. Разум в идеологии Просвещения выступает способом решения всех проблем взаимодействия общества с природой, а также внутрисоциальных проблем. Раннебуржуазные лозунги «Свобода. Равенство. Братство» достижимы на основе

разума. Французские просветители на волне пафоса этой эпохи создают свое главное детище – Энциклопедию. Культ разума достигает такой силы, что посягает на святая святых иррационального, т.е. на религию, порождая деизм как рациональную религию или светскую религиозность.

На смену зрелости приходит старость, которая в истории культуры наиболее профессионально отрабатывается немецкой классической философией. В старости человек озабочен подведением итогов собственной жизнедеятельности, поэтому предмет немецкой классической философии оформляется как соотношение субъекта с его же собственной деятельностью. Как совершенно определенно сегодня констатируют даже в учебной литературе, Кант, будучи зачинателем этого периода, развернул философию от теории субстанции к теории субъекта. Обращенность к процессу деятельности предполагает, прежде всего, постановку вопросов о причине непредсказуемости результатов этой деятельности, то есть о субъективности любого акта деятельности. «Можно допустить, - писал Кант, - что, если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»[1]. Идея субъективности становится доминирующей в творчестве классиков немецкой философии, в их исследованиях процесса деятельности как на уровне отдельной личности, так и человечества в целом.

Немецкая классическая философия в центре ставит проблему деятельности, вследствие чего диалектика выступает визитной карточкой этой школы, достигая в концепции Гегеля своего системно-теоретического выражения. При этом каждый из деятелей этой школы оригинален тем, кто у него берется в качестве субъекта деятельности. У Канта – это индивидуальное сознание, у Фихте – Абсолютное Я, представляющее процесс развития мировой культуры, у Шеллинга – мировой организм, у Гегеля – абсолютная идея, у Фейербаха – человек как природное существо. Все эти субъекты деятельности, проанализированные классиками немецкой философии, выражали теоретическую и практическую мощь человечества, потенциально неограниченную в перспективе его исторического развития.

Исследование механизма деятельности социального субъекта в немецкой классике является актуальным в связи с промышленным переворотом рубежа XVIII-XIX веков, сущность которого заключается в одновременном качественном скачке во всей системе производительных сил и производственных отношений, т. е. в способе производства как материальном фундаменте жизни общества. Основной исторический итог промышленного переворота

[1] Кант И. Соч. М., 1965. – Т. 4. Ч. 1. – С. 248.

выражается в том, что уровень мощности человеческой деятельности становится сопоставимым с мощностью самих природных сил, а затем постепенно начинает их превышать. В такой исторической ситуации, чтобы не быть «слоном в посудной лавке», человеку крайне необходимо научиться управлять своей деятельностью, чтобы не было: «хотели как лучше...»

Немецкая классическая философия завершает эпоху всего предыдущего традиционного, по сути своей созерцательного, стиля философствования и одновременно является связующим звеном всей классической, существующей до промышленного переворота, и современной философии. К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» следующим образом выразил этот переход: «Философы лишь различным образом объясняли мир, а дело состоит в том, чтобы его изменить».

Поставив проблему субъективности человеческой деятельности как ключевую, представители немецкой классической философии вплотную подвели философскую мысль к развернутому исследованию феномена свободы, к определению того, что зависит и что не зависит от человека в процессе его жизнедеятельности. Таким образом, предметом современной философии становится проблема соотношения субъективного и объективного факторов, а доминирующей идеей - идея свободы, что в полной мере актуально в условиях современного апокалипсиса.

Для обыденного сознания апокалипсис – это полная окончательная неизбежная гибель света. С позиции просвещенного философского, религиозного и научного мировоззрения апокалипсис (с греч. – откровение) – это откровение об альтернативе, стоящей перед современным человечеством: альтернативе между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне. Но в любом случае разрешение этой альтернативы связано со смертью современного ветхого человечества, на чем и основана догма обыденного сознания.

В чем «ветхость» современного человечества? В том, что его жизнедеятельность характеризуется существенным разрывом между его научно-технической мощностью и уровнем его духовности. Последняя глава Нового Завета – это и есть Откровение Иоанна Богослова, в которой в контексте религиозного мировоззрения раскрывается указанная выше альтернатива, предупреждая и, тем самым, вооружая ветхое человечество знанием о той опасной перспективе, которая как бездна разверзается перед ним, если оно, погрязнув в греховности, не очистится от нее. Грех в переводе с древнегреческого означает «попадание мимо цели». Одновременно в этой завершающей книге Нового Завета человеку дается благая перспектива его воскрешения на новом уровне бытия, если он, как блудный сын, возвратится к Отцу с покаянием.

В контексте современной философии данная пограничная альтернатива бытия человека раскрывается на теоретическом уровне как соотношение

субъективного и объективного факторов истории. В самом первом приближении, субъективный фактор обозначает те элементы жизнедеятельности социального субъекта, которые в его власти и, стало быть, это те рычаги, которые человек может использовать для разрешения указанной альтернативы в благожелательном для него направлении. Объективный фактор при этом выступает как те элементы жизнедеятельности социального субъекта, которые от него не зависят и с которыми он должен считаться, чтобы, образно говоря, не биться лбом о стену. Во истину криком души современного человека являются слова американского пастора Рейнхольда: «Господи! Дай нам силы изменить то, что мы можем! Дай нам терпения принять то, что мы изменить не можем! И дай нам мудрости отличить одно от другого!»

Поразительно, что именно в российском органицизме и космизме наиболее глубоко поставлена проблема соотношения субъективного и объективного факторов, что свидетельствует о злободневности данного направления как переднего края рефлексии в контексте современной философии.

Анализ истории русской философии показывает, что она прошла в своем развитии те же этапы, но только в ином темпоритме.

Таблица 2

Возрастной этап	Европейская философия	Русская философия
Детство	к.7 в. до н.э. - 5 в. н.э. античная философия	9 в. - 14 в. древнерусская философия
Подростковый	1 в. н.э. - 15 в. средневековая философия	14 в. – 17 в. средневековорусская философия
Юность	14 в. - 16 в. философия эпохи Возрождения	к. 17 в. – сер. 18в. русский Ренессанс
Зрелость	16в - 18 в. философия эпохи Нового времени	18 в. русское Просвещение
Старость	сер.18 в. - сер.19 в. немецкая классическая философия	к.18 в – 19 в. разработка деятельностного типа мировоззрения и диалектической методологии
Апокалипсис	с сер.19 в. современная философия	с сер.19 в. современная философия

Как видно из таблицы 2, русская философия, зародившись позже, «запыхавшись», догоняет западно-европейскую на этапе Просвещения и уже одновременно с ней вступает в этап старости и апокалипсиса. Данный темпоритм способствовал формированию фундаментальных особенностей русской духовности и философии, которые, как известно, «аршином общим не измерить» и которые будут раскрыты в последней главе. Сейчас же следует отметить, что если русский органицизм занимается предметным полем старости, то космизм уже самым непосредственным образом разрабатывает альтернативу апокалипсиса. Не случайно, у немецких классиков категория и проблема «организма» в отличие от «механизма» также вызывала повышенный интерес. Гегель, к тому же, не отрефлексировав специально возрастной принцип анализа истории, тем не менее использует его в своих исторических и историко-философских выкладках, когда пишет, что Древний Восток – это младенческое состояние мирового духа, Греция – юность, Рим – зрелость, германский мир – старость, однако не дряхлая, а исполненная сил и разума.

В первой части уже раскрывалась роль немецкой классической философии в генезисе российского органицизма и космизма, что, однако, не приводило к подражательности русской философии, а, напротив, способствовало развитию ее самобытности и выработке оригинальных идей. Тот же Грановский, исходя из методологии возрастного принципа, показывает, что эстафету передового рубежа исторического развития Россия принимает у Запада в силу своей молодости. По мысли Т.Н.Грановского, развитие человечества на каждом новом этапе осуществляют один или несколько передовых народов, причем, исходя из того, что уже было достигнуто ранее. В эпоху Древнего мира это были греки и римляне, в эпоху феодализма и Новое время – западноевропейские народы, именно потому, что они имели в качестве основы греко-римское наследие. Наступило новейшее время: Запад выдохся и состарился, а для дальнейшего развития нужны новые силы, которые есть у славян и, прежде всего, у русского народа. За старым Западом прошлое, за молодой Россией будущее, от которого ее отделяют два или три столетия[1].

Таким образом, российский органицизм и космизм является закономерным продолжением наиболее продуктивных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли.

Возрастной принцип анализа истории позволяет также раскрыть во внутренней логике исторического развития наличие двух глобальных типов мировоззрения: созерцательного, доминирующего до промышленного переворота, и современного деятельностного, который по мере возрастания его

[1] Отсчет идет с сер.19 в., когда жил Т.Н. Грановский (1813-1855). Приведенным рассуждениям Грановского соответствует «геополитическая» концепция мировой философской мысли, раскрытая во второй части.

ктуальности, начиная с середины XIX века, может быть назван стратегическим. Во второй части данного пособия уже раскрывалось принципиальное различие этих типов мировоззрения. Промышленный переворот спровоцировал возрастание мощности человеческой деятельности в таких масштабах, что она становится сопоставимой с мощностью самих природных стихий. Это радикально меняет ситуацию в мире, поскольку принципиально иными становятся место и роль человека в мироздании. Став столь значительной технологической силой, социальный субъект не может теперь допускать такую погрешность, как не учитывать влияние собственной деятельности на окружающий мир, иначе он «рубит сук на котором сидит». Поэтому сущностью деятельностного типа мировоззрения (деятельным бывает человек, а мировоззрение – деятельностным) является осознание и принятие социальным субъектом всей меры ответственности за результаты собственной деятельности.

Теоретический аппарат созерцательного типа мировоззрения включает в себя такие основные категории, как бытие, дух, природа, субстанция, механизм, объективная и субъективная реальность, динамические законы, простые механические системы и т.д. Деятельностный тип мировоззрения переводит акцент на категории: деятельность, организм, организация, объективный и субъективный фактор, статистические законы, сложные динамические системы, свобода, ответственность и т. д. Развивать у себя деятельностный тип мировоззрения - означает учиться организовывать свою деятельность так, чтобы соотношение целей, средств и результатов было оптимальным, чтобы не было «хотели как лучше...» Это важно для человека во всех сферах его жизни: бытовой, межличностной, профессиональной.

Если в 40-х гг. 19 в. Маркс подчеркивал необходимость перехода от объяснения мира к его преобразованию, то спустя два десятилетия, независимо от Маркса, русский органицист Н.Н. Страхов в работе «Мир как целое» покажет, что «деятельность есть понятие более трудное, чем бытие», и раскроет неизбежность перехода на более сложный уровень постижения мира: от описательного исследования бытия к исследованию его динамики, т. е. деятельности всех сил этого мира. Однако еще до этого, в полной мере отрефлексированного, понимания мировоззренческой переориентации, русские философы, начиная с рубежа 18-19 вв., конкретно, с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», уже исследуют деятельность в разных сферах бытия.

Радищев, анализируя в своем трактате деятельность души человека, вписывает ее в систему активности природных сил: «Все действует на человека... все движется в нем».[1] Органично вписывая человека в систему природы, великий русский просветитель закладывает тем самым антропологиче-

[1] Радищев А.Н. О человеке ... - С. 443.

ский принцип современной философии и, имея целью исследовать судьбу человеческой души, задачу своего трактата формулирует как потребность «уловить природу в ее действиях». Показателем деятельностного типа мировоззрения в сочинении Радищева выступает уже сам его эпиграф, заимствованный из концепции Лейбница: «Настоящее чревато будущим», - и означающий, что человек должен осознать свою ответственность за будущее, которое он закладывает своей деятельностью в настоящем. Последняя, четвертая, книга трактата Радищева посвящена целиком обоснованию того, что степень индивидуального бессмертия души человека определяется тем, какой ступени совершенства достигает эта душа при жизни человека.

Органицисты первой половины XIX в. исследуют деятельность практически всех сил единого природно-социального организма. Д.М. Велланский, будучи профессором анатомии и физиологии, рассматривает «двустороннюю или полярную деятельность» всех сил природы. А.И. Галич, будучи специалистом в области эстетики, но не узко специализированным, а на широкой философско-антропологической основе, изучает как «свободную деятельность нравственных сил гения», так и «движущие, деятельные силы природы». Искусство Галич понимает не только как проявление «деятельных сил» человечества, но «высочайшим искусством» он почитает природу «как единство неисчерпаемой жизни в бесконечных явлениях... со стороны деятельности»[1]. М.Г. Павлов – профессор Московского университета преподавал минералогию, физику, лесоводство, сельское хозяйство и, соответственно, исследует физический мир как «повсюдную и вместе неистощимую деятельность природы».

Князь В.Ф. Одоевский – председатель первого философского общества в Москве – отличался необыкновенной широтой своих интересов и знаний. Рассуждая о деятельности человека, он подчеркивал значимость ее качества: «Лишь тот, кто знает, - имеет право на деятельность»[2].

Однако и Одоевский, не имеющий специального естественнонаучного интереса, но в силу философского подхода пишет, что во всех телах – этих «естественных произведениях» - «главное» – не «вещество», а «духовная деятельность»[3]. Д.В. Веневитинов – талантливый «архивный юноша», рано ушедший из жизни, тем не менее успел ярко выразить деятельностный тип мировоззрения, раскрывая сущность философии как «врожденную деятельность» человека и человечества[4]; а также вполне отчетливо поставить про-

---

[1] Галич А.И. Опыт науки изящного. – СПб., 1825. – С. 66.

[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. – М., 1913. – Т.1. Ч.1. – С. 548.

[3] Сын Отечества. – 1824. – Ч. 95. - № 31. – С. 229.

[4] См. Русские эстетические трактаты первой трети XIXв. В 2-х т. – М.,1974. – Т.П. – С. 204.

блему нравственной ответственности личности: «Сделаем себе наперед искренний вопрос: полезны ли мы?»[1]

Названные органицисты составляют генетическое ядро этого направления, что было рассмотрено во второй части. Однако круг органицистов достаточно широк в русской культуре XIX в., но в отличие от мыслителей, составляющих генетическое ядро данного направления, иные представители, причем как славянофильской, так и западнической ориентации, составляют своеобразное периферийное поле органицизма не в смысле значимости их идей и творчества в целом, а по той причине, что их произведения не столь интенсивно насыщены «органической терминологией». Можно сказать, что цвет русской культуры XIX в. был «заражен» органицизмом. Их объединяло то, что, чутко среагировав на злободневность перехода от механистического созерцательного мировоззрения к новому органическому деятельностному. Все сферы бытия: природу, историю, экономику, политику, искусство, науку, религию и т. д., - они исследуют как единый природно-социальный организм. Дополним портретную галерею.

Николай Иванович Надеждин (1804-1855) – сын дьякона, магистр богословских наук, защитивший затем докторскую диссертацию о романтизме в русской литературе; профессор теории изящных искусств и археологии; издатель журнала «Телескоп»; один из инициаторов создания Русского Географического Общества. Сам Надеждин писал в письме к Ю.Н. Бартеневу, что «жизнь свою ... посвятил исключительно одному – науке, которой служу со всем благоговением священнослужителя, со страхом Божиим и верою. ...Главное направление моей умственной деятельности всегда было философско-историческое!»[2] Широкий профессиональный и мировоззренческий горизонт позволил Надеждину совершенно точно поставить диагноз своему времени: «Минувшие времена приготовили для нас обильную жатву опытов, по всем отраслям человеческой деятельности, во всех направлениях. Странно было бы, если бы сие богатство, скопленное тысячелетиями, не искусило любопытство, свойственное человеческой природе. На гробницах протекших веков родилась и воспиталась опытность: и она-то бесспорно составляет стихию настоящей нашей жизни»[3]; «Никто не может оспаривать у современного века славу неистощимо сметливой деятельности»[4].

Рассматривая просвещение, науку, Европу, Россию как относительно самостоятельные организмы, Надеждин исследует их деятельность, выявляя закономерные тенденции. Размышления мыслителя свидетельствуют скорее о западнической тенденции: «Наше Отечество весьма недавно привилось к

---

[1] Русские эстетические трактаты... - С. 610.

[2] Русский архив. 1864 г. Вып.1. – С. 45-46.

[3] Современное направление просвещения// Телескоп. – 1831. - № 1. – С. 9-10.

[4] Там же. – С. 14.

живому организму Европы; и посему просвещению еще некогда было в нем разрастись и вызреть»[1]. Однако взгляд Надеждина на будущность молодой России оптимистичен: «Свежее и мощное лоно Русского духа ощутительно проникается жизнью, разливающеюся с электрической быстротою!»[2] «Усердная ревность отзывается на попечительные призывы Правительства: и биение жизни открывается во всем организме исполинской Державы Русской»[3].

Борьба славянофильства и западничества, ставшая кульминацией и визитной карточкой русской культуры XIX в., разворачивалась вокруг проблемы судьбы России, поэтому анализ исторической деятельности и меры ответственности гражданина за будущее Отчизны глубоко раскрывается в творчестве противоборствующих мыслителей[4]. Как известно, первым программным документом славянофильства принято считать статью А.С. Хомякова «О старом и новом» (1839), а его самого – одним из главных идеологов данного направления. Алексей Степанович Хомяков (1804-1860) – кандидат математических наук, храбрый офицер и участник русско-турецкой войны, занявшийся после выхода в отставку хозяйством в имении и бурной общественно-литературной деятельностью, в результате чего за год до смерти был избран председателем Общества любителей русской словесности. Поэзию и драму Хомякова высоко оценил Пушкин. В Италии Алексей Степанович профессионально научился писать маслом, а в Англии запатентовал изобретенную им машину. Его творчество включает религиозные, философские и исторические произведения.

Основу истории, по учению Хомякова, составляет умственная деятельность, «крайней чертой» которой является вера: «Наконец, человек, царь и раб земной природы, признает в себе высшую, духовную жизнь. Он сочувствует с миром, стремится к источнику всякого события и всякой правды, возвышается до мысли о Божестве и в ней находит венец всего своего существования. Темно ли, ясно ли его понятие, вечной ли истине, или мимолетному призраку приносит он свое поклонение, во всяком случае вера составляет предел его внутреннему развитию. В ней его будущность, личная и общественная, в ней окончательный вывод всей полноты его существования разумного и всемирного»[5].

---

[1] Там же. – С. 40.

[2] Там же.

[3] Там же. - С. 42.

[4] Примерно в это же время К. Маркс и Ф. Энгельс разрабатывают первую последовательно материалистическую философию истории, но и они в совместной работе «Немецкая идеология» (1845) подчеркивают, что история есть не что иное как деятельность преследующего свои цели человека. Философская мысль XIX в. осваивала с разных сторон принципиально изменившееся после промышленного переворота место человека в мире.

[5] Хомяков А.С. Семирамида// Хомяков А.С. Соч. в 2 т. – Т.1. - С. 22.

Главная идея славянофильства, в чем сходятся все оппоненты данного направления, заключается в том, что «русская почва» - лучшая для расцвета христианства, поскольку православная форма – высшая из всех возможных религиозных идей. Однако достаточно глубокого обоснования этого тезиса ни у А.С. Хомякова, ни у И.В. Киреевского, не говоря о других, менее концептуальных, сторонниках славянофильства, не представлено. Возможное обоснование стержневому тезису славянофильства дает возрастной принцип анализа истории: как было показано выше[1], историческая молодость русского духа призвана способствовать плодотворному взращиванию и развитию назревших наиболее перспективных идей.

Говоря о значимости веры, о том, что вера определяет образ мышления и жизнедеятельности народа, Хомяков различает веру и религию: вера – это органическая часть, своего рода ядро психологии и духа народа, а религия как догматика и культ – это неорганическая часть бытия, которая может заимствоваться и меняться.

Еще одна программная идея славянофильства: об отмирании государственности путем религиозно-морального совершенствования. Идеалом мыслителей этого направления является «не государственное совершенство, а создание христианского общества»[2]. Государство – это неистинная, механическая форма единения человечества, основанная на насилии и угнетении. На славянский мир и, прежде всего, на Россию, возлагает Хомяков ответственность за будущее спасительное единение человечества: «...Если есть какая-либо истина и в братстве человеческом, если чувство любви и правды и добра не призрак, а сила живая и неумирающая: зародыш будущей жизни мировой – не германец, аристократ и завоеватель, а славянин, труженик и разночинец, призывается к плодотворному подвигу и великому служению»[3]. Степень исторической ответственности обусловливает меру критического отношения к прошлому и настоящему России и необходимость покаяния; о чем говорится в стихотворении Хомякова:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени, мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой

[1] См. таблицы 1 и 2.

[2] Ранние славянофилы. – М., 1910. – С.IV.

[3] Хомяков А.С. Полн. собр. соч. – Т.5. – С. 108.

Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой.[1]

Сторонники западнической позиции по-своему выражают пафос деятельностного типа мировоззрения. Тимофей Николаевич Грановский (1813-1855) – сын мелкопоместного дворянина, студент юридического факультета Петербургского университета, участник кружка Станкевича, после стажировки за границей до конца жизни возглавлял кафедру всеобщей истории в Московском университете. Рассматривая историю как «целостный организм жизни, в котором прошедшее, настоящее и будущее находится в постоянном между собою взаимодействии», Грановский выделяет «у Истории две стороны: в одной является нам свободное творчество духа человеческого, в другой – независимые от него, данные природой условия его деятельности»[2]. Мыслитель ставит проблему профессиональной ответственности ученого, относя это в полной мере к самому себе, за открытие естественных, логических и нравственных законов, определяющих ход истории в направлении к заветной цели человечества, т. е. к Абсолюту: «Уяснение исторических законов положит конец несбыточным теориям и стремлениям, нарушающим правильный ход общественной жизни, ибо обличит их противоречие с вечными целями, поставленными человеку Провидением. История сделается в высшем и обширнейшем смысле... наставницею народов и отдельных лиц...»[3]

В духе западнических идей Грановский призывал студентов к благородному служению своей великой Родине, основанному на усвоении всего самого передового и лучшего, что есть у Запада, поскольку «...Европа – высокая школа, научившая человечество трудиться, любить умственные занятия, давшая человечеству трудолюбие, науки, искусства, промышленность и сознание необходимости благоустроенной жизни»[4].

Интуитивно осознавая необходимость исследования категории «деятельность» в контексте становления нового актуального мировоззрения, органицисты, как было показано выше, использовали эту категорию применительно не только к социальной реальности, но и к действию природных сил. Такая расширительная трактовка обусловлена, прежде всего, принципом деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, выработанным «незримым колледжем» российских органицистов и космистов XIX в., и выражала интуитивное развитие будущих системных, кибернетических и синергетических идей.

---

[1] Поэты тютчевской плеяды. – М., 1982. – С. 256.

[2] Грановский Т.Н. Соч. М., 1900. – С. 27-28.

[3] Там же.

[4] Грановский Т.Н. Соч. Т. 2. – М., 1892. – С. 406.

Понятие «деятельность» происходит от греческого energia – энергия, чему в латинском языке соответствует activus – активный, деятельный, действенный, энергичный. Античная философия характеризуется универсальностью, т. е. разработкой, по выражению Ф.Энгельса, «хотя и в зародыше», всех позднейших типов мировоззрения. Энциклопедическому уму античности, т.е. Аристотелю, принадлежит честь выявления двух, в будущем глобальных, исторических типов мировоззрения: созерцательного и деятельностного.

Эти идеи Аристотель развивает на основе своей онтологии: первыми причинами бытия каждой вещи являются материальная и формальная. Формальная причина, включающая в себя также деятельную и целевую, - это не форма в нашем обыденном понимании, а идея, внутренне организующая материю. Материя пассивна, поэтому материальная причина, по Аристотелю, это только потенциальная причина бытия, а форма – идея активна, поэтому она обладает энергией и энтелехией и является актуальной причиной бытия. Здесь, как видим, Аристотель вводит ряд категорий, значимых для дальнейшего развития философской и научной теории: потенциальное и актуальное бытие, деятельная причина, энергия, энтелехия. Категория «энергия» появляется в его учении именно в связи с деятельной причиной бытия, а категория «энтелехия», обозначающая нахождение-в-состоянии-полной-осуществленности, связана с целевой причиной. Понятие «энтелехия» - это неологизм Аристотеля, включающий в себя корень греческого слова «телос» - цель, завершение. Таким образом, энтелехия – это та же энергия, но затрачиваемая на заранее заданную цель. От слова «телос» происходит «телеология» как учение о том, что цель бытия имманентна, т. е. внутренне присуща, самому бытию. «Природа ничего не делает напрасно», утверждал Аристотель.

На основе своей онтологии Аристотель разрабатывает учение о душе, выделяя в разумной части души две составляющие: созерцательную и деятельную. Созерцательная часть души ответственна за дианоэтические добродетели, т. е. добродетели по нахождению золотой середины между двумя крайностями: например, мужество как дианоэтическая добродетель – это золотая середина между трусостью и безрассудной храбростью. Деятельная часть души продуцирует этические добродетели, т. е. добродетели характера как умение совершать соответствующие поступки. Мужество как этическая добродетель – это умение совершать мужественные поступки. Деятельными можно назвать человека и часть души, но соответствующий тип мировоззрения стилистически правильно обозначить как деятельностный.

Заложенное античностью, хотя и по-детски наивно, понимание роли деятельности в структуре бытия в дальнейшей истории философии и культуры актуализируется в период немецкой классики, представители

которой понятие «деятельность» утверждают в качестве мировоззренческого принципа[1]

Аналогичные идеи, как независимо от немецкой классики, так и под ее влиянием, но самобытно, на родной почве, разрабатывают российские органицисты. В их творчестве отрефлексированно и системно исследуются все известные проявления деятельности в ее дифференцированной осуществленности: активность природных сил, история человечества и отдельных народов, экономика, политика, право, наука, религия, искусство, мораль и философия анализируются как организмы с их специфической деятельностью. Программно звучат слова А.С. Хомякова: «Но дело наше не искание цели для деятельности человеческой, а определение того, что нужно, чтобы человеку быть действительно способным к какой-нибудь деятельности»[2]. Быть способным к деятельности означает ответственность за поставленные цели и умение их достигать.

В XX в. категория «деятельность» стала трактоваться как в широком общенаучном смысле, так и в более узком, общесоциологическом, смысле. В общенаучном смысле деятельность – это информационно направленная активность живых систем, обеспечивающая их самоподдержание[3]. В общесоциологическом значении: это – «любое проявление социальной активности, представляющее собой способ существования социальной действительности»[4]. Понимание деятельности в общесоциологическом, т. е. более узком, смысле, по-видимому, в контексте современной науки гораздо правомернее его толкования в широком смысле, ибо оно дает возможность отграничить осознанную деятельность человека от инстинктивного поведения животных[5]. Введение в научный обиход понятия «сложная динамическая система» как результат развития системного подхода и теории кибернетики снимает необходимость толкования категории «деятельность» в широком общенаучном смысле.

На что может опираться современный человек, чтобы быть способным брать на себя ответственность за результаты собственной деятельности? На адекватную методологию деятельности, каковой является диалектика как способ творческого созидательного разрешения противоречий, не позволяющего впадать в крайности. Диалектику можно определить как искусство не впасть «в пасть Сциллы и Харибды»[6]. Не

---

[1] См. Философский энциклопедический словарь. Статья «Деятельность». – М., «Советская энциклопедия». – 1983. – С. 151.

[2] Хомяков А.С. Разговор в Подмосковной// Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М.: Знание. – 1989. – С. 60.

[3] Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности. – Ереван, 1973. – С. 24.

[4] Воронович Б.А., Плетников Ю.К. Категория деятельности в историческом материализме. – М., 1975. – С.7.

[5] См. Огурцов А.П., Юдин Э.Г. Деятельность. БСЭ. Изд. 3. Т. 8. – С. 180.

[6] В греческой мифологии два чудовища, жившие по обеим сторонам узкого пролива и губившие проплывающих между ними мореходов; искусство кораблевождения заключалось, таким образом, в умении пройти через этот пролив, не став жертвой этих чудовищ.

случайно, термин «диалектика» входит в культуру в связи с творчеством Сократа и обозначает искусство беседы, в ходе которой собеседники через противоположности приходят к истине.

Во второй части раскрыта идейная преемственность российского органицизма и космизма с античной философией, имманентно включающей диалектику[1], а также диалектические принципы, отрефлексированно разработанные русскими органицистами и космистами.

Указанная историческая преемственность реализуется через двойное глобальное диалектическое отрицание. Ренессанс возрождает античность на качественно новом уровне: эстетико-космологическая идея античности отрефлексированно развивается в эпоху Возрождения как гуманистическая идея, но равноценность микро- и макрокосма осознается при этом уже не в масштабах Вселенной, а только в рамках социума. Российский космизм, заслуживший титул современного духовного Ренессанса, раскрывает космическую функцию человека, в снятом виде реализуя духовный потенциал античности и эпохи Возрождения. В этом контексте происходит развитие идей диалектики.

Наиболее яркое теоретическое проявление диалектики в античной онтологии представлено в учении Гераклита Эфесского о логосе – законе, которому подчиняется космос и суть которого в борьбе противоположностей. В эпоху Ренессанса, когда возрождались на качественно новом уровне идеи античности, Николай Кузанский раскрывает принцип совпадения противоположностей в бесконечности, за что получает титул «основоположника всей новоевропейской диалектики». Диалектический импульс, идущий от Кузанского, простирается до немецкой классики, визитной карточкой которой становится теория диалектики, разрабатываемая, начиная с антиномичности Канта и завершая системой категорий, принципов и законов диалектики Гегеля. Ядро теории диалектики – закон диалектического противоречия, которое складывается как единство и борьба противоположностей, освоенные по отдельности в предыдущие эпохи наиболее яркими предшественниками Гегеля.

В соответствии с теорией диалектики и применительно к ней самой, диалектика как рационально разработанная теория должна вернуться на качественно новом уровне к диалектике как искусству разрешать противоречия, как это было у Сократа. Искусство в любой сфере (ремесленное искусство, искусство жизни, музыкальное, живописное искусство и т. п.) не сводится

[1] Античность как период детства характеризуется диалектичностью, которую демонстрирует каждый классик этого периода либо в онтологии, либо в гносеологии. Детскому мировосприятию свойственно спонтанное представление о мире как динамической целостности. Не случайно существует общепризнанная сентенция: устами младенца глаголет истина.

только к системе рационально прописанных правил, методик, процедур, но обязательно включает в себя элементы иррациональности. Диалектика как искусство в современной культуре в отличие от искусства сократовской беседы включает в себя в снятом виде рационально освоенную теорию диалектики. Диалектика как искусство разрешения противоречий предполагает способность социального субъекта этически и эстетически восчувствовать ту реальность, в которой разрешается противоречие. Такое понимание диалектики раскрывается в контексте российского органицизма и космизма.

Атмосфера русской культуры XIX – нач. XX в. пронизана диалектичностью. Существовавшее на протяжении столетий противостояние иосифлян и нестяжателей, никонианцев и старообрядцев, сторонников латинского и греческого просвещения принимает концептуально зрелую форму полярности русской философии XIX в., которая наиболее ярко проявила себя как полемика между западниками и славянофилами. Однако основание этой полярности более фундаментально обозначается как концепция «полюса тотальности» и «полюса индивидуальности» и пронизывает все этапы развития русской философии XIX – нач. XX в.

«Философия тотальности» и «философия индивидуальности» разрабатывалась русскими мыслителями как система ценностей и идеалов: *идеал духовности* определялся в координатах «религия – наука»; *идеал социальности* представлялся либо монархией, либо демократией в вариантах либерализма, социализма, анархизма; *идеал человека*, раскрывался либо посредством некоторых форм коллективности (община, государство, народ, церковь), либо посредством личностных атрибутов (разумность, нравственное чувство и т.п.). Однако не следует абсолютизировать эту полярность и буквально соотносить обозначенные идеалы *«философии тотальности»* с *линией славянофильства* и *«философии индивидуальности»* с *линией западничества*.

Важно понять, что рассматриваемая поляризация не носила антагонистического характера, она была диалектичной, т.е. не только борьбой, но и единством противоположностей. Когда в XIX в. в «Северной пчеле» появилась публикация, пытавшаяся обосновать безусловную истинность славянофильства, связав ее со знаменитой формулой графа С.С. Уварова, тогдашнего министра Народного Просвещения: «Православие, самодержавие, народность», то практически вся периодическая печать Москвы и Петербурга выступила против «монополизма Северной пчелы».

Таблица 3

Поляризация русской философии 19 в.

А.Н. Радищев (1749-1802)

Шеллингианство	*Декабристы*
Д.М. Велланский (1774-1847)	К.Ф. Рылеев (1795-1826)
А.И. Галич (1783-1848)	П.И. Пестель (1793-1826)
М.Г. Павлов (1793-1840)	И.И. Муравьев-Апостол (1806-1826)
«Любомудры»	И.Д. Якушкин (1793-1837)
В.Ф. Одоевский (1804-1869)	П.Г .Каховский (1797-1826)
Д.В. Веневитинов (1805-1827)	М.П. Бестужев-Рюмин (1803-1826) и др.

П.Я. Чаадаев (1794-1856)

Н.В. Станкевич (1813-1840)

Славянофилы	*Западники*
А.С. Хомяков (1804-1860)	Т.Н. Грановский (1813-1855)
И.В. Киреевский (1806-1856)	В.Г. Белинский (1811-1848)
К.С. Аксаков (1817-1860)	Н.А. Добролюбов (1836-1864)
Ю.Ф .Самарин (1819-1876)	Д.И. Писарев (1840-1868)
П.В. Киреевский (1808-1856)	М.В.Буташевич-Петрашевский (1821-1866)
И.С. Аксаков (1823-1886)	*Народники*
А.И. Кошелев (1806-1883) и др.	А.И. Герцен (1812-1870)
Почвенники	М.А. Бакунин (1814-1876)
Н.Н. Страхов (1828-1896)	Н.Г. Чернышевский (1828-1889)
Ф.М. Достоевский (1821-1881)	П.Л. Лавров (1823-1900)
А.А. Григорьев (1822-1864)	П.Н. Ткачев (1844-1886) и др.
К.Н. Леонтьев (1831-1891)	*Марксизм*
Н.Я. Данилевский (1822-1885)	Г.В. Плеханов (1856-1918)
	В.И.Ленин (1870-1924)
***	***
Н.Ф. Федоров (1828-1903)	Л.Н. Толстой (1828-1910)

В.С. Соловьев (1853-1900)

Творчество Александра Николаевича Радищева послужило импульсом первого этапа поляризации: с одной стороны, декабристы восприняли призыв выдающегося мыслителя к социальному освобождению России, с другой стороны, сложилось течение русского шеллингианства, развивающего органическую теорию, разработанную в своих основах Радищевым.

Трактат Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», написанный в сибирской ссылке в первой половине 90-х гг. XVIII в., открывает этап «юной старости» русской философии. Радищев был одним из первых молодых дворян, отправленных обучаться в Германию, где он приобрел обширные научные, философские и литературные знания на уровне своего време-

ни. Причем европейскую философию Радищев освоил как в материалистическом (Локк, Гельвеций и др.), так и в идеалистическом (Лейбниц) вариантах. По оценке глубокого исследователя русской философии Е.А. Боброва (1867-1933), «трактат Радищева есть один из самых блестящих памятников в истории русского просвещения XVIII в.». Западный радищеевед А. Макконнэлл утверждает, что «Радищев был во многих отношениях сыном своего века, развитым, образованным европейцем XVIII-го столетия – деистом, гуманистом, верившим в то, что человеческий разум должен победить предрассудки».

Трактат Радищева гениален, потому что в нем русский мыслитель самостоятельно разработал начальный и конечный пункты развития немецкой классики: антиномичность, присущую Канту и выступающую первой ступенью овладения диалектикой в творчестве этой школы, и антропологизм, который в концепции Фейербаха завершит историческую задачу данного этапа. Стержневая идея трактата, определяющая единую логику всех четырех его частей, заключается в том, что душа человека и смертна, и бессмертна одновременно, потому что все существующее подчиняется закону совершенствования организации. В соответствии с этим законом, по мысли Радищева, нет сомнения в существовании души: чтобы действовать, душе нужны органы, «а поелику душа в сожитии своем с телом стала совершеннее, то и органы нужны ей совершеннейшие. И для чего сего вероятным не почитать, когда и самая сила творчества явна токмо посредством вещественности, посредством органов? Какое противоречие мыслить, что может быть в сем же мире и может быть на земле другая организация, но нами не ощущаемая, нам неведомая, да и по той только причине, что она чувствам нашим не подлежит? А если бы чувства наши были изощреннее и совершеннее, то бы и сия нам неведомая организация была бы известна».

Душа смертна, доказывает Радищев во второй части трактата, поскольку является свойством и «произведением» материи, она взрослеет вместе с развитием телесного органа – мозга, нервной системы и увядает, когда тело дряхлеет. Вместе со смертью тела погибает и душа: «Итак, если мозг и глава нужны для мысления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»

Душа бессмертна, - доказывает Радищев в третьей части трактата: во-первых, потому что она неделима и, следовательно, не может разрушаться; во-вторых, в силу закона постепенности возвышения уровня организации всего существующего (причем, все перемены на лестнице природы есть переход из одной противоположности в другую), сверхъестественное существование души после смерти есть ничто иное, как более совершенное состояние естественного, т. е. то, что существует сверх естественного; в-третьих, в силу закона сохранения количества вещества и движения в при-

роде, которое всегда остается одним и тем же, и, соответственно, душа, будучи субстанцией-силой или энергией, не может превращаться в ничто. Общий вывод третьей части сформулирован Радищевым в конце трактата: «...человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земли есть совершенствование, та же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организациею, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную».

Итак, душа человека смертна и бессмертна одновременно. Отчего же зависит индивидуальное бессмертие души? Ответ на этот вопрос Радищев дает в 4-й заключительной части трактата: от того, какой ступени совершенства достигает душа человека при жизни, зависит степень индивидуального бессмертия души после смерти. Радищев завершает свой трактат следующими словами: «Шествуй по стезе, природою начертанной, и верь..., что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устраниться или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта».

Антиномичность у Радищева непосредственно связана с антропологизмом: закон совершенствования ступеней организации раскрывается им посредством выявления места человека на этой лестнице природы, чему собственно посвящена первая часть трактата. Русский мыслитель разрабатывает антропологический принцип философии не только задолго до Фейербаха, но и фундаментальнее немецкого классика, как того требовала сформулированная в заглавии трактата проблема. Радищев в контексте указанного закона укореняет человека в структуру бытия самым радикальным образом: «Если кристалл, металл или другой какой-либо камень образуется вследствие закона смежности, то и части, человека составляющие, тому же следуют правилу». Радищев выявляет, в чем сходство и в чем отличие человека от всех иных ступеней бытия: неживой природы, мира растений и животных, подчеркивая, что «мы не унижаем человека, находя сходственности в его сложении с другими тварями, показуя, что он в существенности следует одинаковым с ними законам». Конечная цель мыслителя: показать «сопричастность его (человека) высшему порядку существ (Богу), которых можно токмо угадать бытие, но ни ощущать чувствами, ни понимать существенного сложения невозможно».

Концепция Радищева созвучна немецкой классике не только антиномичностью и антропологизмом, но и деятельностным подходом и разработкой диалектики. Радищев исследует все уровни бытия Вселенной как действующие силы: «Ибо всякая сила, не токмо действующая в человеке, но в вселен-

ной вообще действует органом; по крайней мере, мы иначе никакой силы постигать не можем». Соответственно Радищев рассматривает все существующее, как находящееся в постоянном движении, изменении и развитии, причина которого во внутренних противоположностях: «будущее состояние вещи уже начинает существовать в настоящем и состояния противоположные суть следствия одного другого неминуемые».

Трактат Радищева, как и все его литературное наследие, подготовили вызревание оригинальной философии России XIX-XX вв., явившись теоретическим источником органической теории, а также материалистически (Белинский, Чернышевский, Герцен, Добролюбов и др.) и идеалистически (Велланский, Галич, Надеждин и др.) ориентированной антропологии.

Диалектика рационального и иррационального по-своему была представлена уже Радищевым. Иррациональное (лат. irrationalis неразумный, бессознательный) трактуется обычно как находящееся за пределами разума, неинтеллектуальное, несоизмеримое с рациональным мышлением и противостоящее ему. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что иррациональное понимается как существующее в двух формах: 1) как дорациональное или стихийно-хаотичное, не оформленное логосом; 2) сверхрациональное как мистическое, данное в откровении. Последнее различение до недавнего времени было осмыслено только в системе религиозного мировоззрения. Радищев в соответствии с разработанным им законом повышения уровня организации всего существующего обосновывает тезис, что сверхъестественное – это не что иное, как естественное, но на более высоком уровне его организации.

Во всей традиционной философии, существующей до промышленного переворота, доминирует рационализм, иррациональное оттеснено на периферию духовной жизни общества. Достаточно подчеркнуть, что даже в средневековой культуре, которая носит тотально религиозный характер, концептуальной вершиной выступают пять формально – логических доказательств бытия Бога!

Только в современной культуре иррациональное начинает отрефлексированно и интенсивно исследоваться. Происходит это потому, что после промышленного переворота рубежа XVIII-XIX вв. мощность человеческой деятельности становится сопоставимой с мощностью самих природных стихий, в результате чего требуется овладеть человеческой духовностью целостно: в единстве рациональных и иррациональных компонентов. На Западе современная философия ярко заявляет о себе творчеством трех выдающихся иррационалистов: А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше.

В русской культуре диалектику рационального и иррационального исследовал не только Радищев, но и Д.М.Велланский, А.И.Галич, М.Г. Павлов, В.Ф.Одоевский и последующие космисты. Весомо и очевидно для общественного сознания иррационализм зазвучал в произведениях Ф.М. Достоевского. Не случайно творчество Достоевского устойчиво сопоставляется с

ницшеанством. Однако конструктивность и плодотворность русской философии и, в частности, творчества Достоевского заключается в том, что стихия иррационального не абсолютизируется, но исследуется в диалектическом единстве с рациональным.

Вот как об этой существенной стороне творчества Достоевского пишет русский философ В.В. Розанов: «В «Преступлении и наказании» впервые и наиболее обстоятельно раскрыта Достоевским идея абсолютного значения личности. Среди безысходного страдания, при виде гибнущих и готовящихся погибнуть возмущается целомудренная душа главного героя этого романа, и он решается переступить закон неприкосновенности человека. Гениальная диалектика подставлена под факт; он свершен. И тотчас же, как произошло это, началось мистическое взаимодействие между убившим, убитою и всеми окружающими людьми. Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально, он до конца не знает, почему ему нельзя было убить процентщицу. И с ним вместе и мы не понимаем умом, диалектически, состояний его совести, качеств его поступка. Но цельным существом своим мы совершенно ясно ощущаем необходимость всех последствий совершенного им факта. Едва разбил он отраженный Лик Божий, правда обезображенный его носителем, - и он почувствовал, как для него самого померк этот Лик и с ним вся природа. «Не старушонку я убил, себя я убил»...»[1] «Показав иррациональность человеческой природы и, следовательно, мнимость конечной цели, он выступил на защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности – каждого данного индивидуума, который никогда и ни для чего не может быть только средством»[2].

Другой, не менее глубокий, исследователь творчества Достоевского, М.И. Туган-Барановский пишет о том, что «для Достоевского идеи Ницше были только одним из первых превзойденных этапов его умственного развития», и более продуктивным является сопоставление Достоевского с Кантом. «Центральной идеей нравственной философии Канта является идея бесконечной ценности человеческой личности... Но, формулировав эту идею с полной ясностью, Кант не дал ей окончательного развития и не показал разрешения с ее точки зрения чрезвычайно трудных проблем практической жизни. Именно это исполнил Достоевский, и в этом его непреходящая заслуга как морального философа»[3]. Поразительные образы художественных произведений Достоевского и его публистические записки «Дневника писателя» являются развитием и углублением нравственной философии

---

[1] Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского// Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. – М.: Искусство, 1990. – С. 75.

[2] Там же – С. 73.

[3] Туган-Барановский М.И. Нравственное мировоззрение Достоевского// Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. – М.: Книга, 1990. – С. 129.

Канта: «Прежде всего, идея верховной ценности человеческой личности требует обоснования: нужно показать, почему мы ценим человеческую личность так необычайно высоко. Обоснование этого непосредственно приводит к проблеме Бога. Затем идея эта должна быть истолкована как основа нравственного закона – она приводит к проблеме человечества. И, наконец, с ее точки зрения должно быть дано объяснение нарушению нравственного закона, иначе говоря – требует разрешения проблемы мирового зла. Эти три великие проблемы поглощали все внимание Достоевского и им посвящено его лучшее творчество»[1].

Значительно позже П.А. Флоренский, личность и идеи которого специально рассматривались во второй части, в трактате «Столп и утверждение истины» (1914) в разделе «Иррациональность в математике и догмате» обосновывает, что познание индивидуального бытия невозможно рациональными средствами: «индивидуальное, т. е. конкретное, отношение опять-таки разлагается на ряд общих, т. е. абстрактных, - всех абстрактных отношений, входящих в состав данного конкретного»[2]. Индивидуальное выступает иррациональным по отношению к рациональным его абстракциям, которые, накапливаясь, способны настичь индивидуальное лишь предельным скачком.

Диалектика в ее рациональном теоретическом содержании включает в себя систему категорий, принципов и законов. Диалектику отделяет от метафизики как учения о неизменности бытия ряд принципиальных шагов. Прежде всего, это принцип универсальности движения, изменения, развития. Не случайно и здравый смысл так уверен, что движение – это жизнь. Российские органицисты и космисты исследуют все элементы природно-социального организма как имманентно активные. Однако признание движения на чисто механическом уровне как это имело место в рамках классической науки не может быть основанием диалектики, поскольку исключает качественные изменения. Механистичность была основана на атомизме как учении о неделимых частицах вещества, из которых все состоит: отсюда принцип неизменности как самотождественности и изолированности элементов материального мира. Российские органицисты и космисты выступали с критикой атомизма как учения о простейших элементах задолго до открытия делимости атома. Так, например, Н.Н. Страхов пишет: «Мир есть связное целое, т. е. все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет ничего самобытного, никаких особых начал, никаких простых тел, никаких атомов; нет самостоятельных, от века различных сил, нет ничего неизменного, само по себе существующего. Все в зависимости и все течет, как говорил еще Гераклит»[3].

---

[1] Там же.

[2] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. – М., 1914. – С. 526.

[3] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 1872. – С.УШ.

Признание принципа всеобщности связи, в том числе количественных и качественных изменений, фундаментально обосновывается через единство и борьбу противоположностей. Российские органицисты и космисты, что бы они ни исследовали, в центре внимания, так или иначе, держат противоположности. Так, например, А.С. Хомяков, раскрывая «органичность общественного развития» в своей исторической концепции, выявляет систему противоречий: между «старым» и «новым», «свободой» и «необходимостью и т. д. Однако основное содержательное противоречие истории он видит в борьбе двух типов религий: «иранства» и «кушитства», которые характеризуются преобладанием стихии духовности или вещественности. Задолго до Ницше Хомяков обозначил «дионисовское» и «аполлоновское» начала как основное противоречие греческой культуры, из которого затем и эволюционизируют два основных типа религии: «Дионисос Кушитский и Аполлон Иранский представляют в себе такие противоположные типы, что беспристрастный исследователь не может выводить их из одной системы религиозной...»

Хомяков в полной мере отрефлексировал, что внутреннее противоречие истории составляет единство и борьба указанных типов религиозности: «-Две религии, основанные на противоположных началах, не могут слиться в мирное единство без упорной борьбы, но во время борьбы оба враждующие начала искажаются то излишнею напряженностью, то взаимными уступками... Обе противоположные религии, необходимости и свободы, сливаясь мало-помалу, изменялись взаимными уступками и теряли свою резкую физиономию. Органическая полярность казалась неудовлетворительною и недостойною разума человеческого»[1]. Л.П. Карсавин в начале XX в. даст такую характеристику концепции Хомякова: «...понимание Хомяковым задач и методов истории, его исключительное умение раскрыть диалектическую связь между самыми разнообразными явлениями ставят его выше большинства современных нам историков, не говоря уже о теоретиках исторической науки».

Ядро диалектики, в котором аккумулируются все его принципы и законы является понимание движения, изменения и развития как самодвижения, саморазвития. Принципы всеобщности жизни и деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, из которых исходит органицизм и космизм, означают, что любая система, понимаемая как организм способна к самодвижению. Уже на уровне детского мировоззрения есть соответствующее интуитивное представление, как в рассказе В.Н. Носова «Живая шляпа». Отец европейской философии – Фалес раскрыл сущность души с детской непосредственностью, сравнив ее с магнитом и янтарем, из чего

[1] Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Соч. в 2-х т. – Т.1. – М.: Медиум, 1994. – С. 166, 217.

следовало, что душа – источник самодвижения. Российские органицисты и космисты вполне отрефлексировали все элементы бытия как пребывающие в саморазвитии.

Начало истории отрефлексированной диалектики в единстве рационального и иррационального ее аспектов в русской философии на рубеже XVIII-XIX вв. есть одновременно исток российского органицизма и космизма.

Одно из методологических требований диалектики заключается в необходимости выявления основного противоречия исследуемого процесса. В концепции органицизма и космизма таким основным противоречием выступает соотношение субъективного и объективного факторов исторического развития. Уже в первой половине XIX в. критики органицизма (критический взгляд со стороны, как известно, самый зоркий взгляд) подчеркивали, что «оживотворять» исследуемый процесс «идеей всеобщей жизни» означает «разделять его на субъективную и объективную части». Во второй части данной работы в контексте деятельностного типа мировоззрения раскрывается диалектика субъективного и объективного факторов как проблема свободы во всех основных сферах жизни общества. Творчество любого органициста и космиста пронизано разработкой указанной проблемы.

Почему диалектика субъективного и объективного факторов составляет основное противоречие в исследовании единого природно-социального организма, которое осуществляют российские органицисты и космисты, и причем тут свобода? Сама суть этой проблемы заключается в выявлении того, что зависит от самого человека (субъективный фактор) и что от него не зависит, с чем необходимо считаться (объективный фактор) в процессе собственной жизнедеятельности, чтобы, образно говоря, не биться лбом об стену. Таким образом, через диалектику, т. е. единство и борьбу субъективного и объективного факторов как противоположностей социальный субъект определяется с границами своей свободы в мире природного и социального бытия, целостность которому придает сам человек своей деятельностью. Вот как этот аспект раскрывается в современном российском космизме: «...отношение человека к природе есть общественное отношение, в пределах которого воспроизводится и преобразуется его органическое тело. Но тогда телесная организация человека представляет собой средство разрешения противоречия между неорганическим и органическим в пределах субъективно-объектного взаимодействия. Она способна осуществлять эту функцию потому, что сама является результатом предшествующего развития Вселенной»[1].

Мир без человека не завершенный и не целостный, поскольку целостность системы замыкается на самое себя благодаря высшей форме ее организации. Человек и выступает такой высшей формой организации Вселен-

[1] Сафронов И.А. Философские проблемы единства человека и природы. – С. 102.

ной, «поэтому необходимо рассматривать человека не абстрактно, а конкретно-исторически, т. е. в качестве субъекта, появляющегося на определенной ступени эволюции Вселенной и обусловленного ее свойствами и закономерностями, в том числе и макроскопическими. В связи с чем нельзя абстаргироваться от макроскопических особенностей человека и макроскопической формы его трудовой деятельности, от его места в эволюционном ряду макрообъектов»[1]. Непосредственная включенность человека в мир Вселенной, в мир природы делает его центральным, узловым моментом диалектики органического и неорганического, субъективного и объективного. В современных условиях в полной мере назрела необходимость осознания социальным субъектом ответственности за масштабы и последствия своей деятельности. Ответственность – это оборотная сторона медали свободы.

Сами росиийские органицисты и космисты XIX – нач.XX вв. осознавали актуальность перехода к исследованию диалектики субъективного и объективного факторов как преодоление «дуализма субъекта и объекта». Так, Н.О. Лосский (1870-1965 гг.) – один из русских космистов, составивших славу «современного духовного Ренессанса» за рубежом, поскольку был выслан из России на знаменитом «философском пароходе» в 1922 г., считал, что предыдущая философия свыше 2000 лет находилась в тисках солипсизма[2] по причине дуализма субъекта и объекта. Мыслитель разрабатывает концепцию интуитивизма, разделяемую рядом русских мыслителей, в которой обосновывает необходимость восстановления «равноправного единства» субъекта и объекта, «нисколько не нарушая прав бытия»: «Интуитивизм устраняет ложную посылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма»[3]. Философия, по определению Лосского, «есть наука о мире, как целом»[4]. Целостность эта обусловлена (взаимодействием) единством субъекта и объекта.

По-своему аналогичную идею выражает Н.А. Бердяев (1874 - 1947 гг.) – мыслитель той же когорты, также высланный из России на «философском

---

[1] Там же. – С. 84.

[2] Солипсизм – учение о том, что существует одна индивидуальная душа и весь мир это ее проявление, т.е. мир – это виртуальная реальность и сам по себе не имеет реального существования. В строгом теоретическом смысле неправомерно говорить о том, что предыдущая классическая философия характеризуется солипсизмом. Солипсизм – это позиция вульгарного идеализма. Правомерность утверждения Лосского раскрывается в целостном контексте его учения, которое кратко нами здесь представлено.

[3] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – 2-е изд. СПб., 1908. – С. 337.

[4] Лосский Н.О. Введение в философию. Часть 1. Введение в теорию знания. – 2-е изд. – СПб., 1918. – С. 19.

пароходе». Бердяев считал, что философия не объясняет, каким образом разум может проникнуть в действительность как во что-то чуждое и инородное, постигнуть ее и ассимилировать в себе: «Это - чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен»[1]. Бердяев раскрывал эту тайну таким образом, что субъект (разум) и объект (действительность, «что-то чуждое и инородное») являются сторонами чего-то единого, существующего до разделения на субъект и объект. В концепции Бердяева это изначальное единство есть некая первоначальная духовная стихия, которую он воспринимает как мистику[2].

Можно сказать, что, по мысли космистов, субъект и объект – это сообщающиеся сосуды мироздания, что по-своему выражается в современной концепции информационного поля Вселенной. П.А. Флоренский раскрывает связь субъекта и объекта как «транссубъективную реальность бытия»: «...бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т.е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии ...с энергией познаваемой реальности»[3]. Не случайно, истина, по Бердяеву, это не совпадение отражения с отражаемым, а состояние субъекта, где для него нет ничего чуждого, «внеположенного». То, что мы считаем внешним бытием (объектом познания или иного воздействия), у Бердяева совсем не внешне: оно есть реальность недолжного существования самой подлинной реальности субъекта в его свободе. Н.О. Лосский также критиковал марксистскую теорию отражения, изложенную В.И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм»: «Если знание о внешнем мире есть продукт причинного воздействия извне на субъекта... то субъект наблюдает только свои индивидуально-психические состояния»[4]. Восковая фигура Людовика XIУ никогда не заменит самого Людовика XIУ, поэтому, утверждает Лосский, теории истины как копирования предмета ложны: «Даже самый факт существования внешнего мира не может быть доказан с полной достоверностью»[5].

---

[1] Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. – СПб., 1907. – С. 295.

[2] Мистика - греч. mystikos – таинственный; религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Богом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих и осмысливающих эту практику.

[3] Флоренский Павел Александрович // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – 7-е изд. – Т. 44. – М., 1927. – С. 143-144.

[4] Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. – Пг., 1919. – С. 20.

[5] Там же. – С. 16.

«Все имманентно всему!» - восклицает Лосский. Окружающая реальность беспрепятственным потоком вливается в наше сознание и подсознание. Человек не отгорожен от мира вещей китайской стеной, и ему не надо строить догадки об их истинной природе по едва доносящимся шорохам. Созерцание внешнего мира не менее реально по своему содержанию, нежели наши внутренние субъективные переживания, не смотря на то, что первое осуществляется во взаимодействии между нами и объектами, а вторые реализуются исключительно внутри нас. Любовное переживание, даже при отсутствии внешних отношений с объектом обожания, возможно, что не менее реально, чем лунный свет за окном, обостряющий поэтическое состояние души.

С нашей исторической высоты отчетливее осознается идея органицистов и космистов покончить с дуализмом субъекта и объекта. Эта идея по сути своей выражает начало осознания необходимости перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Созерцательный тип мировоззрения, разрабатываемый классической философией до промышленного переворота, исходил из основного вопроса философии как своего теоретического ядра, заключающегося в исследовании соотношения материального и идеального (духовного) и абсолютизирующего их противоположность. При этом материальное идентифицировалось с объективным, а идеальное с субъективным (психический образ субъекта в форме понятия или ощущения). Абсолютизация их противоположности, «дуализм» в терминологии космистов, в контексте созерцательного типа мировоззрения очевидна: любой психически нормальный человек понимает, что стол материален как объективная, т. е. существующая вне его сознания, и вещественная реальность, а мысль об этом столе идеальна (духовна) как внутренний субъективный психический образ его сознания. Однако как только мы выходим за рамки основного вопроса философии, сводящегося в своем онтологическом содержании к вопросу: «что первично?», то начинаем осознавать, что сам стол есть результат практической деятельности человека, воплотившего таким образом во вне свой психический образ стола; понятие же о столе в сознании человека, в свою очередь, есть результат познавательной деятельности человека, отражающей внешний мир и, тем самым, интериоризующей[1] его во внутренний мир субъекта.

В.И. Ленин выразил теоретическую суть перехода от созерцательного к современному деятельностному типу мировоззрения следующим образом:

---

[1] Интериоризация - лат. Interior – внутренний; переход извне внутрь; психологическое понятие, означающее формирование умственных действий и внутреннего плана сознания через усвоение человеком внешних действий с предметами и социальных форм общения.

«... противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»[1]. Н.О.Лосский, критикуя позицию В.И. Ленина, изложенную им в работе «Материализм и эмпириокритизм», не обратил внимание на данный тезис, по-видимому, потому что он был недостаточно акцентирован в данной работе. Однако в целом органицисты и космисты небезосновательно видели во всей классической философии идентификацию субъективного с идеальным, а объективного с материальным, и абсолютизацию противоположности между этими реальностями в борьбе материализма и идеализма. Не случайно, главная идея работы Лосского «Обоснование интуитивизма», которая выдержала пять прижизненных изданий, заключалась в том, чтобы воссоздать на основе «реалистического миросозерцания» непротиворечивый и гармоничный «идеал знания», свободный от односторонностей идеализма и материализма.

Философия, развивающаяся в контексте созерцательного типа мировоззрения, своими координатами имеет соотношение материального и идеального; философия, развивающаяся в контексте деятельностного типа мировоззрения, овладевает новыми координатами: соотношения субъективного и объективного факторов. Переходным связующим звеном в этой переориентации выступают категории «субъективная и объективная реальность». Первым, кто начал этот гигантский разворот, был автор «коперниканского» переворота в философии - И.Кант.

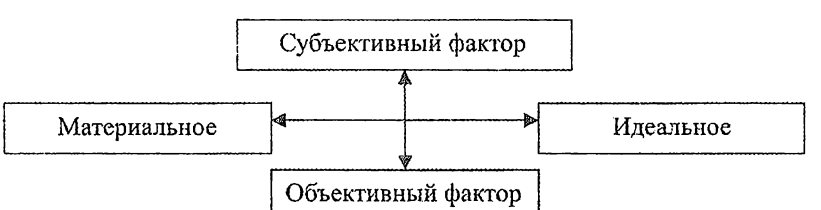

Рис. 1. *Соотношение координат классической и современной философии*

[1] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. – Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. – С. 151.

Н.О. Лосский выделяет И. Канта из плеяды предшествующих философов, осознавая его особую роль, однако при этом и его подвергает критике за дуализм субъекта и объекта: «И падение метеора, и крушение поезда, и страсть, приводящая к преступлению, эстетическое наслаждение музыкальным произведением феноменализм Канта принужден рассматривать как явления, т. е. как нечто состоящее из пространственно-временных ощущений, подвергнутых рассудочному синтезу»[1]. Человек в философии Канта, считает Лосский, узник собственных иллюзий. Лосский противопоставляет свою позицию как Канту, так и материалистам Локку, Плеханову, Ленину, с одной стороны, и субъективному идеалисту – Беркли, с другой: «Знание есть не копия, не символ, не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь... Все содержание знания складывается из самой мировой действительности, познавательная деятельность только подвергает ее внешней обработке путем сравнения, не внося в нее новых по содержанию элементов; ей не нужно ни создавать, ни... воссоздавать действительность; она сама дана в оригинале... Поэтому интуитивизм (мистический эмпиризм) не имеет оснований переоценивать в познавательной деятельности роль ощущений... или роль субъективного разума»[2].

Преодоление дуализма субъекта и объекта подразумевает исследование их взаимосвязи как единства и борьбы противоположностей. Диалектика субъективного и объективного, в отличие от соотношения материального и идеального, в принципе релятивна, она всегда требует уточнения точки отсчета или системы координат. Гегель признает эту диалектику только в рамках идеального: «Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного»[3]. В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики», делает вывод: «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»[4]. Однако диалектика субъективного и объективного раскрывается и в рамках материального. Например, в структуре производительных сил как явлении материальном выделяются объективная и субъективная стороны. Под объективными производительными силами при этом подразумеваются «вещественные, энергетические производительные силы, возникающие из кооперации труда, а под субъективными – определенные (не всякие) физические и духовные свойства индивида»[5].

---

[1] Лосский Н.О. Введение в философию – С. 227.

[2] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 338-339.

[3] Гегель. Энциклопедия философских наук. – М., 1975. – С. 257.

[4] Ленин В.И. Философские тетради. – Ленин В.И. Полн. собр.соч. Т. 29. – С. 190.

[5] Марахов В.Г. Объективное и субъективное в сфере материального производства// Диалектика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. – Л., 1968. – С. 123.

Категории «субъективный и объективный факторы» еще более релятивны, нежели категории «субъективное и объективное», поскольку погружают нас в исследование динамики деятельности социального субъекта. У самих органицистов и космистов еще нет указанных категорий, как это часто имеет место в истории культуры, когда что-то осваивается, а адекватные понятия вырабатываются позже. Однако представители рассматриваемого направления анализируют соотношение субъекта и объекта, субъективного и объективного именно в контексте принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. Субъективное для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; субъективный фактор – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия.

Лосский, разрабатывая учение о человеческой личности как самостоятельном духовном существе, критикует механистический детерминизм за одностороннее включение в число факторов, направляющих деятельность сознания одних лишь физических, материальных внешних причин, что не оставляет места ни «психической активности», ни «свободе воли». Психика и сознание - это уникальный и самостоятельный мир, который не может быть «пассивным производным явлением», причинно обусловленным «сложным механическим процессом». Сущностью психической деятельности Лосский считает способность к принятию «волевых решений»: «Волевыми актами мы называем все процессы, складывающиеся из «моих» стремлений, чувствования «моей» активности и перемены (внутренней или внешней), сопровождающейся чувством удовлетворения или неудовлетворения»[1]. Проблему свободы воли в жизнедеятельности человека Лосский разрабатывает на фундаментальном уровне: «Возможность (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра... Бог наделил свои творения вместе со свободою всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе и ответственность за зло падает на него целиком»[2]. Нравственная ответственность человека рассматривается Лосским как космическая функция человека. Духовность – утверждает мыслитель в работе «Условия абсолютного добра», - «вовсе не редкое исключение», которое реализуется только в героической жертвенной деятельности выдающихся личностей, но и в повседневной жизни каждого, кто способен принимать к сердцу интересы и чаяния ближнего, бескорыстно и честно исполняет свой гражданский, профессиональный, родительский и т. п. долг, сообразуясь с общекосмически-

[1] Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. – СПб., 1903. – С. 25.

[2] Лосский Н.О. Свобода воли. – Париж, 1927. – С. 132-133.

ми ценностями: «Люби Бога больше, чем себя, люби ближнего как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и для других существ...»[1]

Не менее напряженно осмысление субъективного фактора осуществляется в творчестве Н.А. Бердяева, который, по его собственному выражению, «основал свое дело на свободе» и «положил в основание философии не бытие, а свободу»[2]. Проблема свободы разворачивается Н.А. Бердяевым как учение о человеке в истории: человек «может познать свет, смысл, свободу потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из другого мира и иного плана мира»[3]. Бердяев исследует сущность человека как субъекта: он проповедует первенство личности и нации как социальных субъектов перед интеллигенцией и народом, понимаемым как элементы социально-классовой организации. Сущность субъекта в реализации свободы как своего атрибута, что оказывается делом трудным, ибо человек бывает настолько слаб, что готов сменить свободу на спокойное счастье безответственности. Свобода как выбор человека не может быть детерминирована какими-то внешними обстоятельствами: «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла»[4]. Самодеятельность людей в истории, историческое творчество – вот, что составляет предмет философии Бердяева: «В центре моей мысли всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества, проблемы зла и теодицеи, т.е. в сущности, одна проблема – проблема человека, его назначения, оправдания его творчества»[5].

Постановка проблемы субъективного фактора в его взаимосвязи с объективным подразумевает так или иначе вопрос о его генезисе, т.е. о том, откуда рождается или как просыпается эта индивидуальная творческая сила личности или нации (этноса). Обыденным языком этот вопрос формулируется как «в семье не без урода»; т.е. загадка субъективности в том, что при одних и тех же объективных условиях вырастают совершенно разные личности. Органицисты и космисты, выступая зачинателями данной проблемы в русской философии, не обошли вниманием тайну генезиса субъективного фактора: «Сначала ... ребенок почти не имеет самостоятельности. Мир его узок и каждое

---

[1] Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. - Париж, 1949. – С. 83.

[2] Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Париж, 1949. – С. 58-59.

[3] Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. – Париж, 1947. – С. 14.

[4] Бердяев Н.А. Самопознание. – С. 65.

[5] Там же. – С.108.

впечатление кажется поглощает его душу. ...Долгие годы... - все ярко и светло вокруг, но все бессвязно и разбито на отдельные картины. Мир кажется радужным хаосом... Мера – бесконечность и содержание – неисчерпаемая глубина; а между тем, так или иначе, но ребенку нужно стать человеком. С неустающим вниманием он смотрит на все его окружающее, и должен как-нибудь приладиться ко всему этому, стать в уровень, подняться на поверхность этого потока людей и явлений, которые мечутся вокруг него, и наконец вздохнуть свободно и сказать: ну вот! Наконец и я человек! Чем сознательнее совершается эта работа, тем она огромнее и труднее. Не легко понять формы и содержание человеческой жизни; в них отразилась и в них живет вся история целого рода... Какая задача! А между тем, большею частию она исполняется легко, потому что исполнение идет отчасти бессознательно. Чутка и подвижна душа человека, из куска мяса быстро образуется прекрасный человек; все благородное и святое заразительно прививается к нему...»[1] Так эскизно Н. Страхов в середине 19 в. обрисовал процесс формирования, говоря языком современной психологической науки, *целостной установки личности*, которая так или иначе развивается, изменяется на протяжении дальнейшей жизни человека, но при этом сохраняет свой инвариант, свою уникальность, неповторимость: «Человек принимает влияния, следовательно, изменяется от их воздействия, но вместе с тем, в нем остается нечто неизменное»[2].

Постановка проблемы субъективного фактора истории означает исследование тех границ и возможностей, которыми обладает человек в своей целенаправленной, творчески преобразующей деятельности, влияющей на ход общественного развития. Еще более коротко эту проблему можно сформулировать как вопрос о том, какова степень свободы человека в его взаимодействии с обществом и природой. Из этих общих формулировок логично следует вопрос о вариантности исторического развития, о его альтернативах.

Понятно, что обладая определенной степенью свободы воздействия на историю, человек может оказывать это воздействие, как в прогрессивном, так и в реакционном направлении, его свобода может быть разрушительной или созидательной. Поэтому проблема субъективного фактора в качестве важнейшего включает вопрос о направленности действия субъективного фактора истории. Так, Н.О. Лосский, будучи очевидцем революционного террора и немецкого «нового порядка», невысоко оценивал нравственно-интеллектуальный уровень современного человечества: «...гордое название homo sapiens не соответствует действительности; правильнее было бы назвать земного человека homo imbecillis. Обижаться таким названием не следует. В термине «слабоумие» есть все же указание на проблески разумности: камень совсем лишен интеллекта и потому не может быть назван слабоум-

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 1872. – С. 164.

[2] Там же. – С. 164.

ным»[1]. Будучи диалектичен, Лосский раскрывает необоснованность политики неподготовленных эволюционным развитием резких качественных скачков в существовании социального субъекта: «Земной человек, за исключением редких случаев высокой святости, способен двигаться вперед по пути добра лишь медленно и постепенно»[2].

Утопические учения построения Царства Божьего на Земле опасны непониманием законов деятельности, соотношением в ней целей, средств и результатов, когда субъект исходит из того, что цель оправдывает средства: «Узость сознания ценностей, присущая всем нам, отпавшим от Бога, достигает прямотаки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. ...Фанатик ставит отвлеченную идею, теорию, проект реформ выше живого человека и потому способен убивать, насиловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала»[3].

Не только качество проявления субъективного фактора требует своего исследования, но и степень (интенсивность) его влияния на объективный ход событий также может быть различной. Одного и того же исторического результата можно добиться с максимальными или минимальными общественными затратами. В этой связи неизбежно встает вопрос об оптимальности воздействия субъективного фактора на историю. Это проблема социальных технологий, которая является оборотной стороной проблемы анализа социальных ситуаций, всегда представляющих собой результат определенного соотношения объективных условий и субъективного фактора.

Перечисленные вопросы не исчерпывают всей многоаспектности проблемы субъективного фактора истории. Здесь выделены наиболее актуальные, к которым необходимо добавить еще один: увеличение технологической мощности человеческой деятельности, гигантски возросшая возможность разрушительного воздействия на природу выдвигают на первый план проблему взаимосвязи политики, экономики, науки, с одной стороны, и морали, с другой; проблему общечеловеческих ценностей как приоритетных над корпоративными и национальными. Нравственный аспект субъективного фактора становится, таким образом, первостепенным, что, как было показано выше, осознавали и подчеркивали представители рассматриваемого философского направления.

В контексте деятельностного типа мировоззрения вырастает научная и учебная дисциплина – культурология. Не случайно начало истории этой дисциплины связывают с именами мыслителей рубежа XVIII-XIX вв.: Просветителей, представителей немецкой классики и т. д. Российские органицисты и космисты также чутко среагировали на эту потребность и уделяли серьезное внимание анализу природы культуры, законов ее функционирования и

---

[1] Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – С. 375.

[2] Там же. – С. 185.

[3] Там же.

развития. В условиях, когда человеку необходимо овладеть своей деятельностью во всем разнообразии ее проявлений, именно культурология, явно недооцениваемая в процессе преподавания в вузе, позволяет постигать специфику различных видов деятельности: хозяйственной, политической, научной, художественно-эстетической и т. д., выявляя при этом общие законы успешной в социальном отношении деятельности. Культурология, таким образом, призвана вырабатывать целостное восприятие мира на качественно новом уровне, когда в результате промышленного переворота радикально меняется место человека в мире. Определений культуры в рамках этой дисциплины существует несколько десятков, но сущность культуры[1], а не отдельные ее аспекты, раскрывается как специфический способ организации и развития основных видов человеческой жизнедеятельности. Органицисты и космисты, как было показано во второй части, исследовали все основные сферы жизнедеятельности сквозь призму свободы, т. е. диалектики субъективного и объективного факторов.

Культурология исследует культуру, противопоставляя ее цивилизации, по признаку естественности или искусственности способов организации жизнедеятельности человека. Культура, понимаемая как мера человеческого в человеке, творит новое, степень искусственности которого не нарушает естественность мира как органического целого. Цивилизация же, напротив, посредством современных технологий привносит такое хирургическое вмешательство в структуру бытия, которое нарушает гармонию в жизни человека. Принцип естественности – один из пяти основных принципов органицизма и космизма[2], раскрывающий жизнеспособность искусственного в зависимости от степени его естественности и самобытности развития. Культура способствует развитию личностного начала, индивидуальности, в то время как цивилизация нивелирует личность: «Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условии жизни, в противоположность равенству – смерти»[3]. Цивилизация, по мысли П.А. Флоренского, движима «не желанием помочь природе проявить скрытую в ней культуру, но навязать ей «насильственно и условно внешние формы и внешние цели»[4].

---

[1] Культура - лат. cultura – возделывание, воспитание, образование, почитание, развитие.

[2] См. первую часть.

[3] Флоренский Павел Александрович // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – 7-е изд. – Т. 44. – М., 1927. – С. 143-144.

[4] Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм// Богословские труды. – 1983. – Сб. 24. – С. 233.

Органицисты и космисты исследовали науку, искусство и другие основные сферы жизнедеятельности общества как самобытные организмы, функционирующие и саморазвивающиеся по своим специфическим законам. Таким же был подход к исследованию культуры, по отношению к целостному организму которой все основные сферы жизнедеятельности общества выступают органами – элементами. Так, А.С. Хомяков сближает понятие культуры во всей ее целостности с термином Просвещение, что было характерно для самой эпохи Просвещения, особенно немецкого. Позже, начиная с сер. XIX в., понятия просвещение, культура, наука сливаются, в то время как вера начинает трактоваться как нечто вне положенное и даже противостоящее просвещению. У Хомякова все эти понятия образуют органическую систему, имеющую сферическую структуру, как и положено органической системе: вера есть ядро и одновременно горизонт просвещения (культуры); наука, философско-эстетические идеи, по терминологии Хомякова обозначаемые как образование – это средство, инструмент культурной деятельности. Таким образом, вера, образование и просвещение соотносились мыслителем как смысл, орудие и результат культурной деятельности, а философия истории при этом оборачивалась философией культуры, основанной на религиозных верованиях: «Выньте Христианство из истории Европы и Буддизм из Азии, и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии»[1]. Исследование мифов, религиоведение являются для Хомякова важнейшим инструментом изучения истории культуры. П.А. Флоренский также считает веру центром культурной деятельности: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры... Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура»[2].

Анализ культуры, наряду с диалектикой субъективного и объективного факторов, является общим центром внимания в творчестве не только органицистов и космистов, но и А.А. Богданова и евразийцев. Вся плеяда мыслителей, имеющаяся здесь в виду, не только исследовала культуру, но и творила ее.

Методологический потенциал органицизма и космизма заключается не только в обосновании оптимального алгоритма социальной деятельности, исследовании исторического творчества, культуры в ее целостности, но и в развитии конкретно-научного знания, в прокладывании рельс перехода

---

[1] Хомяков А.С. Поли. собр. соч. – Т. 5. – М., 1902. – С. 131.

[2] Флоренский Павел Александрович // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – 7-е изд. – Т. 44. – М., 1927. – С. 143-144.

науки с классических оснований на современные. В заключении первой части данной работы, как вывод из содержания основных мировоззренческо-методологических принципов органицизма и космизма, изложены сравнительные характеристики классической и современной науки[1].

Современная наука, начавшая свое развитие по итогам промышленного переворота с середины XIX в., не могла допускать, в отличие от классической науки, такую степень погрешности, как не учитывать влияние деятельности человека на познаваемый им мир. Механистическая картина мира Ньютона как визитная карточка классической науки не включает субъекта в свое теоретическое построение, релятивистская картина мира Эйнштейна в современной науке, напротив, во главу угла ставит субъекта в качестве точки отсчета исследования любых процессов. Органицисты за долго до открытия делимости атома критиковали эту концепцию и обосновывали отсутствие в структуре бытия каких бы то ни было неделимых элементов: все существующее является органической системой, т. е. имеет организацию, структуру; любой организм одновременно выступает органом более сложной органической системы; таким образом Вселенная предстает как универсально структурно организованная. Система принципов, выработанная этим философским направлением, преодолевала механицизм классической науки, раскрывая антиредукционистский подход к системному исследованию живой и неживой природы и социума. Тем самым органицисты и космисты прокладывали дорогу общей теории систем, кибернетике и синергетике.

Синергетика[2], родившаяся в 70-х гг. XX в. и изучающая сверхсистемный эффект в процессах самоорганизации сложных динамических систем, не только перекинула мост между неорганической и живой природой, раскрыв единство этих миров, но и ввела случайность в фундамент механизма эволюции. Хаос в синергетической интерпретации не только разрушителен, но и созидателен, конструктивен; развитие осуществляется через неустойчивость (хаотичность), что непосредственно проявляется в точке бифуркации, когда происходит слом стабильного порядка, расщепление путей развития, и переход на новый уровень организации носит неоднозначный характер. Синергетика – это новый этап изучения сложных систем. Если кибернетика занимается проблемой поддержания устойчивости систем путем использования отрицательной обратной связи, общая теория систем – принципами их организации (дискретностью, иерархичностью и т. п.), то синергетика фиксирует свое внимание на неравновесности, нестабильности как естественном состоянии открытых нелинейных систем, на множественности и неоднозначности путей их эволюции. По своему воздействию на современное мировоззрение идеи синергетики равнозначны идеям теории относительно-

[1] См. также приложение II в первой части.

[2] Синергетика - греч. «синергетикос» - совместный, согласованно действующий.

сти и квантовой механики. Синергетические понятия применимы к любым развивающимся системам. Они становятся инструментами социального мышления и анализа. Представление об обществе как социальной машине, действующей по объективным законам, это досинергетический взгляд. Современная наука, преодолевая механицизм и заимствуя идеи синергетики, все больше обращает внимание на неравновесные состояния, на переходы от порядка к хаосу, на рождение нового порядка. В развитии общества нередко возникают неустойчивые состояния – «точки бифуркации» как своеобразные «перекрестки» общественного развития. В период общественного кризиса бессмысленно слепо уповать на действие объективных законов, необходимо учитывать особенности действующего социального субъекта, реализующего свободу выбора, что теоретически оформляется как возрастающая роль субъективного фактора истории.

Взаимодействие философии и науки, несмотря на ее многовековую историю, вновь демонстрирует нам, что наука мучительно вырабатывает истины, которые в контексте философской культуры выступают как «хорошо забытое старое». С середины 90-х гг. XX века в литературе по синергетике стали подчеркивать, что основные революционные идеи этого междисциплинарного направления соотносятся с определенными идеями Платона, Декарта, Лейбница, Ницше, Бергсона и т. д. При этом отечественные ученые совершенно игнорируют вклад русской философии в формирование фундамента методологии современной науки, что объясняется, по-видимому, во-первых, недостаточным знанием собственного наследия; и во-вторых, стереотипным взглядом на русскую философию как на провинциальную в пространстве мировой философской мысли[1]. Центральные категории российского органицизма и космизма: «организм» и «организация», имея единую этимологию[2], непосредственно задействованы на проблему организации и самоорганизации. Это нашло отражение в «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка» М.В. Буташевича-Петрашевского: организация – формы жизни в природе и обществе, влияющие на качественное состояние любого организма[3]. Мыслители этого направления отрефлексиро-

---

[1] К сожалению, такую позицию разделяют даже те преподаватели философии, которые изучают «русскую идею»!

[2] От позднелатинского organizo - сообщаю стройный вид, устраиваю; что в свою очередь происходит от греч. organon - орудие, инструмент; уже в античной культуре семантика слова «организм» непосредственно связана с организованностью, упорядоченностью; человеческое тело, речь, знание, политика рассматриваются с организмической точки зрения, и все бытие воспринимается как живой космос.

[3] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953.- С. 342.

ванно ставят задачу раскрытия «общих органических законов мироздания» как законов повышения уровня организации и самоорганизации элементов Вселенной в процессе ее эволюции и функционирования.

Н.Н. Страхов в книге «Мир как целое» подчеркивал, что в XVIII в. в книгах не мелькает термин «организм», в то время как с середины XIX в. этот термин становится часто употребляемым, но не в работах естествоиспытателей, а в философских поисках. Ему вторит П.А. Флоренский, подчеркивая, что XIX в. открыл «организм». Организм при этом понимается не в буквальном эмпирическом смысле как человек, животное, растение, но в сущностном смысле как фундаментальный способ организации мироздания. В первых двух частях данного пособия было раскрыто, что мир в целом и каждый его элемент, с точки зрения органицизма и космизма, рассматривается как органическая система, представляющая собой сферическую гармонично организованную динамическую целостность, содержащую полярности центра и периферии, целей и средств имманентной активности этой системы. Философия, таким образом, выполняет свою методологическую прогностическую функцию.

Начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в котором обоснован закон совершенствования организации всего существующего, проблема фундаментальной общности организационной структуры бытия последовательно разрабатывается русскими мыслителями. М.Г. Павлов подчеркивает, что «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени»[1]. В.Ф. Одоевский, которого при его явной принадлежности к органицизму, многие авторы относят к зачинателям русского космизма, что также имеет свои основания, выводит движение и деятельность общества как направленные на постоянное совершенствование, усложнение организации из закона «постепенности природы», основанном на ее (природы) динамичности: «Чем ниже мы спускаемся по степеням ее, тем не смотря на наружную плотность, менее находим связи, крепости и силы; раздробите камень, он останется раздробленным; срежьте дерево – оно зарастет; рана животного – исцелима; чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем больше находите силы; вода слабее камня, пар, кажется слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм – неосязаемые, неисчислимые, непроизводящие никакой непосредственной пользы – а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу»[2].

---

[1] «(Й-ъ». Общий очерк природы по теории профессора Павлова// Телескоп. 1836. - № 13. – С. 69-80.

[2] Одоевский В.Ф. Русские ночи. – М., 1988. – С. 175-176.

Из постепенности природы рождается самый мощный и главный ее деятель – это дух: дух человеческий, дух эпохи. Дух, обладая наиболее совершенной организацией по сравнению с другими степенями природы, сам находится в постоянном движении, направленном к совершенствованию: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовитые почки на дереве»[1]. Н.О. Лосский именно с Царством Духа связывает высший уровень органической целостности, где «1) каждая часть существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое»[2]. Таким образом, соотношение частей и целого обосновывается как критерий уровня организации системы. Н.О. Лосский доказательно формулирует тезис: «где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное»[3]. А.А. Богданов, развивший в 20-х гг. XX в. органицизм в конструктивистском направлении, еще более конкретно определяет это соотношение: «целое больше или меньше суммы своих частей»[4], вырабатывая фактически основной синергетический принцип.

Следующий шаг конкретно-научного освоения богатства философских идей русского органицизма и космизма будет заключаться, с нашей точки зрения, в разработке методологии сферного моделирования процессов организации и самоорганизации систем, что было раскрыто во второй части. Весьма актуальным для исследования процессов управления системами в момент прохождения точки бифуркации является закон стихийного распада органических систем, открытый Ап. Григорьевым в середине XIX века: «Стоит только стихии вырваться из центра на периферию, чтобы по общему закону организмов, - она стала обособляться, сосредоточиваться около собственного центра и получила свое отдельное, цельное и реальное бытие»[5]. Говоря о злободневности этого закона, достаточно вспомнить распад СССР, многочисленные региональные этнические конфликты. Естественно возникает сожаление, что политологи, экономисты не приобщаются к мировоззренческо - методологическому богатству отечественной философии.

Почему нам необходимо обращение к идеям органицистов и космистов, оставшимся вроде бы в прошлом, тем более, если методологический потенциал этого направления развит современной наукой относительно самостоятельно на качественно новом уровне, т. е. более теоретично, технологично, прагматично? Автору ответ на этот вопрос видится следующий. В учении

---

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. – М., 1913. Т. 1 Ч. 1. – С. 557.

[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое// Лосский Н.О. Избранное. – М., 1981. – С. 405.

[3] Там же. С. 385.

[4] См Богданов А.А. Тектология. Ч.1. - М., 1989. – С. 112-118.

[5] Григорьев Ап. Искусство и нравственность. - М., 1986. – С. 83.

российских органицистов и космистов есть то, чего нет в современном системном, кибернетическом, синергетическом научном подходе. Непреходящее богатство рассматриваемого философского направления заключается в освоении органического единства этического, эстетического и теоретического отношения человека к миру на высоте его современного апокалипсического состояния. Односторонность современного научного подхода при всех его теоретических и соответственно технологических преимуществах способно только привести человека к роботизации, что выступает одним из способов самоуничтожения homo sapiens. «Красота Бога спасет мир», утверждает один из органицистов. Если человек хочет оставаться человеком, он должен овладевать своей духовностью целостно в единстве рационального и иррационального, он должен развивать себя как существо свободное, т. е. берущее на себя всю меру ответственности за результаты своей деятельности. Вот почему не только русский народ, но и человечество в целом не может позволить себе быть «Иваном, не помнящим родства», иначе неизбежно состояние манкурта[1] – болванчика в игре стихий природно-социального мира, но болванчика с огромной технологической силой, и поэтому слепо уничтожающего самого себя.

Глава 2. Конструктивизм А.А.Богданова

Личность Александра Александровича Богданова (настоящая фамилия Малиновский, 1873-1928) – одна из наиболее завораживающих в истории российского органицизма: революционер, экономист, философ, политический деятель, социолог, культуролог, ученый-естествоиспытатель, врач, отдавший свою жизнь во имя развития науки и практического воплощения возможностей человека организовывать процессы собственной жизнедеятельности в соответствии со своими целями, основатель первого в мире института переливания крови, при этом не просто носитель современного деятельностного типа мировоззрения, но своей жизнью и смертью дающий пример высшей степени ответственности человека и ученого. Богданова, так же как столетием ранее В.Ф. Одоевского, упрекали в поверхностности его энциклопедических знаний. Эти упреки - не понимание системности творчества названных мыслителей. У Богданова, как и у Одоевского, был стержневой жизненный интерес и, соответственно, основная тема его творчества, вокруг которой разворачивались этапы его жизненного пути и многосторонние направления работы пытливой мысли этого яркого человека: это научно обоснованный подход к организации жизнедеятельности человека в рамках единого природно-социального организма.

---

[1] Как это показано в художественной форме в романе Ч. Айтматов «И дольше века длится день».

А.А. Малиновский, взявший позже псевдоним Богданов, родился в семье учителя физики в городе Соколка Гродненской губернии. Классическую гимназию он окончил с золотой медалью, однако воспоминания об атмосфере гимназического обучения негативны: «злостно-тупое начальство на опыте научило меня бояться и ненавидеть властвующих и отрицать авторитеты». По окончании гимназии Богданов поступает на физико-математическое отделение Московского университета, закончить который ему не удается, поскольку за революционную деятельность в составе народовольческого «Союзного совета землячеств» он был арестован, исключен из Университета и выслан в Тулу. Несмотря на то, что Богданов не вернется на физико-математическое отделение, интерес к естествознанию он пронесет через всю жизнь: математика, физика, астрономия будут предметом его самообразования вплоть до последних дней работы в Институте переливания крови, где в его рабочем кабинете на столе стоял микроскоп, а у окна телескоп. В литературе о Богданове отмечается, что у него имелись «изыскания в области высшей математике»[1], а в области физики ему принадлежала статья «Что такое шаровидная молния?»[2], в рецензии на которую[3] его гипотеза оценивалась как «весьма убедительная». Записные книжки Богданова свидетельствуют, что он постоянно анализировал новые идеи в области естественных наук.

В ссылке Богданов начинает реализацию еще одного направления своего научного поиска: выяснение экономических законов жизни общества. Он самостоятельно переводит «Капитал» Маркса и на основе проводимых им занятий в рабочих кружках написал «Краткий курс экономической науки» (1897), выдержавший до 1917 г. свыше 10 изданий. Позже Богданов будет пользоваться всеобщим признанием как крупный специалист в области экономической науки. Уже в 1904 г. в работе «Обмен и техника» он выдвигает ряд положений своей концепции «подвижного равновесия» экономики. Осуществляемое с 1907 г. издание «Капитала» Маркса выходит под общей редакцией А.А. Богданова. Он пишет популярные учебники по экономике, неоднократно издаваемые, а также в соавторстве с И.И. Скворцовым-Степановым фундаментальный «Курс политической экономии». На основе анализа теоретических проблем в области экономики Богданов исследует наиболее актуальные аспекты ее функционирования: «Мировые кризисы, мирные и военные» (1916), «Организационные принципы единого хозяйственного плана» (1921). Последняя работа опубликована 60 лет спустя в журнале «Экономика и математические методы». Современные специалисты подчер-

[1] Богданов А. Всеобщая организационная наука (Тектология). Часть III. - Л.-М., 1929. – С. 7.

[2] Журнал русского физико-химического общества. 1911. Т. XVIII. Вып. 8.

[3] Вестник знания. 1913. № 3.

кивают, что А.А. Богданов разработал «наиболее полно теорию динамического экономического равновесия, лежащую в основе современных представлений об оптимальном перспективном планировании», и внес заметный вклад в принципы построения межотраслевого баланса[1].

Вернувшись из ссылки, Богданов поступает на медицинский факультет Харьковского университета. Науки о жизни органично войдут в сферу его интересов, гармонично сочетаясь с творческим подходом к физико-математическому знанию, к исследованию экономических процессов и с другими областями его изысканий. В последние годы жизни Богданов написал ряд работ по медицине и геронтологии; одна из них – «Zur Theorie des Alterus» (К теории старения) была опубликована в «Русско-немецком медицинском журнале» (1927. № 1). Главное, что именно в этой сфере сфокусировалось стремление Богданова соединить теорию с практикой. Принимая идею изменчивости и отбора, Богданов критически отнесся к одному из основных принципов генетики, а именно: к принципу ненаследуемости приобретенных признаков. Он считал возможным передачу наследуемого иммунитета к опасным заболеваниям с помощью переливания крови. В этом ярко проявился конструктивизм Богданова, т. е. убежденность мыслителя, что человек на основе научных познаний может организовывать не только социальные, но и биологические процессы в соответствии с целевыми жизненными программами.

В год окончания медицинского факультета Богданов издает свою первую философскую книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу. Природа. Жизнь. Психика. Общество». Богданову в это время исполняется 25 лет: издание и само название данной работы весьма симптоматично. Это свидетельствует о сформированности и отрефлексированности основного жизненного интереса ученого и мыслителя: выработка «организационной философии» (определение Богданова) как методологии жизнедеятельности социального субъекта, свободно и дерзновенно воплощающего свои планы. С одной стороны, широта сформировавшихся научных интересов, как в области естествознания, так и обществознания, подталкивала и помогала Богданову выходить на философский уровень обобщений; с другой, он осознавал, что только философское осмысление жизненных процессов в едином природно-социальном организме позволит человеку стать подлинным творцом своей судьбы, личной и исторической. Исследователи творчества А.А. Богданова рассматривают его первую философскую работу как первый теоретический шаг рождения главного детища мыслителя – его «Тектологии: (Всеобщей организационной науки)».

---

[1] Шухов Н.С., Фрейдлин М.П. Математическая экономия в России. 1865-1995. М., 1996. – С. 55.

В 1906 г. издается работа Богданова «Эмпириомонизм. Статьи по философии», в которой собственно появляется сам термин и системно излагается концепция «организационной философии» мыслителя. Данная концепция развивалась Богдановым в острой полемике с Г.В. Плехановым и В.И. Лениным в дальнейших его философских работах. Относительное завершение эта полемика нашла в цикле лекций «Картина мира», которые Богданов прочел в Женеве в 1909 г. Последней крупной философской работой А.А. Богданова стала «Философия живого опыта», которая выдержала за 1913-1923 гг. четыре издания.

В концепции «организационной философии» Богданов отражает принципиально новое, актуальное после промышленного переворота место человека в мире в осмыслении философии науки. Философия современной науки, получившая название позитивизм, является реализацией кантовской программы перехода от классической науки к современной. Методологией этого перехода выступает агностицизм как учение о принципиальной непознаваемости мира, т. е. о невозможности познать сущность объективной реальности без учета влияния деятельности субъекта на эту реальность. Именно Кант первым, будучи опытным теоретиком и автором ряда крупных научных открытий, профессионально исследовал фундаментальное противоречие, лежащее в основе процесса познания, а именно противоречие между объектом познания и образом этого объекта. Объектом научного познания всегда является объективная и, как правило, вещественная реальность; психический образ, с помощью которого мы познаем объект, - это субъективная и не вещественная реальность. Получается, что мы всегда познаем мир как субъективно объективную реальность, т. е. как результат нашего воздействия и восприятия объективной реальности. Начало профессионального философствования Канта обозначено вопросом: «Как возможна наука и процесс познания вообще?». Столь странный для ученого вопрос связан с тем, что Кант, посвятивший свою жизнь науке, заранее почувствовал угрозу этому единственному своему детищу, поскольку фундамент науки был потрясен промышленным переворотом. С середины XIX в. развивается позитивизм, обосновывающий релятивность процесса познания, в котором точкой отсчета является познающий субъект: он организует процесс познания, исходя из своих целей, и через это организует окружающий мир; т. е. субъект имеет дело с миром как результатом своей деятельности.

Русским мыслителям свойственно перерабатывать актуальные идеи самобытно на собственной почве. Богданов в начале XX в. - признанный специалист в области новейшей философии естествознания: русские издания книг Э. Маха «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (1907, 1908) и М. Ферворна «Вопрос о границах познания» (1909) выходят с его предисловиями. Махисты, пытающиеся философски «переварить» революционные открытия в физике на рубеже XIX-XX вв., и, прежде всего,

открытие делимости атома, разрабатывают позитивизм в форме *эмпириокритицизма*, т. е. критики чистого опыта. Это субъективно идеалистическая методология, в соответствии с которой опыт – это организация наших ощущений. *Чистый опыт – это индивидуальный опыт, очищенный от материи.* Богданов осмысливает возросшую роль субъекта в форме *эмпириомонизма*: его опыт не «чистый», а *«живой»*; т. е. речь идет о том, что *коллективный опыт человечества в осмыслении ученых способен оптимальным образом организовать деятельность человека в едином природно-социальном организме.* Как известно, эволюция позитивизма в XX в., в форме неопозитивизма, приводит к выработке принципа конвенционализма, в соответствии с которым научное знание – это не отражение объективной реальности, что соответствует образу классической науки в контексте созерцательного типа мировоззрения, напротив, современная наука – это конструирование реальности в соответствии с господствующей парадигмой, вырабатываемой научным сообществом в конкретно-исторических условиях. Научное сообщество несет профессиональную ответственность за разработку оптимального алгоритма созидательной деятельности социального субъекта. До промышленного переворота оптимальной была механистическая парадигма, после промышленного, когда человек погрузился в мир элементарных частиц и вышел в космос, оптимальной стала релятивистская методология. Жизненный творческий путь Богданова как целеустремленной личности основан на отрефлексированной философской методологии. Выработав свою философскую позицию в юности, он развивал ее на протяжении всей жизни, опробируя ее в различных сферах своей многогранной деятельности.

В год окончания медицинского факультета и издания своей первой философской работы Богданов снова арестован и отправлен в ссылку. Будучи к этому времени убежденным социал-демократом, он начинает жизнь профессионального революционера, что вполне соответствует его жизненному кредо: целенаправленно организовывать оптимальную жизнь общества. Богданов редактирует марксистский журнал «Правду», после раскола РСДРП примыкает к большевикам и входит в состав ЦК, во время революции 1905 г. возглавляет боевую техническую группу, обеспечивающую восставших оружием. После разгрома революции его снова арестовывают и в 1907 г. он эмигрирует в Швейцарию. Но в это время А.А. Богданов уже расходится с большевиками, поскольку в выстроенной им органической картине мира он не видит места насилию и классовой борьбе. Его позиция заключается в том, что необходимо *гармонично организовывать* духовные, экономические, политические процессы в обществе. Начинать надо, с его точки зрения, с организации появления «нового человека», обладающего сознанием, проникнутым духом коллективизма. Только на этой основе может быть совершена социалистическая революция, реализующая соответствующие ее духу цели. Как известно, русскому народу и русской культуре свойственна соборность,

т.е. духовное единение в рамках православия, и общинность как форма социальной организации, соответствующая соборности русского духа. Однако большевики в своих революционных планах делали ставку на пролетариат, который, будучи молодым новообразованием в социальной структуре российского общества, отрываясь от общины, утрачивал дух соборности. Поэтому Богданов вместе с Луначарским и Горьким ратовал за создание особой «пролетарской религии», что соответствовало его методологии эмпириомонизма и подразумевало трактовку истины, включающую в себя истины мировых религий как общезначимое содержание многовекового коллективного опыта. В.И. Ленин жестко критиковал Богданова за его эмпириомонизм и «богостроительство».

Разойдясь окончательно с большевиками, Богданов в 1909 г. занялся революционным просветительством, создав на острове Капри вместе с Горьким и Луначарским «Высшую социал-демократическую школу» для подготовки рабочих-пропагандистов и изучения вопросов пролетарской культуры. Однако через два года его исключили из состава ЦК как проводника антимарксистской линии, не смотря на то, что его эмпириомонизм предполагал выработку единой мировоззренческо- методологической основы, объединяющей марксизм и махизм (эмпириокритицизм). Затем его вообще исключили из партии. В результате Богданов отошел от политики, что позволило ему сосредоточить свою жизненную энергию на науке.

Еще во время второй ссылки, поселившись в Вологде, Богданов, наряду с революционной деятельностью, вел психиатрическую практику. Психология была одной из его университетских специальностей и стала областью его постоянного интереса, поскольку «социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно-психическая... Вообще социальность неразделима с сознательностью. Идеология и экономика – область сознательной жизни. Общественное бытие и общественное сознание в точном смысле этих слов тождественны»[1]. Принцип тождества общественного бытия и общественного сознания В.И. Ленин также подвергал суровой критике, видя в этом ревизию диалектического и исторического материализма, т. е. марксизма. От любого тождества всегда можно идти в двух направлениях: в данном случае в сторону либо материализма, либо идеализма. В.И. Ленин считает первичным общественное бытие, имея в виду определяющую роль экономики по отношению к политике, праву, морали, науке и другим формам общественного сознания. В координатах конкретно-исторической ситуации определенной эпохи данную материалистическую позицию вряд ли можно оспорить. Но Богданов исходит из координат всемирной истории человечества: «Если в едином потоке человеческого опыта мы находим две принципиально различные закономерности, то все же обе они вытекают из нашей собственной организации: они выражают две биологически-организую-

[1] Богданов А.А. Из психологии общества. - СПб., 1906. – С. 57.

щие тенденции, в силу которых мы выступаем в опыте и как особи и как элементы социального целого. На вопрос, почему этих типов организации только два... ищите ответ в биологической и социальной истории человека, она расскажет, как в борьбе за существование возникла родовая жизнь человека, как обособлялась в ней личность и в то же время развертывалась все более широкая связь социальная, и, наконец, как развивались, приспособляясь все к той же борьбе, человеческие формы мышления...»[1]

Обосновывая принцип тождества общественного бытия и общественного сознания, Богданов выражает истину, с древности вынашиваемую в классической философии: в античности она выражена уже у элеатов в тезисе Парменида, что «мысль о предмете и сам предмет одно и то же»; на теоретической высоте немецкой классики непосредственно отрефлексированно тождество бытия и мышления у Шеллинга и Гегеля как исходный принцип построения философской концепции. Ту же идею, в соответствии с духом своей эпохи выражает «-отец гуманизма» - Ф. Петрарка, первый провозгласивший, что достоинство человека определяется ни его происхождением, богатством и положением, но исключительно его словами и поступками. Не случайно «словами» Петрарка ставит на первое место: отсюда он выводит тезис, что наукой всех наук в познании тайн бытия человека является филология – любовь к слову. Современная философия, непосредственно в учении неопозитивизма и экзистенциализма, обоснует, что язык – это фундамент бытия человека. Понятно, что язык здесь понимается как фундаментальная знаковая символическая система, развиваемая социальным субъектом на уровне сознания и подсознания и организующая его деятельность. В контексте современной науки такое понимание роли языка объясняет органическую включенность духовной (психической) деятельности человека в информационное поле Вселенной, когда человек не зависимо от того, осознает он это или нет, влияет своими словами, мыслями, чувствами, настроением на состояние информационного поля Вселенной. Этот фундаментальный духовный закон Бог доносит людям не только через творчество философов и ученых, но и непосредственно через Свое Слово – Библию: «Смерть и жизнь – во власти языка» (Притчи 18: 21); «Кроткий язык – древо жизни» (Притчи 15:4)[2] Здравый смысл на

[1] Богданов А.А. Новый мир. - М., 1920. – С. 42.

[2] Как больно наблюдать духовное невежество молодежи, да и других слоев населения, которые своим сквернословием формируют соответствующую скверную жизнь для себя. «Язык глупого гибель для него» (Притчи 18:7); «не то, что входит в уста оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Матфея 15:11); «уста нечестивых изрыгают зло» (Притчи 15:28); «уста же мудрых охраняют их» (Притчи 14:3). Не случайно в Киево-Печерской Лавре на иконе, раскрывающей через какие ступени чистилища проходит душа человека, изображены первыми ступенями убийство и сквернословие. Сквернословием человек убивает, прежде всего, самого себя.

уровне обыденного сознания, как это ему свойственно, в простой формулировке, обобщающей многовековый опыт повседневной жизни, выражает этот духовный закон: «словом можно убить и словом можно воскресить».

Александр Богданов, обосновывая тождество общественного бытия и общественного сознания, не занимает последовательно идеалистическую позицию, как экзистенциалисты и неопозитивисты. Эмпириомонизм Богданова, проистекая из марксизма – диалектического и исторического материализма и махизма – субъективного идеализма, претендует на раскрытие фундаментального единства общественного бытия и общественного сознания как противоположностей. Совпадение противоположностей как гармоничное разрешение противоречия возможно в бесконечности. Быть диалектиком очень трудно: на этой стезе последовательно не удержались ни Гегель, ни Маркс, ни Ленин. Быть диалектиком – уметь не впасть ни в одну из крайностей. Богданов пытается это реализовать в контексте осмысления вечности, не случайно «богоискательство» органично входило в творческие поиски мыслителя, и раскрывает роль языка более фундаментально, нежели позже в XX в. это пытаются сделать экзистенциалисты и неопозитивисты: «К высказываниям принадлежат отнюдь не одни только специализированные формы выражения, как речь, мимика, искусство, но все вообще двигательные реакции организма, которые мы можем понять в связи с психическими переживаниями. Если, например, мы видим человека, выполняющего какую-нибудь работу, то в его действиях мы находим для себя целый ряд высказываний: они ясно выражают наличность, во-первых, восприятия всех объектов и орудий его труда, во-вторых, представления о некотором желательном преобразовании этих объектов как о цели, в-третьих, стремления достигнуть этой цели и принятого решения в этом смысле. Все такого рода высказывания имеют не только не меньше смысла, чем теоретические, например, словесные, но даже значение основное по отношению к этим последним: речь, мимика и другие специальные формы выражения возникают на почве практического объединения человеческих действий, общественный труд есть первичная область их общения, а стало быть, и высказываний»[1].

«Живой опыт» как организованный опыт человечества во всех сферах его жизнедеятельности, по Богданову, и есть основа тождества общественного бытия и общественного сознания. «В искусстве, - утверждает Богданов, - организация идей и организация вещей неразделимы. Например, взятые сами по себе, архитектурные сооружения, статуя, картина являются системами мертвых элементов – камня, металла, полотна, красок; но жизненный смысл этих произведений лежит в тех комплексах образов и эмоций, которые вокруг них объединяются в человеческой психике»[2]. В области

[1] Богданов А.А. Эмпириокритицизм. М., 1905. – С. 69.

[2] Богданов А.А. Всеобщая организационная наука. - СПб., 1912. – С. 2-3.

науки: «Точные науки организуют всю современную технику машинного производства; они способны к этому лишь потому, что сами представляют организованный опыт прошлого, прежде всего также технический»[1]. Познание вообще, в любой своей форме – это «организация опыта» «Форма познания – есть психическое единство выражаемого и формы выражения... Выражаемое и форма выражения неразрывно ассоциированы между собой в психике особи и представляют одну психическую форму. Эта психическая форма как форма сознания, являющаяся моментом психической реакции, не индивидуальна, а общественна. Состояние психики выражается полно только тогда, когда оно может воспроизводиться путем подражания в других психиках... следовательно, форма познания не есть индивидуально-психическая, но общественная, она получает полную реальность не в отдельной психике, а во взаимном соответствии отдельных психик»[2].

Тождество общественного бытия и общественного познания в «живом опыте» - это и есть искомое в органицизме тождество субъекта и объекта. Вот как выражает это Богданов, раскрывая генезис искусства: «Происхождение живописи легко связать с мимическими движениями, подражающими контурам предметов, которые человек видит или о которых говорит; скульптура отделилась от живописи (промежуточная форма – рельефная живопись), архитектура находится в самом тесном родстве с той и другой и также представляет в своих основных формах подражание различным предметам внешней природы. Пение, речь и поэзия составляют другую, первоначально нераздельную группу форм выражения. К этой группе примыкает по своему происхождению, вероятно, и музыка, которая в то же время стоит в тесной связи с танцами и мимикой в выработке ритма мелодий. Пение, речь и поэзия дифференцировались одна от другой в сравнительно позднее время, можно сказать – на глазах истории, особенно – речь и поэзия. Об этом напоминают долго сохранявшиеся остатки в различных языках, например употребление одного и того же слова для обозначения и речи вообще и всякого повествования, и поэтической поэзии в частности...»[3] Искусство как форма организации жизни, по Богданову, наиболее гармонично воплощает тождество субъекта и объекта, поскольку художественный образ – это непосредственная сфера жизни прекрасного: «Мировые типы в скульптуре и живописи... охватывают не меньшую сумму действительного и важного для жизни, чем высшие концепции философии, чем высшие обобщения науки... Великие культурные идеи всего наглядней, всего целостней, всего убедительнее выступают именно в пластических и живописных образах»[4].

---

[1] Там же. – С. 2.

[2] Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. – С. 129.

[3] Там же. – С. 125.

[4] Богданов А.А. Культурные задачи нашего времени. - М., 1911. – С. 17.

Богданов не только размышляет о сущности искусства как форме организации жизни, но, как и во всем, соединяет теорию с практикой: он творит в искусстве. В 1908 г. публикуется роман «Красная звезда», в 1913 г. – его продолжение «Инженер Мэнни». Эти романы – литературные утопии. Но и они посвящены главной теме творчества Александра Богданова: проблеме гармоничной оптимальной организации единого природно-социального организма. Герой романа – социалист Леонид, выбранный марсианами как достойный контактер от землян, приглашен ими для знакомства с марсианскими достижениями, чтобы приобщить человечество к этим достижениям. В форме романа Богданов реализует свои социологические размышления об изменении общественной значимости науки, техники, управления; о роли идеологических форм в общественной практике. В начале XX в. мыслитель описывает будущие технические изобретения: цифровые машины, обслуживающие производство; пишущие машинки, способные работать под диктовку; синтетические волокна; искусственный белок; промышленное применение радиоактивных элементов; телевидение, звуковой и стереоскопический кинематограф; межпланетный корабль с атомным двигателем и т.п. Это не пророчества Нострадамуса. Понимание фундаментальных тенденций развития науки позволило проявить Богданову такую поразительную техническую интуицию.

Целостное исследование организма общества помогло писателю – ученому раскрыть всю сложность противоречий социального развития. Технические достижения марсиан не способны предотвратить антагонизм во взаимоотношениях общества с природой: Марс оказывается перенаселенным и его ресурсы стремительно тают, поэтому марсиане всерьез задумываются о переселении на более пригодную для жизни планету – Венеру или Землю. Марсианское общество Богданов рисует как социалистическое: в нем нет рынка и конкуренции; в прошлое ушли войны и политика. Однако в этом обществе воцарились всеобщая уравниловка, нивелировка личности и казарменный порядок, что приводит к массовым стрессам, поэтому на Марсе имеются даже специальные клиники для желающих расстаться с жизнью. Драматичен и финал романа. Во время обсуждения планов колонизации Земли один из марсиан предлагает уничтожить всех землян, чтобы не мучились, поскольку если социализм на Земле и победит, то при наличии пережитков, вроде милитаризма, патриотизма и национализма, примет явно уродливые формы. Услышав это, Леонид не сдержался и ударил хилого марсианина (на Марсе сила тяжести меньше, чем на Земле) так, что тот испустил дух. Причем причиной такой агрессии Леонида могла быть и ревность, поскольку убитый делил с Леонидом их общую возлюбленную, что на Марсе обычное дело, так как там нет института брака и женщины во всем равны с мужчинами. После этого контактера, не сумевшего изжить в себе индивидуалиста и собственника, отправляют назад на Землю, где он попадает в психушку из-за своих рассказов об увиденном.

Роман был задуман как дилогия, во второй части которой – «Инженер Мэнни» - рассказывается об эпохе строительства Великих каналов, выступающей предысторией марсианской утопии. Именно в этом произведении Александр Богданов популяризирует свою концепцию «всеобщей организационной науки», которая уже сложилась в основном к этому времени. Первый том «Тектологии или всеобщей организационной науки» вышел в том же 1913 г., что и «Инженер Мэнни», второй – в 1917 и третий – в 1922 г. В этой концепции сфокусировались все направления творческих поисков А.А. Богданова: математические и естественно-научные, экономические и социологические, психологические и медицинские. Методологической основой синергетического единства творчества мыслителя выступает философия эмпириомонизма. В.И. Ленин прозорливо увидел в романе «Инженер Мэнни» «тот же махизм – идеализм, спрятанный так, что ни рабочие, ни глупые редактора в «Правде» не поняли». Последовавшая резкая критика Лениным «Тектологии» способствовала тому, что концепцию заклеймили как лженауку и до 60-х гг. она была предана забвению, разделив судьбу кибернетики и генетики.

Термин «тектология»[1] до Богданова употреблял только немецкий биолог и философ Эрнст Геккель (1834-1919), который ввел также термин «экология». Но если Геккель применял термин «тектология» только к законам организации живых существ, то Богданов дает следующее определение своей науке: «общее учение о формах и законах организации всяких элементов природы, практики и мышления»[2]. Сегодня очевидно, что идеи тектологии предвосхитили ряд концептуальных положений кибернетики, общей теории систем и синергетики.

Вот как оценивает значение и теоретический уровень тектологических идей академик А.Л. Тахтаджян - один из первых серьезных исследователей творчества Богданова, способствовавший возвращению его наследия, популяризации и дальнейшему развитию основных принципов тектологии: «Но Богданов предвосхитил не только теорию систем Берталанфи, но и некоторые основные концепции кибернетики. Так, один из основных принципов кибернетики – принцип обратной связи – полностью соответствует тектологическому «механизму двойного взаимного регулирования», или принципу бирегулятора («бирегулятор есть такая система, для которой не нужно регулятора извне, потому что она сама себя регулирует», - пишет Богданов). Но богдановский принцип двойного взаимного регулирования шире заимство-

[1] Тектология - от греч. корня «тек», который образует слова с созидательным значением: «тектон» - строитель, «текнэ» - ремесло, профессия, искусство; т. е. этот корень очень органичен для деятельностного типа мировоззрения.

[2] См. Богданов (Малиновский) Александр Александрович (автобиография) // Деятели СССР и Октябрьской Революции. - М., 1989 – Стлб. 32.

ванного из техники понятия обратной связи. Любая демократическая политическая система, любая здоровая экономика предполагает бирегуляцию, взаимный контроль. Сформулированная английским кибернетиком и психиатром У. Росс Эшби «теория вето» фактически представляет собой не что иное, как важнейший тектологический «принцип наименьших», согласно которому «устойчивость целого зависит от наименьших относительных сопротивлений всех его частей во всякий момент»[1]. Эту закономерность Богданов считает имеющей огромное жизненное и научное значение. Вполне тектологичны также некоторые основные идеи теории катастроф французского математика Р. Тома, а также ряд положений синергетики.

Даже сейчас, через 75 лет после появления первой части «Всеобщей организационной науки», мы можем сказать, что по своей стройности, глубине и широте построения тектология осталась непревзойденной. Не случайно, она начинает все чаще упоминаться в междисциплинарных работах, посвященных системной методологии».

Однако разгромная критика тектологии, период забвения и начало признания – все это более поздняя история. Тогда же, в 1913 г. в результате отлучения от политики Богданов разворачивает, как было показано выше, интенсивную интеллектуальную деятельность: в этот год публикуется «Инженер Мэнни» и первый том «Тектологии». В этом же году он возвращается в Россию, в которой 1913 г. характеризуется пиком популярности тейлоризма. Идеи Ф.Тейлора – автора теории научного менеджмента, что на французский было переведено как «научная организация труда», а на немецкий как «рационализация», впервые были отражены в 1908 г. в малотиражных журналах «Металлист», «Записки Русского технического общества» и т.п., в результате чего началось их обсуждение. А в 1913 г., когда российская экономика стала особенно чувствительна к прогрессивным веяниям, принципы тейлоризма обсуждались весьма широко: и студентами, и политиками, и членами правительства. Но были и противники тейлоризма. Ульянов (Ленин) опубликовал статью: «Система Тейлора – порабощение человека машиной», в которой обосновывал, что российская экономика еще не дозрела до таких передовых нововведений. Однако после революции тот же Ленин в 1918 г. стал обосновывать, что невозможно построить социализм без высокой культуры и производительности труда, для чего необходимо изучать и широко внедрять в плановое хозяйство элементы тейлоризма. Более того, в 1920 г. был создан Центральный институт труда, который возглавил один из сорат-

[1] Тахтаждян А.Л. Слово о тектологии// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн.: Кн. 2. – М.: Экономика, 1989. – С. 350-351; См. также Тахтаджян А.Л. Тектология: история и проблемы// Системные исследования. Ежегодник 1971. - М., 1972; Тахтаджян А.Л. Principia tectologica. Принципы организации и трансформации сложных систем: эволюционный подход. - СПб., 1998.

ников Богданова по Пролеткульту – А. Гастев, рабочий – металлург, кадровый революционер и поэт. В связи с идейным родством тектологии Богданова с тейлоризмом его не преследовали за эту «бесклассовую концепцию». В 1923 г. Богданова все-таки арестовали, но довольно быстро выпустили. В силу своей трагической гибели в 1928 г. Александр Богданов не дожил до того времени, когда был закрыт Центральный институт труда и расстрелян «враг народа» - «русский Тейлор» - Алексей Гастев.

Когда началась первая мировая война, Богданов отправляется на фронт полковым врачом. Богданов резко отрицательно относился к ленинскому лозунгу превращения войны империалистической в войну гражданскую, поскольку это могло привести только к «расточению лучших сил народа». Также отрицательно Богданов воспринял Октябрьскую Социалистическую революцию. Российский пролетариат в его тогдашнем состоянии, по мысли Богданова, не являлся такой организующей силой, которая способна гармонично развивать общество. Богданов выразил свое мнение в 1918 г. таким образом, что переход власти в руки пролетариата – это политическая авантюра, ведущая к длительному господству новой, коммунистической олигархии.

После революции Богданов начинает преподавать экономику в Московском университете, причем по личной рекомендации Ленина, а также занялся созданием пролетарской культуры. Пролеткульт – это культурно - просветительская и литературно художественная добровольная организация, которая просуществовала с 1917 по 1932 г. Деятельность этой организации была направлена на развитие пролетарской самодеятельности в различных областях искусства, особенно в литературе и театре. Идеологами пролеткульта обычно называют А.А. Богданова, прозванного в этой связи «красным Гамлетом», и В.Ф. Плетнева. В литературе утвердилась односторонне отрицательная характеристика пролеткульта из-за нигилистического отношения к культурному наследию прошлого. Во многом эта характеристика обусловлена ленинской позицией, который охарактеризовал деятельность пролеткульта «... как теоретически неверную и практически вредную». Действительно, большинство представителей этого движения в духе революционного пафоса призывали «сбросить Пушкина с корабля современности». Но это, конечно же, не отражало позицию самого Богданова, у которого, как и у всех крупных мыслителей, жизнедеятельность заключается в единстве слова и дела; т. е. разрабатываемая ими концепция воплощается на практике. Вот как Богданов характеризует культуру: «Культура охватывает всю сумму приобретений, материальных и нематериальных, которые сделаны человечеством в процессе труда и которые возвышают, облагораживают его жизнь, давая ему власть над стихийною природой и над самим собой»[1].

[1] Богданов А.А. Культурные задачи нашего времени. - М., 1911. – С. 3.

«Красный Гамлет» рассматривал проблему культурного строительства как один из аспектов создаваемой им «всеобщей организационной науки».

В духе обвинения Богданова в поверхностной разносторонности существует точка зрения, что Богданов, не доведя до завершения работу над тектологией, с 1922 г. полностью переключился на проблемы переливания крови. Однако Богданов считал, что какое-то «завершение», «исчерпание» тектологии в принципе не возможно. Именно в предисловии к изданию «Тектологии» 1922 г. он пишет: «Этим завершается изложение *общей* организационной теории, поскольку она успела для меня выясниться. Дальше должны последовать специальные работы по приложению этой теории к отдельным областям науки, которые ей предстоит глубоко преобразовать»[1]. Затем действительно последовали эти «специальные работы»: «От монизма религиозного к научному» (в книге: «Философия живого опыта», 1923); «Принцип относительности с организационной точки зрения» (в книге «Теория относительности и ее философское истолкование», 1923); «Объективное понимание принципа относительности» (Вестник Коммунистической Академии. 1924. № 8); «Борьба за жизнеспособность» (1927) и др. В эти годы Богданов по-прежнему выступает с лекциями, популяризируя принципы всеобщей организационной науки.

В качестве специального приложения тектологии выступает и деятельность Богданова по исследованию и практическому внедрению переливания крови: «Правда, роль этого приложения была особой. Фронт «наступления» тектологии не был прямой линией: на каких-то направлениях ее принципы внедрялись лишь в методологи частных наук; на других – проникали и в методы реализации их результатов. Что же касается переливания крови, то и по «продвинутости» (экспериментальное внедрение), и по значимости ему предназначалась в этой системе роль авангарда, призванного совершить прорыв в решении важнейших медико-биологических и социальных задач: избавление от опасных болезней, продление активной жизни, развитие основ будущих отношений между людьми – коллективами (через обмен кровью)»[2].

Свою мечту организации переливания крови Богданов выражал уже в романе «Красная звезда», где описывается ритуал всеобщего обмена кровью, с помощью которого марсиане добиваются омоложения организма с целью долголетия. А в романе «Инженер Мэнни» вампир искушает одного из марсиан вечной жизнью. На Богданова произвели неизгладимое впечатление лекции знаменитого немецкого мистика Рудольфа Штейнера, которые он слушал в эмиграции и в которых говорилось о крови как о носителе всей

---

[1] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2 кн. М., 1989. – Кн. 1. – С. 60.

[2] Клебанер В.С. Александр Богданов и его наследие// Вопросы философии. - 2003. - № 1.

информации о человеческой личности. Не осталась без внимания Богданова и концепция «общего дела» Н. Федорова, обосновавшего нравственную необходимость воскресить умершие поколения и реализовать вечную жизнь не в потустороннем мире, а в реальном. В контексте российского космизма, наряду с концепциями всеединства и ноосферы, организация переливания крови для самого Богданова представляла средство достижения глобального единения человечества, духовного и физического.

В 1922 г. Богданов предпринял поездку в Англию, где изучил опыт в области переливания крови и за счет своих средств приобрел необходимую литературу и оборудование. По возвращению Богданов разворачивает обучение с группой единомышленников и с февраля 1924 г. начинаются первые опыты, в которых Богданов как «главный кролик», по его собственному выражению, демонстрировал ответственность подлинного ученого. Вот какую оценку дает этим первым опытам современный ученый, директор Гематологического научного центра РАМН, академик А.И. Воробьев: «А.А. Богданов... ищет пути омоложения в обменных переливаниях, считая, что кровь не одинакова в разных возрастных периодах. Так ли уж все это фантастично? Явное улучшение самочувствия, появление бодрости после обменных переливаний крови наблюдал А.А. Богданов у своих пациентов, страдающих крайним переутомлением»[1]. Результатом всей этой кипучей деятельности явилось открытие в марте 1926 г. первого в мире Научного института по переливанию крови во главе с А.А. Богдановым. Но и на посту директора он лично продолжал участвовать в опытах по переливанию крови, в том числе, с целью передачи больным туберкулезом иммунитета к этой болезни. 7 апреля 1928 г., спасая студента больного малярией и туберкулезом посредством обменного переливания крови, Александр Богданов погиб. Причиной трагедии явился разный резус – фактор, который был открыт лишь 12 лет спустя в США. Следует подчеркнуть, что во время Великой Отечественной войны созданный Богдановым институт, благодаря научным успехам в области консервации крови, спас тысячи жизней.

Сын Александра Богданова - Александр Александрович Малиновский (1909 – 1996) продолжил дело отца: стал крупным российским биологом, видным генетиком, специалистом в области медицины и тектологии. Ему пришлось на себе испытать, что значит быть приверженцем «буржуазных лженаук» генетики и кибернетики. После печально знаменитой сессии ВАСХНИЛ 1948 г., разгромившей отечественную школу генетиков и задержавшей развитие этой науки в нашей стране на четверть века, А.А. Малиновский был уволен с работы. И позже, в более спокойные времена его не раз прорабатывали за увлечение тектологическими идеями. Тем не менее,

[1] 70 лет первому в мире Институту переливания крови им. акад. А.А. Богданова. М., 1996.

своими работами он способствовал восстановлению доброго имени своего отца и дальнейшему развитию принципов тектологии в тех областях, которые меньше были охвачены самим А.Богдановым[1].

Действительно, сам А.А. Богданов не специализировался на теоретической биологии, потому что российский органицизм, принципы которого Богданов по-своему развивает на качественно новом этапе рубежа XIX-XX вв., является мировоззренческо-методологическим направлением, а не разновидностью так называемых «организмических теорий», обслуживающих биологические дисциплины или страдающих биологизаторским редукционизмом при исследовании социальных объектов.

Богданов, исходя из принципа системной целостности общества и отдельных его подсистем, чему он уделял большое внимание, стремился не только изучать организационные структуры единого природно-социального организма, но и целенаправленно его организовывать в контексте деятельностного типа мировоззрения, т. е. со всей мерой ответственности. Это было смыслом жизни Александра Богданова и объединяло всю его кипучую творческую деятельность, теоретическую и практическую. Классикам философии свойственно единство слова и дела: они проживают свою жизнь в соответствии с разрабатываемой ими концепцией. В этом отношении классики философии ближе к Богу, у которого Его сущность и есть Его существование. Богданов, опережая время, не только теоретически прокладывал дорогу кибернетике, системному подходу и синергетике, но и практически в своем творчестве и преобразовательной деятельности воплощал синергетическое единство всех сфер жизнедеятельности социального субъекта: экономики, политики, науки, философии, искусства, религии, морали.

Органицизм А. Богданова ярко выражен в его универсальном организационном подходе: техника – «организация вещей», экономика – «организация людей», идеология – «организация идей», познание – «организация опыта». Все его творчество проникнуто духом историзма, что соответствует диалектической методологии. Раскрывая генезис нравственных и правовых норм, Богданов пишет: «Обычай, право, мораль – по существу формы организации и общественной жизни; их генезис представляет собой генезис расширяющегося опыта, требующего все новых и новых форм организации. Фетишизация моральных и правовых норм, происшедшая в период господства авторитарных и индивидуалистических идеологий, не отменяет их организационной сущности. Даже современные, вполне внутренние кон-

---

[1] См. работы А.А. Малиновского: Типы управляющих биологических систем и их приспособительное значение. – М., 1960; Некоторые вопросы организации биологических систем. – М., 1968; Механизмы формирования целостности систем. – М., 1973; Малиновский А.А. Тектология. Теория систем. Теоретическая биология // Серия «философы России XX века». - М., 2000.

фликты являются не конфликтами отвлеченных норм (долга, совести и т. д.), а организационными конфликтами... Если феодальные религии были средством жреческой эксплуатации, то они отнюдь не являлись ее основой. Основой же была общественная полезность и необходимость жречества как совершенно мирного организаторского сословия»[1]. Аналогичным образом Богданов представляет происхождение религии: «образы предков – организаторов растут в сознании потомков, достигая сверхчеловеческих размеров; уважение к ним переходит, наконец, в настоящее обожествление. Так почитание предков привело к созданию богов и положило начало древнейшим религиям»[2]. «Если заветы организатора продолжают действовать, то его организаторская роль в жизни на деле расширяется»[3].

Александр Богданов развивает организицизм в новых исторических условиях, ощущая на себе влияние марксизма, махизма, принципа относительности Эйнштейна, энергетизма Оствальда, российского организицизма и космиста Н.Ф. Федорова. Монистическое основание для обобщения накопленного методологического богатства современной ему теоретической мысли Богданов видел в *организационной точке зрения*. Вот как он пишет об актуальности этой точки зрения: «Чуждая в своей универсальности преобладающему типу современного мышления, воспитанному на специализации, с одной стороны, и на социально-экономической анархии – с другой, она большинством нелегко воспринимается и с трудом пробивает себе путь. Но сила вещей – за нее, и к ней ощупью приходят по самым различным линиям. Ее зародыши скрыты в частично-организаторских прикладных науках, развивающихся за последние десятилетия: об организации мастерской, об организации предприятия, учреждения вообще, о «психотехнике» рабочей силы и т.п. Есть указания и на переход к более широкому – теоретическому оформлению этой точки зрения. Я могу пока указать на один пример. Профессор И. Пленге в Мюнхене, стоящий на позиции, бесконечно далекой от моей, пришел в 1918 г. под влиянием картины гигантской дезорганизации жизни рядом с величайшим разнообразием попыток ее организации к мысли о необходимости «Всеобщей организационной науки» (заглавие его брошюры, заключающей три лекции, прочитанные в Мюнстерском университете). И хотя он понимает под этим лишь науку о человеческих организациях, да и то в рамках планомерного их функционирования, но в своей попытке общего подхода к вопросу (дальше чего он не пошел) он невольно сбивается на расширение идей по крайней мере в области биологии, ее теории организма»[4].

---

[1] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. - М., 1918. – С. 54, 91.

[2] Там же. – С. 27.

[3] Там же. – С. 71.

[4] Богданов А.А. Предисловие к немецкому изданию// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика. 1989. – С. 52.

Богданов А.А. подчеркивал особую злободневность организационного подхода для России и то, как противоречиво он входит в жизнь: «В беспримерных условиях современной России с ее страшной разрухой и напряженнейшими усилиями к организации стимулы для восприятия этой точки зрения были сильнее, чем где-либо; и все же она встретила огромное инертное, а частью и активное сопротивление. Однако здесь она начинает завоевывать место в жизни; есть не только ее сторонники, но и активные работники, и число их растет»[1]. Однако не только для России актуальна «тектологическая точка зрения». Богданов считает, что «она пропитывает атмосферу эпохи»: «Все чаще и чаще встречаются сопоставления, раньше считавшиеся недопустимыми, когда берутся явления и вещи самые разнородные, из областей самых отдаленных одна от другой, как будто не имеющие ничего общего по своему материалу, и устанавливается тождество в них связей и соотношений, их интимно-структурное единство»[2].

Богданов как мыслитель с философским горизонтом видения понимает, что организационный подход не может быть реализован на чисто прикладном уровне. Он ставит задачу выработки «цельного тектологического мышления»: «...сама постановка организационной задачи ...чаще всего бывает лишь *частной,* «специальной». Так, если дело идет о техническом изобретении, об устройстве какого-нибудь нового механизма, то вся задача лежит в сфере «организации вещей», не затрагивая вопросов организации людей или организации идей. Если же дело идет о создании, реформе какого-нибудь общества, союза, партии, то все сводится к организации людей, без прямого отношения к организации вещей или идей. Наконец, в выработке научного закона, объяснительной теории, философской системы, задача ограничена областью организации идей, не касаясь непосредственно двух остальных. В этих рамках нет достаточной почвы для развития цельного тектологического мышления: оно характеризуется именно тем, что обобщает и объединяет все специализированное, берет для себя материалом всевозможные элементы природы и жизни, чтобы их комбинировать и связывать одними и теми же методами, по одним и тем же законам»[3].

Богданов явно стремится к философскому уровню обобщения. Но почему же это обобщение организуется вокруг понятия «организм», т.е. в контексте органицизма? Дело не только в однокоренных словах «организм», «организация», но в том, что биологический организм, независимо от мировоззренческой установки человека, создан ли этот организм Богом или он есть

---

[1] Там же. – С.53.

[2] Богданов А.А. Предисловие к 3-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика. 1989. – С. 62.

[3] Богданов А.А. Предисловие к 1-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука)/ В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика. 1989. – С. 55.

результат естественной эволюции природы, поражает нас своей сложностью, мудростью устройства, гармоничностью, способностью к регенерации[1]. Поскольку явно наблюдается определенное подобие динамичной самоорганизации в социальных, духовных процессах, возникает надежда расшифровать этот код гармоничной самоорганизации, «научиться» у органического целого и обрести способность оптимально организовывать все стороны природно-социального бытия человека. Такой общенаучный уровень обобщения возможен только с помощью философской методологии. Не случайно, Богданов, ставя задачу выработки «цельного тектологического мышления» вводит понятие «организационная диалектика». С точки зрения современного мировоззрения, очевидно, что организационные процессы требуют исследования противоречий и способов их разрешения.

Богданов подчеркивает принципиально диалектический характер тектологии: «Тектология имеет дело только с активностями, а активности характеризуются всегда тем, что они производят изменения»[2]. Универсальную активность и изменения в природе и обществе автор тектологии исследует как «подвижное равновесие обмена веществ и энергии между живым или неживым комплексом и его средой»[3]. При этом направленность исследуемых организационных изменений раскрывается в соответствии с законом диалектического отрицания: «действительное сохранение форм в природе возможно только путем прогрессивного их развития»[4]. Сохранение организационных форм осуществляется на основе законов меры и диалектического противоречия: «сохранение ...означает лишь практически малые изменения – в сторону ли перевеса ассимиляции над дезассимиляцией, или наоборот»[5].

Таким образом, все три закона диалектики активно задействованы Богдановым в раскрытии универсальных организационных принципов: 1) формирующий принцип ингрессии; 2) регулирующий принцип мирового подбора. Последний принцип раскрывается через противоположность положительного и отрицательного подбора. Положительный подбор основан «на возрастающей сложности и неоднородности внутренних отношений комплекса», а отрицательный – на «упрощении внутренней структуры и увеличении ее однородности»[6]. Раскрывая принцип ингрессии (лат. ingressio – вхождение),

---

[1] Регенерация - от лат. regeneration возрождение, возобновление – восстановление организмом утраченных или поврежденных органов и тканей, а также восстановление целого организма из его частей.

[2] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 197.

[3] Там же. – С. 198.

[4] Там же. – С. 199.

[5] Там же. – С. 199.

[6] Там же. – С. 204.

Богданов подчеркивает особую значимость принципа всеобщей связи: «возможно установить реальную связь между любыми комплексами, как бы ни были они взаимно удалены в поле труда или взаимно несовместимы по направлению активностей»[1]. Значимость этого принципа очевидна как в практической, так и в познавательной деятельности: «Устанавливая новые и новые связи там, где их раньше не было, переходя в своей объединяющей работе всякие данные границы во все более короткое время, оно уже давно пришло к идее непрерывной связи всего существующего, к идее «мировой ингрессии»[2].

Богданов исследует не только организационные механизмы сохранения, развития комплексов, но и организационные кризисы этих комплексов, видя сущность данных кризисов во внутренних противоречиях: «Разрыв тектологической границы между двумя комплексами есть вообще начало их конъюгации (лат. conjugation – соединение), момент, с которого они перестают быть тем, чем они были, тектологическими отдельностями и образуют какую-то новую систему, с дальнейшими преобразованиями, возникновением связок, дезингрессий частичных или полных, словом, это организационных кризис данных комплексов. Образование тектологической границы, создавая из данной системы новые отдельности, также делает ее в организационном смысле не тем, чем она была; это также ее кризис, только другого типа. Все кризисы, наблюдаемые в жизни и природе, все «перевороты», «революции», «катастрофы» и проч. принадлежат к этим двум типам»[3].

Саму сущность организации и дезорганизации Богданов раскрывает посредством внутреннего противоречия между целым и его частями в рамках органической системы: «научное определение дезорганизации сводится к тому, что она противоположна организации: там целое практически *больше* суммы своих частей, тут оно *меньше* этой суммы»[4].

Указанные особенности тектологических идей Богданова являются выражением одной из основных закономерностей развития современного научного знания: это прогрессирующая диалектизация науки, которая началась после промышленного переворота с трех великих открытий в области естествознания середины XIX в. Однако Александр Богданов, увлеченный идеей познания универсальных организационных принципов с целью оптимизации человеческой деятельности, активно использует диалектику как науку, но игнорирует диалектику как искусство разрешать противоречия, которое российский органицизм осваивал в единстве рациональных и иррациональных элементов человеческой деятельности. Это приводит Богданова к абсолютизации рацио-

[1] Там же. – С. 159.

[2] Там же. – С. 160.

[3] Там же. – С. 176.

[4] Там же. – С. 161.

нальности в достижении поставленных человеком целей, многогранность и полнота человеческой личности и ее жизнедеятельности сводится у него к конструированию механизма оптимальных методик действий человека, что в перспективе грозит биороботизацией: «Выход – в единой организации вещей, людей и идей, где связываются динамически-гармонично элементы каждого ряда и одновременно все три ряда между собой»[1]. Даже такие сферы, как нравственность и эстетическое восприятие мира, которые дают человеку иррациональную интуицию гармоничного разрешения противоречий в его жизнедеятельности, Богданов стремился подчинить организационному подходу с его принципом оптимальности посредством организации пролеткульта. Так, предлагалось выводить пролетариат из подчинения «специализирующимся силам буржуазной культуры», которые в силу индивидуализма были анархичны, деструктивны; для чего необходимо создавать пролетарскую культуру в лабораторных условиях, а затем только распространять ее в массы.

В связи с развитием тектологии особенно остро вставал вопрос о соотношении философии и науки: может ли научное познание претендовать на раскрытие универсальных закономерностей и тем самым сделать излишней философию? Богданову приписывали ту точку зрения, что тектология есть замена философии, в частности, Н.И. Бухарин писал об этом в записке В.И. Ленину в 1920 г. Послушаем самого А.А. Богданова: «Со своей стороны я бы высказал сомнение, целесообразно ли применять к организационной науке название «философия». С этим понятием связано много старых представлений, не соответствующих характеру новой науки. Так, философии теоретической всегда свойственна «объяснительная» тенденция, притом именно в смысле созерцания: «объяснить» мир, «объяснить» познание, чтобы было «ясно», чтобы исчезла загадка и потребность «понять» была удовлетворена. Для тектологии, если она и «объясняет», как соединяются разнороднейшие элементы в природе, в труде, в мышлении, то дело идет *о практическом овладении* всевозможными способами такого комбинирования; она вся лежит в практике; и даже само познание для нее – особый случай организационной практики, координирование особого типа комплексов. Здесь коренное различие тенденций»[2]. Как видим, Богданов не только не призывает заменить философию тектологией, но даже подчеркивает их принципиальное различие: созерцательность философии и практическую направленность тектологии. В целом же переход от созерцательного типа мировоззрения к деятельностному означает возрастание меры ответственности как философа, так и ученого за свой профессионализм и за свое опосредованное влияние на преобразование этого мира.

---

[1] Там же. – С. 50.

[2] Богданов А.А. Предисловие к 10-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука)/ В 2-х кн. Кн. 1. - М.: Экономика. 1989. – С. 57.

Если с тезисом Богданова об «объяснительной» роли философии в целом можно согласиться, то с тем, что тектология как наука «вся лежит в практике», навряд ли. Сущность науки заключается в производстве теоретических объективно-истинных знаний в форме законов. Практика в широком смысле слова как материальная предметно-чувственная деятельность по преобразованию мира есть сфера приложения научных знаний. Другое дело, специальное понятие «научная практика», обозначающее опытно-экспериментальный уровень научного познания, который только в единстве с теоретическим образует науку. Наука и практика как духовная и материальная деятельность связаны диалектически: наука, как и философия, призвана объяснять, а практика преобразовывать; но при этом они питают друг друга. Практика своими потребностями стимулирует научный поиск, а наука освещает дорогу практике. Богданов не просто хочет подчеркнуть практическую значимость тектологии, но видит в ней силу, оптимально конструирующую практику.

После промышленного переворота интеграция науки и практики существенно усиливается, сокращается временной лаг между научным открытием и его техническим использованием, Маркс раскрывает закономерность превращения науки в непосредственную производительную силу, различные виды социальной деятельности становятся все более наукоемкими, но все это не отменяет сущности научной деятельности как теоретической, познавательной. Любая абсолютизация чревата отрицательными последствиями. Абсолютизация практической значимости современной науки, особенно таких междисциплинарных ее направлений, как тектология, системный подход, кибернетика, синергетика, делает исследователя слепым к специфическим особенностям конкретных сфер применения научных знаний. Уже Сократ посредством своего «повивального искусства» обучал учеников мудрости и искусству постигать диалектику абсолютной и относительной истины. Иначе, получается как в русской народной сказке про Иванушку, которого побили в поле жнецы, за то, что не поприветствовал их должным образом; матушка ему подсказала, что надо было сказать: «носить вам не переносить»; на следующий день Иванушка пошел гулять и повстречал похоронную процессию… Человек не биоробот по вычислению оптимума своего функционирования, и мудрость не может быть стандартной.

Интересно рассуждение Богданова о соотношение «практической философии» и тектологии: «А с так называемой «практической философией» тектология имеет, пожалуй, еще меньше общего: под «практической философией» понимаются обыкновенно принципы морального руководства для людей; между тем тектология столь же чужда всякой морали, как ее родственница – математика или как любая из естественных наук: соотношение частей машины или связь химических тел для нее лежат в одном ряду исследования с моральными и неморальными отношениями людей»[1]. Действи-

[1] Богданов А.А. Предисловие к 1-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 57.

тельно, традиционно этика понимается как практическая философия, основанная на онтологии и гносеологии как своем теоретическом фундаменте. Сегодня понимание «практической философии» дискутируется на философских конференциях, в чем отражается возрастающая значимость мировоззренческих, духовных ориентиров человека во всех сферах его жизнедеятельности, а также злободневность активно преобразовательной и аксиологической функций философии. Справедливо суждение Богданова о том, что само теоретическое содержание научных знаний нравственно нейтрально. Но наука – это не только соответствующий вид знания, это и специализированный вид деятельности и социальный институт. В связи с возросшей практической значимостью науки, современная наука, в отличие от классической, характеризуется непосредственной включенностью нравственных координат в научное творчество. Сегодня как никогда стало очевидным, что научное знание – меч обоюдоострый. Трудно представить, чтобы в классической науке XVII-XVIII вв. развернулась дискуссия о моратории на исследование законов механического движения. Сегодня даже далекие от науки люди понимают нетривиальность дискуссий об ядерной энергетике, генной инженерии, клонировании. Приведенное рассуждение Богданова – борца передней линии фронта за научные открытия XX в. - свидетельствует, насколько не просто осуществляется переход от образцов классической науки к современной.

Однако больше всего настораживает в приведенном рассуждении Богданова то, что «моральные и неморальные отношения людей» он ставит в один ряд с соотношениями частей машины как объект тектологических исследований. При всей значимости универсальных организационных закономерностей, навряд ли оправдан такой нивелирующий подход. Органицисты XIX в., исследуя историю человечества и отдельных народов, искусство, науку и т. п. как организмы, вырабатывали мировоззренческо-методологические принципы и не претендовали на нивелировку различных сфер жизнедеятельности социального субъекта.

Богданов, тем не менее, сопоставляя тектологию с философией, обоснованно разводит их как принципиально разные сферы познавательной творческой деятельности: «Далее, с понятием о философской теории не совмещается мысль о точной опытной проверке. Как только для той или иной группы обобщений такая проверка становится возможной, немедленно эта группа выделялась из «философии», превращаясь в отрасль «науки»: постоянное и весьма характерное противоположение. Тектология же прямо немыслима без постоянной проверки на опыте: куда годились бы организационные закономерности, которых нельзя применить и испытать? Попробуйте представить себе «философский эксперимент». А для тектологии постановка планомерных экспериментов – вещь совершенно необходимая в ее развитии. Тектология не должна стать делом философов-специалистов,

среди которых она вряд ли может найти какую-нибудь почву, а делом всех широко образованных людей научной и практической мысли»[1]. Богданов справедливо подчеркивает, что именно философия и сегодня дает рождение научным направлениям; как в свое время досократика выносила зарождающуюся науку, подготовив для нее необходимые фундаментальные методы познания и теоретические идеи, так что Сократу осталось только «принять роды» и дать относительно самостоятельную жизнь науке и философии. В отличие от философии задача научных направлений доводить теоретические идеи до прикладного уровня и возможности практического использования.

Наиболее глубоко и по существу Богданов раскрывает научный статус тектологии, затрагивая проблему ее универсальности: «Тектология – наука, и, как всякая наука, идет в своих обобщениях и в исследовании шаг за шагом, расширяя свое поле и свои выводы. Такие схемы, как «подбор», «ингрессия», правда, универсальны, но лишь в том же смысле, как, положим, закон сохранения энергии: они относятся ко всякому явлению, но касаются только одной определенной его стороны, а отнюдь не исчерпывают его»[2]. Более строго, принципы и закономерности тектологии следует назвать общенаучными, чтобы окончательно дифференцировать ее от универсальности философских принципов и законов, позволяющих исследовать связь человека с миром *во всей полноте его бытия, а не с какой-то одной стороны*, и с учетом его субъективности. Рассуждения Богданова могли бы успокоить всех апологетов диалектического материализма, опасающихся, что кибернетика или общая теория систем потеснит диалектику на философском олимпе с ее статусом универсальности.

Интересен вопрос и о статусе тектологии внутри самой системы научного знания. Прежде всего, Богданов со всей определенностью подчеркивает общенаучный статус своего детища: «Во-первых, всякий научный вопрос возможно ставить и решать с организационной точки зрения, чего специальные науки либо не делают, либо делают несистематически, полусознательно и лишь в виде исключения. Во-вторых, организационная точка зрения вынуждает ставить и новые научные вопросы, каких не способны наметить и определить, а тем более решить специальные науки»[3]. Закономерная тенденция к единству науки как целостной системы, интегрирующей естествознание, обществознание и набирающее силу технологическое познание, была уже очевидна на рубеже XIX - XX вв. Об этом писал, в частности, В.И. Ленин. Богданов подчеркивает особую близость тектологии к наукам биоло-

---

[1] Богданов А.А. Предисловие к 1-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 57-58.

[2] Там же. – С. 59.

[3] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1.- М.: Экономика, 1989. – С. 134.

гическим и социальным, но сетует на их «организационную слепоту»: «-Всего ближе организационная точка зрения, казалось бы, должна быть наукам биологическим и общественным, которые трактуют об организмах и организациях. Однако она там имеется в далеко не осознанном виде, применяется не целостно и не планомерно. Поэтому во многих случаях достаточно ее решительного и ясного применения к той или иной задаче, чтобы сразу получилось новое освещение всех раньше известных фактов, а затем и новые выводы, иногда глубоко отличающиеся от прежних решений»[1]. В соответствии с принципом целостности, вынашиваемым российским органицизмом с начала XIX в., Богданов считает, что главная причина слепоты науки к эвристическому потенциалу тектологического мышления – это игнорирование данного принципа: «Так, например, весь огромный вопрос об идеологиях, т.е. о формах речи, мышления, права, морали и проч., вопрос, охватывающий обширную область социальных наук, обычно рассматривался вне представления о социальной организации как целом, части которого связаны необходимой жизненной связью»[2].

Тем не менее, теоретический потенциал тектологии раскрывается только в единстве всех сфер научного познания: «... для тектологии постановка планомерных экспериментов – вещь совершенно необходимая в ее развитии. Более того, эти эксперименты, как мне приходилось указывать, давно уже делались и делаются. Что представляют опыты Квинке, Бючли, Ледюка, Румблера, Геррера и др. над «искусственными клетками», воспроизведение на неорганических смесях различных функций живой клетки? Эти опыты не относятся к биологии, потому что объект их – неживые тела; но они не относятся также просто к химии и молекулярной физике, потому что имеют целью решение задач не химических или физических, а биологических. Это эксперименты орагнизационные в смысле тектологии: они выясняют общие условия строения живых и неживых тел, выделяют архитектурные элементы жизненных функций в «мертвой» природе. К тектологии должен быть отнесен и старинный «космогонический» опыт Плато, воспроизводящий кольца Сатурна в смеси жидкостей, и недавние опыты Майера, в которых возможные равновесия электронов, образующих атом, проверяются посредством плавающих магнитов, и т. д.»[3]

А.А.Богданов - органицист, потому что, исходя из принципа всеобщности жизни, разрабатывает концепцию оптимальной организации единого природно-социального организма в интересах человека. При этом основное противоречие органицизма между субъективным и объективным факторами

---

[1]Там же. – С. 135.

[2] Там же.

[3] Богданов А.А.Предисловие к 1-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука)/ В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 58.

он разрешает в пользу абсолютизации роли субъективного фактора, поскольку овладение организационными закономерностями, с точки зрения Богданова, позволит социальному субъекту свободно и целенаправленно конструировать любой аспект его жизнедеятельности. Очень показательно следующее рассуждение А. Богданова: «Все чаще и чаще встречаются сопоставления, раньше считавшиеся совершенно недопустимыми, когда берутся явления и вещи самые разнородные, из областей самых отдаленных одна от другой, как будто не имеющие ничего общего по своему материалу, - и устанавливается тождество в них связей и соотношений, их интимно-структурное единство. Иллюстрации можно было бы приводить без конца... Вот научно-популярный учебник по оптике – лекции немецкого проф. И.В. Классена «О природе света». По вопросу о законе преломления света автор показывает, что путь луча, идущего через две различные среды из одной точки в другую, подчиняется тому же закону, по какому должен избрать свой путь пешеход, идущий также из одной точки в другую через ровный луг и свежевспаханное поле, если он желает прийти к цели в кратчайшее время. Соотношение столь несравнимых вещей выражаются одной и той же математической формулой»[1].

Однако абсолютизация чего-либо приводит к выхолащиванию его содержания: абсолютизация конструирующей целенаправленной деятельности субъекта приводит к игнорированию самого субъекта. «Положим, что у нас имеются всего два комплекса – человеческие личности и что нам надо организовать воедино их усилия по отношению к определенным сопротивлениям. Из самой постановки задач видно, что общего звена пока еще не имеется, т.е., конечно, именно такого, которое связывало бы их соответственно поставленной задаче: иные общие звенья могут быть налицо, но не такие, которые организуют в данном смысле, чтобы преодолевать данное сопротивление. Необходимым звеном здесь является сознание общей цели, *входящее в психику обеих личностей*, и в достаточной мере совпадающее по содержанию. Каким путем совершится вхождение этого нового элемента, на данной стадии анализа для нас безразлично; но только оно дает ту организованность, какая требуется. Сущность дела сводится к *изменению* обоих организуемых комплексов – обогащению двух психик новыми ассоциациями»[2]. Таким образом, Богданов предлагает во главу угла ставить конструирование организованности без учета специфики тех систем, которыми мы стремимся управлять. В данном рассуждении конкретно речь идет о пренебрежении тем фактом, что воздействие осуществляется на психику личностей.

---

[1] Богданов А.А. Предисловие к 3-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 62.

[2] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М.: Экономика, 1989. – С. 155.

Конструктивизм Богданова ярко проявляется в том, что он, разделяя основные принципы органицизма, сознательно отбрасывает принцип естественности, в соответствии с которым необходимо исследовать диалектику естественного и искусственного, определяя степень естественности создаваемого субъектом искусственного, чтобы не дойти в своем творчестве до грани противоестественного. Так, исследуя закономерности консервативного подбора как универсальный регулирующий механизм, Богданов со всей определенностью заявляет: «Определение же «естественный» мы отбросим, так как для тектологии различие «естественных» и «искусственных» процессов не является принципиальным»[1].

Органицизм возводит все процессы до уровня функционирования организма, что включает в себя трепетное мудрое отношение к жизни во всех ее проявлениях и, соответственно, с учетом индивидуальности жизненных ситуаций. Богданов же наоборот низводит роль субъекта до уровня марионетки законов объективной реальности: « Воздействие человека, планомерное или бессознательное, - для каждой жизненной формы такая же внешняя активность, полезная или вредная, или разрушительная, как изменение температуры или влажности»[2].

Конструктивизм Богданова соответствует духу неопозитивизма, выраженному в принципе конвенционализма, который раскрывает природу научного знания как результат разработки научным сообществом парадигмы, организующей оптимальную деятельность социального субъекта в конкретно-исторических условиях. Научное сообщество призвано выполнять эту функцию, поскольку оно носитель всеобщего интеллекта, профессионально имеет дело с закономерностями объективной реальности, их познанием и использованием. Однако в рамках современной релятивистской научной картины мира познающий субъект является точкой отсчета в системе координат познавательной и преобразующей деятельности, которая в любом случае, по Богданову, реализуется как «организующая деятельность». Диалектика раскрывает любой объект как внутренне противоречивый, и именно субъект вызывает к жизни, как джина из бутылки, одну из противоположностей, в соответствии со своими целями. «Истина там, где антиномия», утверждает П. Флоренский и о том же гласит позитивистский принцип фальсификации. Принцип конвенционализма раскрывает масштабы свободы деятельности научного сообщества, но одновременно и степень его ответственности. Конструктивизм Александра Богданова – это результат абсолютизации деятельностного типа мировоззрения на почве научного подхода к

---

[1] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. - М.: Экономика, 1989. – С. 189.

[2] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М.: Экономика, 1989. – С. 189.

овладению миром; это, своего рода, эйфория последствий промышленного переворота, преувеличивающая роль свободной целенаправленной деятельности социального субъекта, как «деятельности организующей», т. е. «всегда направленной к образованию каких-нибудь систем из каких-нибудь частей и элементов»[1].

Конструктивизм Богданова был отчасти обусловлен особенностями социалистической организации общества, направленной на государственное централизованное управление экономикой и другими сферами жизни общества, а также той разрухой, которая воцарилась в стране в результате мировой войны и социалистической революции и на которую Богданов не мог не реагировать как ученый и патриот, всем сердцем желающий процветания своей Родине. Ответом на эти злободневные проблемы была главная идея «Тектологии»: стремление практически преобразовать действительность при помощи организационной науки.

Н.И. Бухарин на похоронах Александра Богданова подчеркнул «абстрактный схематизм» его мышления, но при этом назвал Богданова «одним из самых сильных и самых оригинальных мыслителей нашего времени»: «Он очаровывал и зачаровывал своей страстью к теоретическому монизму, своими творческими попытками внести великий план во всю систему человеческого знания, своими напряженными исканиями универсально-научного, - а не философского, - камня, своим, если так можно выразиться теоретическим коллективизмом»[2]. Сама смерть Богданова, «трагическая и прекрасная», по словам Бухарина, была результатом стремления «осуществить заветную цель своей жизни, свою субъективно поставленную индивидуальную «задачу, под которой трепещет объективная общественная сила»[3].

Итак, А.А. Богданов развивал и стремился практически воплощать идеи российского органицизма XIX в. в новых, весьма драматичных и экстремальных условиях российской истории. Основное противоречие теоретического содержания органицизма и космизма он разрешает, абсолютизируя роль субъективного фактора. Для разрешения современной альтернативы, стоящей перед человечеством, альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне, творчество Богданова, его жизнь и сама смерть, бесценный методологический опыт. Чувство личной исторической ответственности, присущее этому ученому – творцу, под стать этике «героического энтузиазма» Дж. Бруно.

---

[1] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М.: Экономика, 1989. – С. 293.

[2] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.2. М.: Экономика, 1989. – С. 345.

[3] Там же. – С. 347.

Несмотря на то, что А. Богданову не удалось реализовать диалектическую напряженность противоречия субъективного и объективного факторов, и его увлекла возможность социального субъекта на научной основе организовывать оптимальные системы единого природно-социального организма, нам необходимо видеть многогранность его наследия и влияния на последующее развитие науки и социальной практики. Его «Тектология» - это «первый в истории науки развернутый вариант общесистемной концепции»[1], что способствовало проникновению новых идей и принципов в современное научное мышление и привело, в конечном счете, к рождению кибернетики, а затем и синергетики.

Завершая раздел посвященный конструктивизму А. Богданова, хочется подчеркнуть тот продуктивный потенциал российского органицизма и космизма, который позволил Богданову, при всей увлеченности и абсолютизации организующей деятельности социального субъекта, ставить проблему «оптимума» сознательного регулирования экономических процессов сугубо диалектически, а именно, искать тот уровень развития противоречий, при котором система функционирует наиболее эффективно[2].

Глава 3. Евразиство и судьба России

Концептуальный потенциал российского органицизма и космизма способствовал развитию еще одного направления, исследующего диалектику субъективного и объективного факторов, непосредственно сопрягая эту проблему с судьбой России. Это направление получило название «евразийство», что отражает русское культурное своеобразие.

Евразия – это особый «материк» в географическом и культурно-историческом значении. В географическом: «Россия занимает основное пространство земель «Евразии» таким образом, что «земли ее не распадаются между двумя материками, но составляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк»[3]. Однако географическое единство Евразии обусловлено культурно-историческими предпосылками: «Поскольку мы приписываем понятиям «Европы» и «Азии» также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим как нечто конкретное, круг «европейских» и «азиатско-азийских» культур, обозначение «Евразии» приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики. Обозначение это указывает, что в куль-

---

[1] Там же. – С. 34.

[2] См. Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.2. - М.: Экономика, 1989. – С. 22-52.

[3] Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. - М., 1993. – С. 101.

турное бытие России, в соизмеримых между собой долях, вошли элементы различнейших культур»[1]. Именно те мыслители, которые стали именоваться евразийцами, исследовали культурное своеобразие России, связывая с ним ее судьбу. Вот как об этом писал в 1925 г. один из представителей этого направления – Петр Николаевич Савицкий: «Евразийцы – это представители нового начала в мышлении и жизни, это группа деятелей, работающих на основе нового отношения к коренным, определяющим жизнь вопросам, отношения, вытекающего из всего, что пережито за последнее десятилетие над радикальным преобразованием господствовавших доселе мировоззрения и жизненного строя. В то же время евразийцы дают новое географическое и историческое понимание России и всего того мира, который они именуют российским, или «евразийским». ...Определяя русскую культуру как «евразийскую», евразийцы выступают как *осознаватели русского культурного своеобразия*»[2].

Евразийство заявило о себе выпуском сборника «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», который вышел в Софии в августе 1921 г. Непривычность заявленного понятия «евразийство», смелые и неожиданные проекты преобразования общественного строя России, а также искренняя тревога за ее судьбу – все это сделало данный сборник ярким событием русского зарубежья. В этот сборник вошли статьи авторов, которые и выступили родоначальниками евразийства как общественно-политического движения и как особой концепции о месте России между Востоком и Западом: экономист и географ П.Н. Савицкий (1895-1968), выдающийся лингвист Н.С. Трубецкой (1890-1938), позже ставший священником и богословом Г.Ф. Флоровский (1893-1979), публицист и философ П.В. Сувчинский (1892-1985).

Петр Николаевич Савицкий (1895-1965), родом из Чернигова, специалист в области экономики и экономической географии, один из лучших учеников экономиста, философа и историка П.Б. Струве. Савицкий непосредственно испытал на себе влияние идей космизма и органицизма, будучи также учеником В.И. Вернадского. Во время гражданской войны Савицкий из Севастополя эмигрировал в Болгарию, где редактировал журнал «Русская мысль» и где вместе с князем Николаем Сергеевичем Трубецким возглавил евразийское движение. Переехав в Чехословакию, Савицкий заведует там кафедрой экономики Русского аграрного института, а также читает лекции в Русском свободном университете. С Прагой связана его дальнейшая жизнь. Во время фашистской оккупации Савицкий становится директором русской гимназии. После освобождения Праги советскими войсками был арестован чекистами и осужден на 10 лет лагерей. Отбыв весь срок и будучи реабили-

[1] Там же.

[2] Там же. – С. 100, 102.

тирован, вновь возвращается в Прагу и работает в государственной комиссии по аграрной географии. Ему пришлось еще раз пережить арест за сборник стихов с «лагерной темой» под названием «Посев». В литературной деятельности использовал псевдонимы Востоков, Любанский. Умер в Праге.

С 1921 г. на протяжении 10 лет П.Н. Савицкий был редактором евразийских изданий. Им было опубликовано около 200 книг и статей, основная тема которых – обоснование и развитие евразийских идей. В качестве основных можно назвать: «Два мира» (1922), «Евразийство» (1925), «Хозяин и хозяйство» (1925), «Россия – особый географический мир» (1927), «В борьбе за евразийство» (1930).

Николай Сергеевич Трубецкой (1890 – 1938) – князь, ученый-языковед, социальный мыслитель. Эта личность в эмиграции несла в себе потенциал интеллектуальной элиты русского общества, который Николай Сергеевич впитал с детства. Его отец – Сергей Николаевич был профессором Московского университета, выдающимся философом, исследователем античной философии. Брат отца – Евгений Николаевич также был известным религиозным философом, последователем Вл.Соловьева, профессором Киевского, а затем Московского университета. Идеалы и ценности Николая Сергеевича формировались несомненно под влиянием философско-мировоззренческой обстановки, царившей в семье. Н.С. Трубецкой поступил в Московский университет на исторический факультет по специальности философия, однако закончил его по специальности лингвистика. В результате Трубецкой внес существенный вклад в развитие, как лингвистики, так и социально-философских идей своего времени. Единым стержнем его творчества является активное участие в евразийском движении. Исходной историософской идеей этого движения выступает обоснование равноценности больших и малых, исторических и неисторических народов по их социально-культурному вкладу в исторический процесс. Данную идею Н.С. Трубецкой раскрывает в своей работе «Европа и человечество» (1920), в которой он показывает несостоятельность европоцентризма и линейное понимание прогресса. В статьях «Об истинном и ложном национализме» (1921), «Русская проблема» (1922), «О туранском элементе в русской культуре», «Мы и другие» (1925), «Общеевразийский национализм» (1927) – Трубецкой раскрывает влияние азийского – «туранского» элемента на развитие культуры и государственности России, а также разрабатывает концепции национальных и межнациональных отношений, «истинного и ложного национализма». Евразийское движение было для Н.С. Трубецкого «духовным мостиком», связывающим русское эмигрантское зарубежье с Россией.

Георгий Васильевич Флоровский (1893 – 1979) – религиозный философ и богослов. Образование получил в Одесском университете на историко-филологическом факультете по специализации «философия». После революции эмигрировал в Париж, где с 1926 по 1939 гг. служил профессором патри-

стики в Православном Богословском институте, а с 1948 – профессором и деканом Св. Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке. Священнический сан Флоровский принял в 1932. Отношения Г.В. Флоровского с евразийским движением были не однозначными. В первом евразийском сборнике им была опубликована статья «О народах неисторических», в которой он, развивая идею Н.С. Трубецкого о культурно-исторической равноценности народов «исторических» и «неисторических», определил связь и принципиальное отличие евразийцев и славянофилов. Флоровский считает, что славянофилы выводят историческую миссию России из ее прошлого, а евразийцы ориентированы на ее нереализованное будущее. Однако в 1928 г. порывает с евразийством из-за его усилившейся политизации и наметившегося внутреннего раскола. Свою критическую позицию он выразил в статье «Евразийский соблазн». Пройдя «евразийский соблазн», Флоровский обращается к богословию, чему посвящены его основные работы «Смерть на кресте» (1930) и «Пути русского богословия» (1937).

Издание первого сборника евразийцев «Исход к Востоку» многие историки русской культуры рассматривают как еще одну ступень эволюции и самовыражения миросозерцания русской интеллигенции после сборников «Вех» (1909), «Из глубины» (1918), «Смены вех» (1921). Русская интеллигенция таким образом последовательно осмысливала свои переживания в связи с поражением демократических надежд в революции 1905 г., трагическими событиями Первой мировой войны и Великой смутой, как сами евразийцы называли российские события 1917 – 1919 гг.

Вслед за первым сборником в 1922 г. выходит вторая книга «На путях. Утверждение евразийцев», а затем три ежегодных книги под общим названием «Евразийский временник». Это содержание первого этапа евразийского движения, который длится с 1921 по 1925 гг. и протекает в основном в Восточной Европе и Германии.

Второй этап с 1926 по 1929 гг. своим центром имеет Париж. В 1925-1926 гг. с евразийцами сближается Лев Платонович Карсавин (1882 – 1952), религиозный философ и историк культуры, который станет идейным руководителем движения евразийцев. Карсавин родился в Петербурге в семье известного танцовщика. Его мать была племянницей А.С. Хомякова, духовную связь с которым Карсавин ощущал всю жизнь. Связь евразийства со славянофильством, таким образом, носит не только чисто идейный характер, но и глубоко личностный. В годы обучения на историческом факультете Петербургского университета у Карсавина развивается интерес к средневековой культуре и к религии, чему способствовал известный историк-медиевист Иван Михайлович Гревс (1860-1941). После стажировки в Италии и на Юге Франции Карсавин становится профессором Петербургского университета. Его работы этого периода посвящены не только очеркам культуры и религиозной жизни средних веков, но и историософии, о чем свидетельствуют следующие работы:

«Введение в историю» (1920), «Восток, Запад и русская идея» (1922), «Философия истории» (1923). Историософское направление исследований подготовило Карсавина идейно к принятию евразийского движения. Проявив интерес к концепции всеединства, выработанной прежде всего В.С. Соловьевым в русле эволюции космизма, Карсавин обращается к религиозной философии.

В 1923 г. его высылают из России на знаменитом «философском» пароходе. В эмиграции Карсавин сближается с евразийством. В этом движении его привлекли обращенность к русскому православию и мессианская идея великой исторической предназначенности России. В 1925 г. Карсавин печатает свою первую статью «Уроки отечественной веры» в «Евразийском временнике». Благодаря накопленному духовному потенциалу, берущему истоки непосредственно из российского органицизма и космизма, Карсавин быстро занял лидирующее положение в развитии евразийской парадигмы. В 1926 г. евразийцы вырабатывают манифест под названием «Евразийство», в систематической форме выражающий основное содержание этого направления. Через год повторяют его издание в более сжатой и декларированной форме «Евразийство. Формулировка 1927 г.». С 1925 г. начали выходить ежегодные «Евразийские хроники», в которых печатались теоретические статьи, обзоры политической и хозяйственной жизни СССР, а также отчеты о пропагандистской и политической деятельности евразийцев.

Однако к концу 20-х гг. в движении намечается раскол, что приводит к спаду движения. Ярким проявлением раскола явился выпуск в Париже еженедельной газеты «Евразия», которая выражала идейно-политическую ориентацию на сближение с Советской властью, что не находило понимания в эмигрантской среде. Карсавин становится одним из ответственных редакторов этого еженедельника, так как к этому моменту он на основе религиозных и исторических изысканий пытался оправдать русскую революцию и большевизм. Основоположники евразийства вынуждены были подготовить специальное издание «О газете «Евразия» (1929), в котором подвергли критике и решительно отмежевались от так называемого «парижского направления». Тем не менее, евразийское движение в целом стало восприниматься как «рука Кремля». В этом же, 1929 г., в результате раскола Карсавин отходит от движения и принимает приглашение своего однокурсника, премьер-министра Литвы возглавить кафедру всеобщей истории в Каунасском университете. В 1940 г. Карсавин был обвинен в антисоветской деятельности и сослан в режимный лагерь Абези, где скончался от туберкулеза.

Третий этап с 1930 по 1939 гг. – период угасания движения. По 1937 г. продолжает выходить ежегодная «Евразийская хроника». Однако кризис и раскол усиливался, движение стало очень немногочисленным, продолжая существовать в отдельных эмигрантских центрах.

По общему признанию евразийство возникло как духовная и социально-политическая потребность послереволюционной эмиграции выработать

свою стратегию борьбы за сохранение русской культуры и могущества России. По оценке Н.А. Бердяева, евразийство – это «единственное послереволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, «правые» и «левые», носят «дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят вне обычных «правых» и «левых»[1]. Позиция евразийцев основана на деятельностном типе мировоззрения; об этом говорит их готовность обсуждать болезненные проблемы современной им русской действительности, не жить иллюзиями, как это свойственно большей части эмиграции, принять реальность Советской России и происходящих в ней изменений, а главное - их готовность к социальным действиям в соответствии с разработанной парадигмой и принятие в полной мере личной ответственности за дальнейшую судьбу своей Родины.

Парадигма евразийского движения включает в себя четыре основные идеи: 1) утверждение особых путей развития России как Евразии; 2) идея культуры как симфонической личности; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве. В соответствии с деятельностным типом мировоззрения евразийцы руководствуются диалектической методологией, стремясь выявлять противоречия современной им социальной действительности и находить способы их разрешения. Саму революцию как отправную точку, давшую импульс возникновения их движения, евразийцы понимали, с одной стороны, как завершение европеизации России, с другой стороны, как начало новой русской культуры в результате «выпадения» России из рамок европейского опыта. Диалектичность предполагает также преодоление механистичности классической науки. Данная антимеханистическая направленность пронизывает евразийскую концепцию: «Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную евразийскую культуру»[2].

Осмысление новых исторических коллизий в судьбе России евразийцы осуществляют на почве органицизма. Это происходит не просто потому, что представители евразийского течения приняли эстафету духовности русской интеллигенции в целом, но и потому, что они непосредственно осознавали себя преемниками славянофильства, творчество которых, как было показано ранее, разворачивалось в контексте органицизма. Отношение к славянофилам у евразийцев противоречивое: признавая родство, «духовную близость» со славянофилами, особенно с А.С. Хомяковым, они подчеркивают ориги-

[1] Бердяев Н.А. Евразийцы// Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. - М.: Наука. 1993. – С. 293.

[2] Евразийство: Опыт систематического изложения. - Париж, 1926. – С. 32.

нальность своей позиции, которая заключалась в том, как они раскрывали связь русской культуры с православием, государством и, главное, с отечественной историей. Евразийство осознавало себя «системой исторической и государственно-правовой органики».

Евразийцы считали, что русская национальность не является исключительно славянской по своему этническому генезису, как это представлялось славянофилам. С точки зрения евразийцев, в формировании русской национальности большую роль сыграли тюркские и угрофинские племена, населявшие единое с восточными славянами «месторазвитие» и взаимодействовавшие с ними. Формирующаяся русская нация приняла на себя инициативу объединения разноязычных этносов в единую многонародную нацию евразийцев и объединения Евразии в единое государство – Россию. Н.С. Трубецкой пишет об этом следующим образом: «*...национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом.* Эту нацию мы называем *евразийской*, ее территорию – Евразией, ее национализм - *евразийством*»[1].

Н.С. Трубецкой различает истинный и ложный национализм, что не утратило свою злободневность и поныне. Евразийский национализм, с его точки зрения, является истинным, поскольку он зиждится на целостном, едином субстрате государственности как культурном братстве населяющих его народов. Ложный национализм проявляется, с одной стороны, в великодержавном шовинизме так называемых исторических народов, с другой – в духовном раболепии народов, не наделенных поступью истории значимостью «великих». Вторая разновидность ложного национализма очень метко описывается Н.С. Трубецким: «Чаще всего приходится наблюдать таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан «большими» народами, «великими» державами, как полноправный член «семьи государственных народов» и в своем быте во всем походил именно на эти «большие народы»... В таком национализме самосознание никакой роли не играет, ибо его сторонники не желают быть «сами собой», а, наоборот, хотят именно быть «как другие»... Суверенитет, утверждаемый на такой основе, сохраняет самобытным разве что язык, да и тот, превратившись в государственный, искажается управленческими структурами»[2].

---

[1] Трубецкой Н.С., Общеевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. - М.: Наука. 1993. – С. 95.

[2] Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме// Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. - М.: Наука, 1993 – С. 43.

Сущность истинного национализма евразийцы, как и славянофилы, связывают с развитием самобытности народа. Атрибуты самобытности евразийцы связывают с существованием народа «как психологического целого, как коллективной личности», обязательно обладающего «некоторой формой самопознания»: «Самопознание логически связано с понятием личности; где есть личность, там может и должно быть самопознание. И если в сфере частной человеческой жизни самопознание является всеобъемлющей целью, исчерпывающей собой все доступное отдельному человеку счастье, всю достижимую им нравственность, духовную красоту и мудрость, то таким же универсальным принципом является оно и для коллективной личности народа»[1].

Самопознание русского народа евразийцы связывают с признанием существенного влияния на русскую народную жизнь восточного, туранского элемента, «наследия Чингисхана», в империи которого евразийский культурный мир впервые предстал как целое. Монголы положили начало единству Евразии и основам ее политического строя. Акцент на роли «азиатского элемента» в судьбах России и ее культурно-историческом развитии существенно отличает евразийство от славянофильства и западничества. Такое отличие вполне объясняется историческими событиями начала XX в.: «размерами совершившейся катастрофы... появлением и проявлением совершенно новых культурно-исторических и социальных факторов, которые, естественно, не участвовали в построениях славянофильского миросозерцания»[2]. П.Н. Савицкий называет славянофильство «течением провинциальным и «домашним», в то время как евразийство он связывает с глобальными перспективами исторического будущего России: «Ныне. В связи с раскрывающимися перед Россией реальными возможностями стать средоточием новой Европейско-Азиатской (Евразийской) культуры, величайшего исторического значения, замысел и осуществление целостного творчески-охранительного миросозерцания (каковым и считает себя евразийство) должны найти для себя соответственные и небывалые образы и масштабы»[3].

Однако при всех различиях между славянофильством и евразийством, связанных с конкретно-историческими ситуациями XIX и XX вв., между ними имеется мировоззренческо-методологическая преемственность, база которой – принципы российского органицизма. Принципы целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, гармонии раскрываются как методология самопознания народа с целью формирования его самобытной духовности: « «Познай самого себя» и «будь самим собой» - это два аспекта одного и того же положения. Внешним образом истинное самопознание выражается в гармонически самобытной жизни и

[1] Там же. – С. 39.

[2] Савицкий П.Н. Евразийство// Россия между... - С. 102.

[3] Там же. – С. 102.

деятельности данной личности. Для народа это – самобытная национальная культура. Народ познал самого себя, если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее полное и яркое выражение в его самобытной национальной культуре и если эта культура вполне гармонична, т. е. отдельные ее части не противоречат друг другу. Создание такой культуры и является истинной целью всякого народа, точно так же, как целью отдельного человека, принадлежащего к данному народу, является достижение такого образа жизни, в котором полно, ярко и гармонично воплощалась бы его самобытная духовная природа. Обе эти задачи, задача народа и задача каждого отдельного индивидуума, входящего в состав народа, теснейшим образом связаны друг с другом, взаимно дополняют и обусловливают друг друга»[1].

Конструктивизм А.А. Богданова и евразийство, имея единый исток – органицизм, реализуют это мировоззренческо-методологическое наследие в определенном отношении с противоположных позиций: если Богданов исключает принцип естественности из своего алгоритма, то евразийцы, напротив, разрабатывают его как основание всех других принципов. Так, например, психологическую целостность народа, осознающего свою самобытность, они раскрывают как «культурное единство», принципиально отличающееся «от того искусственного единства, которое является результатом поработительских стремлений одного из сожительствующих друг с другом народов»[2].

Самобытность и расцвет любой области культуры евразийцы напрямую связывают с диалектикой естественного и искусственного, с тем, насколько естественны искусственные формы организации жизнедеятельности, вырабатываемые социальным субъектом в процессе развития культуры. В частности, П.Н. Савицкий в работе «Хозяин и хозяйство», исследуя с точки зрения экономической целесообразности соотношение субъектов «хозяин- личность» и «хозяин – общество», подчеркивает, что качество экономического субъекта зависит от степени натуральности хозяйства: «Чем ощутительнее, чем внятнее в той или иной отрасли хозяйственно-натуральный процесс, чем конкретнее обозначена, чем менее подернута флером абстрактной «спекуляции» ее хозяйственно-натуральная плоть, тем более облегченно выделение «добрых хозяев»: хозяйское ценение утверждается в хозяйственной «натуральности» и конкретности»[3].

Концентрированное выражение принцип естественности находит у евразийцев в их главной идее, в соответствии с которой самобытность народа

---

[1] Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме// Россия между Европой... - С. 39.

[2] Там же. – С. 45.

[3] Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство// Россия между Европой... - С. 150.

заключается не в государственной независимости, а в умении быть самим собой на основе национального самопознания; культура при этом, со всеми искусственными формами, вырабатываемыми ею, является средством самопознания. Культура, таким образом, оказывается центральным аспектом евразийской концепции.

Культура рассматривается евразийцами как целое, как органическое единство различных дифференцированных сфер. Евразийцы, как и органицисты, творили в разных областях: экономике, политике, науке, религии и т.д., но на качественно новом уровне, поскольку они отчетливо воспринимают их как отдельные сферы культуры, составляющие синергетическое целое: «Культура не простая сумма ценностей и даже не система их, но их органическое единство, всегда предполагающее существование некоторого субъекта, который их создает, хранит и развивает, который, нужно сказать и так, сам в них, и только в них, развивается»[1]. Ни одна сфера культуры, с точки зрения евразийцев, «не может быть резко отделена от других не только по определяющему ее частному соборному субъекту, но и в силу органического взаимопереплетения ее с другими сферами»[2].

Органическая целостность культуры складывается из трех основных сфер, которые связаны между собой иерархически: 1) сфера государственная или политическая; 2) сфера духовного творчества; 3) сфера материальной культуры. Место сферы в иерархии определяется тем, в какой мере служебными являются выполняемые ею функции. Низший уровень принадлежит материальной культуре, поскольку содержание этой культуры определяется отношением субъекта культуры к миру природы и тем, как субъект использует природу для реализации высших духовных «зданий культуры», причем в эти высшие здания входит одухотворение самой природы, посредством ее познания и эстетического восприятия. Л.П. Карсавин подчеркивал, что ценности материальной культуры нельзя считать материальными, потому что в культурной деятельности само материальное одухотворяется. Евразийцы считают, что природа имеет не только чисто служебное значение для высших духовных зданий культуры, но и обладает самоценностью, поэтому необходимо религиозное отношение к природе и религиозное осмысление материальной культуры.

Сфера материальной культуры обладает внутренней структурой: ее частными сферами являются техника и хозяйство (экономика). Техника преобразует не только первозданную природу, но и созданную самим человеком (искусственную), т. е. самое себя. Причем функцией техники является не только преобразование, но и одухотворение первозданной и искусственной природы. Степень этого одухотворения является показателем того, насколь-

[1] Карсавин Л.П. Основы политики// Россия между Европой... - С. 175.

[2] Там же. – С. 188.

ко техника гармонично встраивается в естественный мир природы. В результате, техника, будучи служебной сферой по отношению к хозяйству, выступает равноценной в сравнении с хозяйством сферой по отношению к духовной культуре. Хозяйственная сфера, включая в себя материальные и духовные блага, тем не менее по отношению к духовной культуре выполняет исключительно служебную роль.

Духовная культура для евразийцев – это собственно сфера духовного творчества, средоточие которого свободное познание и самопознание культуро-субъекта в различных областях: научной, религиозной, нравственной, художественно-эстетической, правовой, философской. Из перечисленных областей духовного творчества центрирующей выступает религиозная: только в соборной Православной церкви духовная культура реализуется как целостная, единая и свободная. Л.П. Карсавин специально обосновывает, что вне церкви и религии духовное творчество ограничено в своей свободе и своих возможностях. Тем не менее, в концепции евразийцев духовная сфера, даже центрированная вокруг Православной церкви оказывается не самодостаточной без направляющей роли государства. Духовное творчество требует самоорганизации и внутренней собранности соборного субъекта этого творчества. Обеспечить это, считают евразийцы, может только государство: «... на первое место в иерархии сфер культуры следует поставить сферу государственную, преимущественным выразителем и субъектом которой является правящий класс»[1].

Следует подчеркнуть противоположность позиции А.А. Богданова и евразийцев по вопросу об отношении государства к культуре. А.Богданов, как было показано выше, был одним из идеологов Пролеткульта, которые всячески подчеркивали и отстаивали «автономность», «самостоятельность», «независимость» пролеткультовских организаций от социалистического государства. При этом именно Богданов разработал теоретическое обоснование такой позиции, в соответствии с которой существует три формы классовой борьбы пролетариата: политическая, которой должна ведать партия; узко экономическая, которую возглавляют профсоюзы и культурная, организацию которой взял на себя Пролеткульт. Отсюда выводилась необходимость создания пролетарской культуры в лабораторных условиях, а затем только – распространение ее в массах. Поэтому Ленин поставил задачу приблизить пролеткультовские организации к государству и обязать Наркомпрос контролировать деятельность Пролеткульта.

Евразийцы, как видим, напротив считают, что, во-первых, государство - это органическая составляющая культуры и, во-вторых, это высшая сфера культуры, от которой зависит состояние духовной и материальной культуры.

---

[1] Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой... - С. 190.

Государство они рассматривают как «личную форму» культуро-субъекта. Однако в соответствии с диалектической методологией государство трактуется евразийцами внутренне противоречиво. С одной стороны, оно по природе своей призвано организовывать соборный субъект, придавая ему целостность, единство, и таким образом способствовать самоорганизации деятельности этого субъекта. С другой стороны, как форма организации, «-само по себе», государство не обладает творческой силой, несмотря на то, что через него осуществляется творческая деятельность культуро-субъекта. Более того, государство может даже мешать культурному развитию, если оно начнет самодавлеть над субъектом, превышая свои полномочия быть орудием субъекта культуры, который на самом деле создает государство и через него действует. Деформировать развитие культуры государство может уже потому, что оно только форма организации и как всякая форма стремится к устойчивости, следовательно, косности. Занимая высшую ступень иерархии в структуре культуры, политическая культура (государство) обладает меньшим потенциалом творчества по сравнению с материальной и духовной культурой.

Диалектическое разрешение противоречия между государством и другими сферами культуры, прежде всего, духовной, основано на понимании вторичности государства по отношению к культурному творчеству и на сдерживании чрезмерного формализма со стороны государства. Оно не должно стеснять свободного саморазвития «культурно-народной» или «культурно-многонародной личности», напротив, государство посредством своих форм, в себе и через себя, призвано создавать все необходимые условия для свободного выражения и осуществления воли «культуро-субъекта».

Таким образом, стержень развития культуры вообще и политической культуры, в частности, заключается, с точки зрения евразийцев, в субъекте. В этом отражается понимание возрастания роли субъективного фактора истории. Проблема субъекта развития или культуро-субъекта разрабатывается представителями евразийского течения многоаспектно, зачастую в полемике. Так, Л.П. Карсавин раскрывает структурность культуро-субъекта: «...субъект развития может быть индивидуальным или соборным (симфоническим)»[1]. Индивидуальный субъект – это эмпирический индивид, отдельная личность. Соборный или симфонический субъект, напротив, предстает как различные совокупности людей: класс, сословие, народ, человечество. «Симфонический субъект, - утверждает Карсавин, - не агломерат или простая сумма индивидуальных субъектов, но их *согласование* (симфония), *согласованное множество и единство* и в идеале и пределе – *всеединство*. Поэтому и народ – не сумма социальных групп (сословий, классов и т. д.), но их организованное и согласованное иерархическое единство; культу-

[1] Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Россией... - С. 176.

ра народа – не сумма, а симфоническое единство более частных культур, и она не существует иначе, как их реально-конкретное единство...»[1].

Как известно, соборность – одна из ярких особенностей русской философии, постепенно в ней вызревающая и с начала XIX в. заявившая о себе в полный голос. Соборность заключается в духовном единении людей в рамках своей конфессии; понятно, что применительно к русской культуре речь идет о православии. Развитие концепции соборного или симфонического культуро-субъекта евразийцами органично вытекает у них из трактовки русской Православной церкви как основы реализации единой свободной и полнокровной национальной культуры. Соборность в контексте российского органицизма и космизма XIX в. эволюционизировала в концепцию всеединства, наиболее отрефлексированную, прежде всего, В.С. Соловьевым, и заключающуюся уже в духовном единении в масштабах человечества и Вселенной. Как видим, евразийцы также связывают трактовку соборного или симфонического культуро-субъекта «в идеале и пределе» с космической идеей всеединства. Соборный субъект для них – это «высшая личность» по отношению к входящим в нее совокупностям людей, которые выступают «моментами» симфонического субъекта, постоянно присутствуя в нем.

Вот как, например, конкретизирует идею всеединства П.Н. Савицкий применительно к культуро-субъекту хозяйственной деятельности: «...в основе понятий о хозяйском отношении лежит представление не о такой деятельности, которая направлена исключительно к получению наибольшего дохода, к «выжиманию» его в первую очередь, из человека, но затем также из лошади, телеги, машины, постройки, земли, - но такой, которая наряду с целью получения дохода ставит, как самостоятельную цель, сохранение и расширения довольства работающих в хозяйстве людей, поддержание и повышение порядка и качественности обнимаемых рамкою хозяйства скотов и вещей... Можно, конечно, сказать, что такое расширение, поддержание и повышение соответствует правильно понятому «интересу» «предпринимателя»... В суждениях по этому вопросу все зависит от того, что подразумевать под «правильно понятым интересом». Если последний толковать расширительно, включая в него не только собственно экономический интерес, но и более широкий вплоть, например, *до интереса поддержания благополучия ближнего и даже космический лад*, тогда, конечно, такое утверждение будет правильным... Здесь существенно отметить, что в целеполагании «хозяина» собственно экономические цели выступают в некоем расширении и преображении»[2].

Симфонический субъект раскрывается в постоянном и целеустремленном развитии культуры, включающем в себя противоборство и преобразо-

[1] Там же.

[2] Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство // Россия между Европой... - С. 135.

вание. Культура создается субъектом и является его самореализацией. В соответствии с деятельностным типом мировоззрения евразийцы обосновывают, что развитие субъекта возможно только в культуре и одновременно создание культуры является обязательной задачей каждого субъекта. Культура раскрывается как внутренне противоречивая реальность: с одной стороны, культура как самодеятельность субъекта выступает как живой и становящийся процесс, с другой стороны, культура как «застывшая» традиция становится «оторвавшейся» от жизнедеятельности формой. Однако культуро-субъект обладает свободой, поэтому он способен принимать, одобрять и видоизменять сложившуюся традицию соответственно целостному состоянию культуры, а это значит и соответственно самому себе: «Целое не существует само по себе, отвлеченно, но только через индивидуумов, в индивидуумах и в качестве современного и всепространственного единства индивидуумов, которые и являются его «моментами», выражающими его каждый по-своему. Поэтому, раз целое существует, существует уже и выражающее его множество индивидуумов, существует и каждый из них, как само свободно осуществляющее себя в специфической сфере целое»[1].

Свобода выступает, таким образом, атрибутом культуро-субъекта и доминирующей идеей в исследовании диалектики субъективного и объективного факторов, которое реализуется евразийцами как проблема соотношения соборного целого и индивидуального бытия. Определяющее значение в развитии культуры имеет соборный или симфонический субъект, что не означает отрицание роли отдельной личности. Отдельная личность всегда несовершенна. Реализация полноты личности предполагает ее соборность, симфоничность, и одновременно для бытия соборного целого необходима сфера индивидуального бытия. Культура народа – это организованное «реально-конкретное единство», как согласованное в единстве множество.

Диалектика субъективного и объективного факторов раскрывается также евразийцами как проблема соотношения деятельности культуро-субъекта и государства. Определенная абсолютизация объективного фактора проявляется как некий перевес в сторону государства, поскольку подчеркивается его роль как социальной силы, организующей единство культуры, оформляющей разнообразные сферы материальной и духовной культуры: «Государственная или политическая сфера обладает первенствующим значением потому, что *чрез нее и в ней осуществляется и выражается единство всех сфер, как сама и внешне единая культура*. Благодаря политической организации получают выражение и оформление сознание и воля симфонического субъекта, а сам он приобретает *действительное личное бытие*»[2].

---

[1] Карсавин Л.П. Основы политики – С. 179.

[2] Там же. – С. 190-191.

Государство – это элемент объективного фактора по отношению к свободной целенаправленной деятельности культуро-субъекта. Однако первичность сферы государственной в иерархии сфер культуры реализуется посредством деятельности «правящего слоя» как субъекта собственно государственной сферы. Как он зарождается? «Из множества индивидов, которые составляют данную соборную личность (например, народ) и которые склонны действовать так, что единично-индивидуальные акты их «означают» или «символизируют» друг друга и единый симфонический акт, - *органически вырастает правящий слой.* Внешние эмпирические условия его возникновения могут быть весьма различными. Существенно, что он *находится в органической связи с массой населения и способен выражать ее сознание и волю.* Сохраняя эту органическую связь с народом и это органическое взаимодействие с ним, *правящий слой сам становится некоторою соборною личностью,* что и сказывается в известном *единстве миросозерцания, волеустремления и* – на высших ступенях развития – *в организации.* Так же органически, как он рождается сам, правящий слой порождает правительство, уже обязательно организованное. А оно благодаря своему организационному единству и количественной ограниченности своего состава способно к определенным единичным актам»[1]. Итак, государство организует единство народной жизни благодаря тому, что, во-первых, субъект государства – правящий слой – органически вырастает из симфонического субъекта и, во-вторых, количественная ограниченность правительства позволяет ему качественно выполнять свои организационные функции и консолидирующую роль.

Если государство по отношению к гражданам выступает как внешняя объективная сила, определяющая границы их свободной жизнедеятельности, то в свою очередь деятельность правительства как субъекта государства выступает элементом субъективного фактора по отношению к объективной логике исторического развития народа в его самобытности. Преодолеть опасность волюнтаризма в деятельности правительства и государства, с точки зрения евразийцев, можно благодаря единству симфонического субъекта общества: «Органическое взаимодействие членов правительства и его органическое взаимообщение с правящим слоем, а чрез него и со всем народом позволяют устранять и, во всяком случае, ослаблять субъективную односторонность и ограниченность единичных правительственных актов»[2]. Только таким образом, «правительство через посредство правящего слоя становится носителем народного миросозерцания и народной воли»[3].

---

[1] Там же. – С. 192.

[2] Там же.

[3] Там же.

В свою очередь народное миросозерцание и воля останутся «бессознательными», трудно выразимыми и, соответственно, нереализованными без правительства и правящего слоя. Однако есть и внутренний для правительства как субъекта государства критерий его дееспособности – это единоначалие и персональная ответственность: «Для того чтобы единичные акты правительства получали полную определенность и конкретность, а не превращались в абстрактные компромиссные формулы, необходимо и в самом правительстве некоторое преобладание индивидуально-личного начала. И для того, чтобы длительная и многообразная деятельность правительства являлась целостною и последовательною, необходимо постоянство этого начала. Надо учитывать вред коллегиальности, и полезно помнить мудрые слова одного из римских императоров: «Senatores – optimi, senatus – mala bestia» (Сенаторы – добрые мужи, сенат – злая бестия. (лат)»[1]. Такого рода идеи еще раз свидетельствуют о понимании евразийцами возрастания роли субъективного фактора истории.

Определенность осознания государства как элемента объективного фактора выражается евразийцами в четкой дифференциации «государственности» и «государства»: «Итак, государственностью мы называем единство большой соборной личности (многонационального культуро-субъекта или народа, нации). *Государственно* все постольку, поскольку оно относится к единству и органически входит в целое. Государство же есть внешняя форма этого единства и преимущественная сфера его выражения, как сфера деятельности частного соборного субъекта, преимущественно осуществляющего соборную волю. Таким образом, существование государства предполагает: 1) существование *преимущественного субъекта государственности*, т. е. правящий слой, 2) *организацию*, как форму бытия и деятельности правящего слоя, 3) *организационные формы*, определяющие его отношение к другим частным соборным субъектам, индивидуализирующим целое, и, конечно, к индивидуумам, 4) *область его*, правящего слоя, деятельности, т. е. его суверенную *власть* и внешние пределы ее действенности или *территорию*»[2]. Раскрытие соотношения государственности и государства показывает структурированность социального субъекта и позволяет учитывать уровень массовости деятельности этого субъекта в процессе выработки оптимального алгоритма достижения преследуемых субъектом целей.

Указанные атрибуты государства, необходимость формализации его деятельности делает природу государственности внутренне противоречивой. Негативные, с точки зрения многонационального культуро-субъекта, последствия недиалектического разрешения внутренних противоречий госу-

[1] Там же. – С. 192-193.

[2] Там же. – С. 193.

дарственности чреваты: «разрывом между народом и его правящим слоем», а также «разрывом между правительством и правящим слоем, т. е. саморазложением правящего слоя». Поэтому необходимо стремиться к диалектическому разрешению этих противоречий: «Государственное искусство и заключается, с одной стороны, в *изыскании возможно наилучших форм взаимодействия между индивидуально-личным и «общим» в самом правительстве и, с другой стороны, в изыскании форм, которые бы наилучшим в данных условиях образом обеспечивали нормальное и по возможности непрерывное взаимообщение правительства, правящего слоя и широких масс населения, т.е. народность или демотичность* государственной власти»[1].

Однако диалектическое разрешение внутренних противоречий государственности – это, с точки зрения евразийцев, не должно быть самоцелью правящего слоя, ибо процветающее государство – это только средство для достижения высшего самопознания симфонического субъекта и расцвета самобытности народа в его культуре: «Устроение государства должно исходить из ясного осознания *его значения, как преимущественной сферы единства всей культуры, его органической связи с другими сферами культуры, его формально первенствующего положения среди них и служебной по отношению к целому культуры роли.* В государстве находит себе выражение и необходимую форму личное бытие субъекта культуры и слагающих культуру низших соборных субъектов и индивидуумов. Поэтому при самом решительном отрицании ложного европейского индивидуализма *государство должно открывать путь к актуализации всякой личности, как соборной, так и индивидуальной*»[2].

На основе определения роли государства «в раскрытии культурою ее возможностей и ценностей, ее идеи и миссии» евразийцы определяют адекватную для этого форму государственности: «Идея культуры определяет ее государственность; и государство должно быть не демократическим и не аристократическим, ибо не для этого существует культура, чтобы хорошо жилось «всем» или «лучшим», но для того, чтобы наилучшим и возможно полным образом осуществилась идея культуры. Государство должно быть *идеократическим, идеократией*; условием же идеократии является демотичность власти»[3]. Миссия культуры, ее возможности заключаются в свободном расцвете личности: «Всякая личность, как индивидуальная, так и соборная, достигает полного раскрытия только как орган высшей соборной личности. Это справедливо и для огосударствленной нации, индивидуирующей культуру. И для огосударствленного субъекта многонациональной культуры или народа, который жив и силен своею общечеловеческою, мировою миссией. И только через иерархический ряд личностей, из коих всякая высшая

[1] Там же. – С. 194.

[2] Там же. – С. 194-195.

[3] Там же. – С. 194.

является согласованностью и единством низших, может личность стать действительным и живым органом такого целого, как культура»[1].

В противоположность Пролеткульту, который в соответствии с концепцией Богданова отстаивал автономность культуры по отношению к государству, евразийцы специально обосновывают губительность такой позиции для культуры: «А так как мы не мыслим культуры-государства иначе как в смысле органического целого, ясно, что не должно быть каких-то внегосударственных организаций или объединений, но что всякая организация должна быть и органом государства. Это не значит, что государственная власть насаждает искусственные организации: таким бюрократическим путем живые организмы не создаются. Государство лишь оформляет и закрепляет свободно возникающие объединения, а в нормальном государстве и сами они свободно самовозникают, как органы целого, как «государственные», а не как индивидуалистически самодавлеющие»[2].

Именно с государством, организующим расцвет самобытной культуры и через это национальное самопознание, евразийцы связывают судьбу России, ее великое будущее. Евразийцы осознают родство современной России с античностью и Византией, равно как и со степной культурой Востока: «...обозначение «Евразии» приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики. Обозначение это указывает, что в культурное бытие России в соизмеримых между собой долях, вошли элементы различнейших культур. Влияние *Юга, Востока и Запада*, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры. Юг в этих процессах явлен попреимуществу в образе *византийской* культуры; ее влияние на Россию было длительным и основоположным; как на эпоху особой напряженности этого влияния можно указать на период примерно с X по XIII в. Восток в данном случае выступает главным образом в облике «*степной*» цивилизации... Пример монголо-татарской государственности (Чингисхана и его приемников), сумевшей овладеть и управиться на определенный исторический срок огромной частью Старого Света, несомненно сыграл большую и положительную роль в создании великой государственности русской. Широко влиял на Россию и бытовой уклад степного Востока. Это влияние было в особенности сильно с XIII по XV век. С конца этого последнего столетия пошло на прибыль влияние европейской культуры и достигло максимума, начиная с XVIII в.»[3] Как видим, евразийцы связывают начало максимального влияния Европы на Россию с XVIII веком, т.е. когда Россия, в соответствии с возрастным принципом анализа истории, догнала, запыхавшись, Европу и тоже вступила в век Просвещения как кульминацию зрелости.

---

[1] Там же. – С. 195.

[2] Там же.

[3] Савицкий П.Н. Евразийство// Россия между Европой... - С. 101 – 102.

Сквозная проблема русской философии, на протяжении нескольких культурных эпох волнующая умы и составляющая, пожалуй, центральное содержание пресловутой русской идеи, - проблема особой исторической миссии России, выраженная в известной формуле: «Москва – третий Рим, а четвертому не бывать» - разрабатывается евразийцами в органической взаимосвязи культурной самобытности России с ее государственностью. Как представляется, потенциал духовности нашей отечественной культуры, действительно, давал и дает основание именно в нем видеть перспективу будущего нашей страны; российский органицизм и космизм яркое тому подтверждение. Не случайно, и здравый смысл, который любит вытягивать квинтэссенцию жизненных процессов и впечатывать ее в выразительных резюме, гласит, что в области балета мы впереди планеты всей. Понятно также, что реализация нашего духовного потенциала напрямую зависит от характера нашей государственности. В связи с чем философия обязана выполнять свою мировоззренческую функцию.

То, что евразийцы связывали будущее России с ролью государства в развитии культуры, было обусловлено, по-видимому, тоталитаристскими тенденциями в развитии Советского государства в 20-30 гг. XX в. Это соответствовало их тенденции к абсолютизации роли государства как элемента объективного фактора истории. Не случайной была и тенденция евразийского движения с конца 20-х гг. на идейно-политическое сближение с Советской властью. Исследуя диалектику субъективного и объективного факторов, они выявляют «импровизационную непредрешенность» исторического процесса (Н.С. Трубецкой): великое предназначение России не гарантировано, ибо культуро-субъект может по-разному повлиять на ход истории. Это зависит от уровня развития не только его духовности, но и волеизъявления и самоорганизации. В государственности как элементе объективного фактора евразийцы видят возможность гарантированно реализовать историческую миссию России.

Открытый еще в середине XIX в. органицистом Н.И. Надеждиным доминирующий в нашей истории центробежный механизм развития[1] евразийцы берут на вооружение, раскрывая его диалектически: он может работать во благо, если работает на единение, и во зло, если вырывается из центра на периферию и ведет к распаду органической системы государственности[2]. Так, Н.С. Трубецкой по этому поводу пишет: «... по какому-нибудь частно-

---

[1] См. первую часть: у нас доминирует революционный путь и все качественно новое начинается из центра, а в Европе механизм центростремительный, т. е. эволюционный, когда качественно новое начинается с периферии и постепенно захватывает центр.

[2] См. в первой части закон распада органических систем, открытый А.А. Григорьевым.

му ряду признаков отдельный народ Евразии может входить и в какую-нибудь другую не чисто евразийскую группу народов: так, русские по языковым признакам входят в группу славянских народов, татары, чуваши, черемисы и проч. – в группу так называемых «туранских» народов, татары, башкиры, сарты и проч. по религиозному признаку входят в группу мусульманских народов. Но эти связи для всех названных народов должны быть менее сильными и яркими, чем связи, объединяющие эти народы в евразийскую семью: ни панславизм для русских, ни пантуранизм для евразийских туранцев, ни панисламизм для евразийских магометан не должны быть на первом месте, а – евразийство. Ибо все эти «пан-измы», усиливая центробежные силы частнородных национализмов, подчеркивают одностороннюю связь данного народа с какими-то другими народами только по одному ряду признаков и потому неспособны создать из этих народов никакой реальной и живой многонародной нации – личности. В евразийском же братстве народы связаны друг с другом не по тому или иному одностороннему ряду признаков, а по общности своих исторических судеб»[1].

Таким образом, если у А.А. Богданова обнаруживается тенденция абсолютизации роли субъективного фактора, что выражается в гипертрофировании конструирующей научно-технической деятельности социального субъекта, то евразийцы стремятся преодолеть «импровизационную непредрешенность» исторического процесса силой государства, что приводит их к абсолютизации роли объективного фактора, элементом которого и выступает государство по отношению к свободной деятельности культуро-субъекта. Только космизму удастся, не впадая в крайности, принять мировоззренческо-методологическую эстафету от органицизма. Однако и конструктивизм Богданова, и идеи евразийцев о значимости государственности для развития культуры подарили общественной мысли ценные жемчужины относительной истины.

Закончить разговор о евразийцах хочется словами Л.П. Карсавина, звучащими актуально и по сей день: «Основы соответствующего культуре России-Евразии государственного строя уже заложены. Этим облегчена задача нашего поколения, перед которым открывается не только борьба с коммунистическим засилием, искажающим создающееся, но и широкий простор свободной творческой работы. Россия выходит из стадии натурально необходимых и стихийных процессов революции в стадию *сознательного и свободного самоопределения*. Признавая факт и учитывая его возможности, мы не считаем, однако, первого безусловно обеспеченным и вторых безусловно неизбежными. В этом *ответственность* нашего поколения, ведущего борьбу и против коммунизма, и против других сил старой русской общественно-

[1] Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Россия между Европой С. 97.

сти за новое евразийско-русское государство. Мы не станем отрицать, что наша установка обусловлена верою – верою в Великую Россию; и мы знаем, что у верующего только один исход – или погибнуть или победить»[1].

Глава 4. Русский космизм как разрешение альтернативы современного человечества

Наиболее плодотворно наследие органицизма восприняли и развили космисты. Они полноценно освоили систему мировоззренческо-методологических принципов этого направления, не пренебрегая ни одним из них, в отличие от А.А.Богданова, который отказался от принципа естественности. Они наиболее диалектично в своих концептуальных построениях раскрывали соотношение субъективного и объективного факторов истории.

Российский органицизм и космизм настолько тесно спаяны в своем содержании, что их трудно дифференцировать. Это находит отражение в творчестве самих представителей этих направлений: В.Ф. Одоевский, относящийся к генетическому ядру органицизма, многими исследователями не без оснований относится к космистам; в сочинениях признанного основоположника космизма Н.Ф.Федорова обильно используется категориальный аппарат органицизма, такая же картина наблюдается в творчестве известных космистов Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Н.О. Лосского и др. В.С.Соловьев, концептуально завершающий философское творчество XIX в., на качественно новом уровне, обогащенном идеями славянофилов и западников, воспроизводящий закон постепенности возвышения уровня организации всего существующего, открытый в начале века А.Н. Радищевым, в то же время вырабатывает концепции Всеединства и Богочеловечества, которые станут вершиной религиозно-философской ветви русского космизма. Собственно указанные концепции являются по сути своей логическим продолжением идей трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в котором основные принципы органицизма были впервые теоретически заявлены.

Непосредственная идейная связь органицизма и космизма обусловлена объективно, самой структурой бытия и его законами. Не случайно, даже те исследователи, которые далеки от интереса к истории русской философии, раскрывают научное обоснование исследуемой нами взаимосвязи органицизма и космизма: «Свойства материи и явления космического развития... тесно связаны со строением живых организмов и с их приспособлениями; поэтому эти свойства являются более важными для биологии, чем это подозревали раньше. Общий процесс развития, как космический, так и органиче-

[1] Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией... - С. 216.

ский представляют единство, и биолог прав, что вселенная биоцентрична в самом своем существе»[1].

Как было показано ранее, преемственность российского органицизма с развитием мировой философской мысли осуществилась непосредственно через шеллингианство на русской почве. Шеллинг в контексте немецкой классической философии исследует деятельность такого субъекта как мировой организм, т. е. фактически Шеллингом исследуется трансцендентальная деятельность социального субъекта как существа космического.

При всей непосредственной теоретико-методологической связи органицизма и космизма необходимо выделять тот качественный скачок в развитии философской мысли, который происходит при постепенном зарождении космизма в контексте творчества органицистов. Органицизм со всей определенностью, исходя из деятельностного подхода, исследует все элементы природно-социального бытия как органические системы, т.е. внутренне противоречивые, имманентно активные, самоорганизующиеся и т. п. Космизм на этой основе исследует космическую функцию человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. При этом не важно, что мы имеем в виду под субстанцией: природу, порождающую в своем саморазвитии человека, (материализм) или мировой разум, или Бога (идеализм). В любом случае, очевидно, что сегодня человек вторгается своей деятельностью в сам фундамент бытия (ядерная энергетика, генная инженерия, клонирование), и от его деятельности зависит дальнейшая судьба мира.

В соответствии с возрастным принципом анализа истории, изложенным в первом разделе данного пособия, органицизм соотносится с периодом старости и, соответственно, с этапом немецкой классической философии, исследующей на основе разрабатываемой ею диалектики деятельность социального субъекта в различных ее проявлениях. Российские органицисты, открыв в лице А.Н. Радищева исходный и конечный пункты теоретической эволюции немецкой классики, т.е. антиномичность и антропологический принцип философии, также исследуют деятельность социального субъекта во всех основных сферах единого природно-социального организма, вырабатывая при этом не менее талантливо основные принципы и законы диалектики. Русский космизм соответствует по своей тематике периоду апокалипсиса, чем озадачена современная европейская философия, и также начинает свое развитие примерно в середине XIX в. Уникальность русского космизма по сравнению с другими направлениями современной философии (экзистенциализм, позитивизм, герменевтика и т. п.) заключается в его системной достаточности и конструктивности. Русский космизм развит в религиозно-философской, научной и художественно-эстетической ветвях,

[1] Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. – М.-Л.: Госиздат, 1924. – С. 191.

что позволяет исследовать стратегию жизнедеятельности социального субъекта во всей полноте его бытия. Наличие определенно дифференцированных трех ветвей в космизме свидетельствует о большей степени его зрелости по сравнению с органицизмом, в котором исследовались также все сферы жизнедеятельности человека, но не было четкой структуры внутри этого направления. Космизм раскрывает методологию созидательного разрешения апокалипсической альтернативы современности, т.е. альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением социального субъекта. Почему именно в русской культуре сложилось такого рода направление?

Историческая молодость русского духа, обусловленная возрастной динамикой развития нашего Отечества, что было показано в табл. 2, по всей видимости является причиной конструктивного потенциала отечественной философии в современную эпоху. Совпадающие по своему содержанию и последовательности основные этапы историко-философского процесса в Европе и России протекали, особенно на начальных стадиях, не синхронно и отличались своей длительностью. Дохристианский период эволюции языческих верований на Руси был несопоставимо мал по отношению к античности, и эти верования не успели сложиться в теоретизированные формы мировоззрения. Современной возрастной психологии известен такой феномен, как компенсация нереализованной потребности раннего возрастного периода на более поздних жизненных этапах. Кроме того, некоторая замкнутость и изолированность социального субъекта на первых этапах его формирования и развития приводит, как правило, к некоторому инфантилизму. Как известно, на протяжении нескольких столетий существовала религиозная нетерпимость между восточной и западной церквями, что отгораживало Россию от Западной Европы. К тому же, глубокая укорененность православия в русском сознании, в результате той идеологической трансформации, которую пережила Русь после христианизации, способствовала опосредованному осмыслению античного наследия сквозь призму церковного вероучения. Все это дало основание исследователям говорить об особенном жизненном ритме нашего народа. Так, кн. В.Ф. Одоевский в первой половине XIX в. писал в своих психологических заметках: «... мы дети с опытностью старца, но все дети: явление небывалое в летописях мира, которое делает невозможным все исторические исчисления и решительно сбивает с толка всех европейских умников, принимавшихся судить о нас по другим!»[1] Чуть позже П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» напишет, что Россия еще не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», что она не доросла до собственно духовной стадии в развитии ее цивилизации. Хотя и надежды на будущее Чаадаев связывает с Россией именно по причине ее исторической молодости, благодаря которой на «листе белой бумаги» можно запи-

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма... - С. 591.

сать, не повторяя ошибок Запада и Востока, Древнего и Нового мира самые истинные письмена.

Следует отметить, что самооценка русских мыслителей коррелируется с оценкой западных исследователей. Так, И. Кант после анализа характера европейских народов сделал вывод, что российский характер еще не сформировался[1].

Более позднее по сравнению со странами Запада и Востока формирование российской государственности и русского народа привело к необходимости более быстрыми темпами проходить те стадии развития, которые постепенно эволюционно вызревали в истории других народов. По-видимому, поэтому в нашей стране сложился совсем иной механизм развития, когда все неизбежные перемены начинаются из центра.

С предельной четкостью диагноз рассматриваемой особенности истории России был поставлен Н.Бердяевым, и заключается он в том, что историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, потому что «развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации»[2]. Современные исследователи, не соглашаясь с тем, что менялся тип российской цивилизации, поскольку, с их точки зрения, делались попытки изменить его, но они оказывались безуспешными, согласны с тем, что наша культура, прежде всего, с помощью философской рефлексии, должна осознать необходимость выработки специальных механизмов регуляции наших особых темпоритмов развития[3].

Актуальность поставленной задачи усиливается еще и по той причине, что на «катастрофичность» временных ритмов накладывается масштабность пространства нашего Отечества. Известно, например, что в XVII в. русские землепроходцы на Восток к берегам Тихого океана в кратчайшие сроки в немыслимо тяжелых условиях преодолели громадные расстояния. Подобные примеры из нашей истории свидетельствуют о «несоответствии шага Пространства и шага Времени»[4]. «Рваный» темпоритм, неравномерность исторического развития нашей страны проявлялись не только в скорости и соотношении отдельных пространственно-временных этапов, но и в несбалансированности развития отдельных сфер жизнедеятельности общества, особенно политико-экономической и духовной.

Исторические особенности нашего развития ярко отразились в истории философии. Если возникновение светской культуры, естествознания и фило-

---

[1] См. Кант И. Соч. Т.6. – С. 362-472.

[2] Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 7.

[3] См. Бороноев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. СПб., 1992. – С. 91-121.

[4] Гачев Г. Национальный космо-психо-логос// Вопросы философии. 1994. № 12. – С. 27.

софии «запоздало» у нас на 200 – 300 лет по сравнению с западно-европейскими странами, то в XVIII в. русская философия через усвоение на родной почве духовного богатства Европы вынуждена была в кратчайшие сроки наверстывать упущенное.

Россия с честью вышла из исторического испытания быть более поздней и более юной нацией, однако не во всех областях жизнедеятельности, а преимущественно, в художественно-эстетической, научной и философско-мировоззренческой. Сколь бы крайними или умеренными ни были точки зрения по вопросу о «начале» философствования в России, все они сходятся в том, что в XIX в. русская философская мысль развивается в общеевропейском контексте. Начиная с 40-х гг., она не только заявляет о своей самостоятельности, но и начинает оказывать обратное влияние на духовную культуру западно-европейских стран[1]. В.Ф. Одоевский, отметив, что «мы дети с опытностью старца», писал в своих психологических заметках: «Мы не лишены творчества; оно, напротив, сильнее у нас, нежели у других народов, но оно в зародыше. Провидение свыше одарило русского человека проницательностью, смышленостью и сметливостью»; Провидение приготовляет его «быть первым человеком в мире науки и искусства»[2]. Русская культура XIX - нач.XX вв. подтвердила правоту оценок Одоевского расцветом самобытного национального творчества.

Самая строгая и критичная оценка философского самосознания России была дана в прошлом веке П.Я. Чаадаевым, когда он писал, что Россия не доросла до собственно духовной стадии в развитии ее цивилизации. В качестве критерия уровня духовной зрелости русского общества Чаадаев рассматривал характер его взаимоотношений с Западом и Востоком. Он считал, что Россия должна стать мостом между Западом и Востоком, к чему она предрасположена географически, и органично развивать традиции того и другого типа цивилизации. Однако вместо этого, с горечью отмечал Чаадаев, она создала лишь гигантскую государственность, поработившую каждую человеческую личность. С социально-политической оценкой Чаадаева отчасти можно согласиться. Но что касается степени духовной зрелости общества, то негативность его оценки вызывает сомнение. Глубина философской рефлексии по поводу самобытности русского народа; поляризация основных философских и общественно-политических течений русского общества, развивающаяся в условиях содержательной полемики, отсутствия чьей бы то ни было монополии на истину; формирование единого диалектически полярного мировоззренческого поля мыслящей России; вызревание опережающих свое время методологических подходов – все это свидетельствует о зрелости философской мысли России XIX – нач. XX в.

---

[1] См. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия. IX – XIX вв. –С. 12-13.

[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма... - С.591.

Мировоззренческо - методологический потенциал российского органицизма и космизма послужил основой для выработки в каждой ветви русского космизма оптимального алгоритма разрешения альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением современного человечества. Своеобразной вершиной религиозно-философской ветви русского космизма являются концепции Всеединства и Богочеловечества; научной ветви – концепция ноосферы и художественно-эстетической ветви – муза Ф. Тютчева. Следует сразу подчеркнуть, что при наличии трех ветвей, которые в свою очередь имеют внутреннюю дифференциацию, космизм обладает внутренней цельностью, выступая «философией света и радости».

Рассмотрим концепции Всеединства и Богочеловечества как вершину религиозно-философской ветви русского космизма, к которой, прежде всего, принадлежат: Н.Ф.Федоров (1829-1903), В.С.Соловьев (1853-1900), Н.А. Бердяев (1874-1948), С.Н.Булгаков (1871-1944), П.А.Флоренский (1882-1937), С.Л.Франк (1877-1950).

Концепции Всеединства и Богочеловечества органически взаимосвязаны. Зачинаясь в органицизме, прежде всего в трактате Н.А. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», эти идеи по-своему были обозначены Н.Ф. Федоровым в его «Философии общего дела». Исходя из того, что главной целью деятельности человечества должна стать борьба за человеческое бессмертие, Н.Ф.Федоров пытается соединить философию с наукой и обосновывает, что человек, сотворенный Богом по Образу и подобию Своему, призван стать сотворцом Бога, научиться сознательно управлять эволюцией природы, овладеть космосом и воскрешать все умершие поколения, реализуя, таким образом, актуально всеобщее бессмертие.

«Философия общего дела» Н.Ф.Федорова, заложившая фундамент концепций Всеединства и Богочеловечества, проясняет нам, почему в контексте космизма удалось наиболее диалектично исследовать соотношение объективного и субъективного факторов, поскольку это исследование осуществляется в контексте бесконечности. Объективным условием достижения человечеством актуального бессмертия выступает, по мысли Федорова, Божественная Благодать, Воскресение Христа, субъективный фактор реализуется посредством научной деятельности человека, способность к которой также дарована человеку по Благодати Божией. Раскрывая внутренне противоречивую природу науки, Федоров показывает, что все негативные последствия научных плодов вызваны ограничением горизонта науки, когда за конкретно-научными проблемами ученые не видят главного: во имя каких ценностей и идеалов они трудятся. Так, Федоров конкретно указывает, что Ф.Бэкон как основоположник эмпиризма «первый положил начало порабощению ее (науки) торгово-промышленному классу»[1]. Чтобы преодолеть

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль. 1982. – С. 311.

искажения божественной природы науки[1], Федоров предлагает путь космизации науки, т. е. соединение всех наук в астрономии, для чего необходимо объединить усилия ученых всех стран, а также всего человечества. Наука – всеобщий интеллект, поэтому призыв Н.Ф.Федорова к единству науки соответствует объективной закономерности существования науки. Интеграция науки и научного сообщества, совместные космические станции, объединение усилий человечества в борьбе против болезней века и т. п. – все это сегодня реально наблюдаемые процессы.

Религиозные философы неправомерно обвиняли Н.Ф.Федорова в том, что в его концепции принижается роль Божественного влияния. Так, Е. Трубецкой называл идею воскрешения с помощью науки «рационалистическим юродством». Это свидетельствует о том, что сам Е. Трубецкой односторонне воспринял концепцию Федорова, упустив главное в этой концепции: контекст бесконечности. Федоров ни в коей мере не преуменьшает роли постоянного непосредственного общения человека с Богом. Н.Ф.Федоров обосновывает необходимость выхода литургии[2] за стены каменного храма, когда человек на всяком месте молитвами, своими помыслами и делами славит Бога: «Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных. Обнимающих весь день и всю ночь, чрез участие в Пасхе, в Пасхе страдания, завершающей Четыредесятницу, с неделями к ней подготовительными, и в Пасхе Воскрешения, начинающей собой Пятидесятницу и недели, за ней следующие, в Пасхе, обнимающей, следовательно, весь год. Но, участвуя, таким образом, в деле воскрешения, мы превратили его только в обряд. И пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т. е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом»[3]. Обосновывая идею внехрамовой литургии, Н.Ф.Федоров раскрывает, каким образом мы превращаем нашу земную жизнь в ад: утрачивая непосредственную живую связь с Богом, по невежеству или неверию отказываясь от Его отцовской благодати. Как удачно выразил эту идею Эмиль Мишель Чоран: «Ад – это запрещение молиться».

В своих дерзновенных идеях Н.Ф.Федоров раскрывает космическую функцию человека во всей ее полноте: на основе единения с Богом человек призван реализовывать «братство» всех живущих на Земле, решать гранди-

---

[1] Теория в переводе с древнегреческого – это созерцание Бога.

[2] Литургия – с греч. – христианское церковное Богослужение.

[3] Н.Ф. Федоров. Сочинения – С. 131.

озные задачи всеобщего бессмертия и освоения космоса, превратив Землю в космический корабль («земноход»).

Идеи Всеединства и Богочеловечества, будучи выражены зачинателем русского космизма Н.Ф.Федоровым, свое концептуальное воплощение находят в творчестве Вл. Соловьева. Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве в семье известного историка Сергея Михайловича Соловьева. Учился Вл.Соловьев сначала на историко-филологическом факультете Московского университета, затем перешел на физико-математический. Вскоре после окончания университета защищает магистерскую диссертацию на тему «Кризис западной философии (против позитивизма)» и начинает читать лекции в Московском университете по истории новейшей философии. Позже он защитит докторскую диссертацию на тему «Критика отвлеченных начал». Затем для пополнения образования Вл.Соловьев едет в Англию, где, по его свидетельству, ему явилась божественная премудрость – София, которая повелела ему отправиться в Египет. В пустыне Вл. Соловьеву вновь является София:

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя.
Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась.

Вернувшись на родину, Соловьев на основе цикла своих публичных лекций издает работу под названием «Чтения о богочеловечестве», а также ряд других работ. В марте 1881 г. в публичном выступлении В. Соловьев высказался против смертной казни и обратился к Александру III с обоснованием того, что наиболее мудрым решением по делу об убийстве Александра II будет амнистия революционеров – террористов, хотя действия последних Вл.Соловьев считал недопустимым насилием и злом.

Но философ не был понят, так же как не поняли его обоснование необходимости отменить всякие ограничения для взаимодействия католицизма и православия. В.Соловьев считал, что необходимо отказаться от позиции православной исключительности: «...для духовного обновления России необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада»[1]. Методологический потенциал органицизма и космизма позволил В.Соловьеву понять, что только открытые системы имеют перспективу саморазвития. Поэтому В.Соловьев реформы Петра I оценивает как патриотический подвиг, который не лишил народ самобытности, а наоборот, способствовал расцвету этой самобытности: без петровских реформ «... конечно,

[1] Соловьев В.С. Национальный вопрос в России// Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. – СПб., 1913. – С. 35.

не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов...»[1].

В. Соловьев не был понят официальными и религиозными кругами и даже в среде русской интеллигенции. Император Александр III назвал философа «чистейшим психопатом». Соловьеву запретили выступать по церковным вопросам и с публичными лекциями вообще. Однако к этому времени Соловьев и сам жаждал освободиться от обязанностей преподавателя. Он покидает университет, что делает весьма затруднительным его материальное положение, хотя семейная и бытовая устроенность его всегда не очень волновала. До конца жизни Соловьев остается свободным литератором и умирает символично, на рубеже столетий, подведя итог диалектически плодотворному потенциалу русской культуры XIX в.

Концепции Всеединства и Богочеловечества, будучи взаимосвязаны, разлиты во всех трудах В.С.Соловьева. Всеединство раскрывается Соловьевым как качественно новый уровень соборности и софийности русской духовности. Соборность, как было отмечено выше, заключалась в духовном единении в рамках своей конфессии, т.е. православия, и обусловливалась глубинной общинностью духа и образа жизни русского человека. Софийность заключалась в том, что отечественные мыслители, в отличие от западных философов, всегда искали не абстрактно теоретическую, а живую истину, красоту, благо, справедливость и т. п. Образ Софии как живой премудрости запечатлен в русской культуре, начиная со строительства Софийских соборов в Киеве и Новгороде. Концепция Всеединства и Богочеловечества, раскрывая закономерность духовного единения в масштабах человечества и Вселенной, разворачивает образ Софии как разумной духовной благоустроенности космоса в целом; как идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе; как благоустроенность человечества.

В.Соловьев подчеркивает, что в западной культуре «София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею», а в греческой и византийской традиции она конкретно выступает «как общий отвлеченный атрибут божества, или ...как синоним вечного Слова Божия – Логоса»[2]. «Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества... Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, - кто же оно, как не

[1] Там же. – С. 13.

[2] Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта// Соловьев В.С.Сочинения в 2-х тт. - М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 577.

само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»[1].

Богочеловечество, по В.Соловьеву, это «человеческое существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс»[2]. Богочеловечество выступает как самоцель и высшая ступень общественного прогресса, где человеком достигается уровень сотворчества с Богом. Богочеловечество определяется В.Соловьевым как «истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою»; «человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным...»[3]. Соловьев подчеркивал, что «Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в богочеловека и в богочеловечество – в Христа и в Церковь»[4]. Под церковью здесь имеется в виду не социальный институт, а «Тело Христово», т.е. единение верующих.

Однако достижение ступени уровня сотворчества с Богом, будучи закономерной целесообразной исторической тенденцией, вытекающей из природы человека и человечества, ему (человечеству) не гарантируется. Отчего же зависит достижение этой ступени? От уровня нравственности человечества, что выражается в концепции Всеединства. Всеединство – это, прежде всего, внутренняя связь всего. Смысл каждой «вещи состоит именно в ее отношении ко всему, но так как совершенно очевидно, что отношение каждой вещи к бесконечному множеству всех других предметов и явлений, порознь взятых, никогда определено быть не может, то, следовательно, говоря об отношении данного предмета ко всему, под всем должно разуметь не внешнюю совокупность, или сумму всех вещей и явлений, каковая сумма всегда остается неопределенною, а должно разуметь *все* как некоторое *единство*, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себя замкнутое и совершенное «все»[5].

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 578.

[4] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского// Соловьев В.С.Сочинения в 2-х т. - М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 321.

[5] Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С.Сочинения в 2-х т. - М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 674.

Соловьев доказывает, что «внутренняя связь всего (всеединство) есть истина»[1]. Это очевидно, поскольку внутренняя связь между объектами будет существенной, а значит – объективной, необходимой и устойчивой. Именно такой характер связи составляет закон, а познание законов, в чем заключается высшая цель науки, представляет собой истинное знание. Таким образом, всеединство предстает как форма истины: «Всеединство, как настоящая форма истины, не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство, как форма истины, предполагает безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно-мыслимое только, но как *истинно-сущее*»[2].

Будучи формой истины одновременно как истинно-мыслимое и истинно-сущее, всеединство выступает как абсолютное благо, истина и красота. Всеединство как истинно-сущее «вечно есть в Боге», в то время как всеединство как истинно-мыслимое еще только «становится в человеке». Достижение соответствия между ними заключает «в себе верховную норму для нашей воли и деятельности». Отсюда: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачею для человечества, и исполнение ее есть искусство»[3].

Действительное достижение всеединства по плечу человеку, поскольку он сопряжен с вечностью по природе и сущности своей: «В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом, ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму – в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольк-

---

[1] См. Там же, - С. 736.

[2] Там же. – С. 681.

[3] Там же. – С. 745.

ку все имеет для него действительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельностей. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму»[1].

Действительная форма всеединого в человеке и есть Богочеловечество: «Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстановляется идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем»[2].

Итак, человек причастен вечности, ему дано осуществить всеединство, но исполнение этого есть искусство. Стержень любого искусства есть любовь. Именно любовь во всех ее проявлениях, начиная с любви к Богу, выступает в философии Соловьева практическим воплощением всеединства в отношениях между людьми: «Такой нравственно-нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений, отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомерностью или формальной справедливостью, осуществляемой правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви»[3].

В эпоху апокалипсиса проблема любви становится особенно злободневной, ибо позитивное разрешение альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением реализуемо только «если началом действия является симпатическое чувство, или любовь»[4]. Речь идет о всеобщей «общечеловеческой любви», которая призывает к самоотречению, к соединению в Боге и которая должна привести к «совершеннейшему добру» не только для отдельной личности, но и для всего человечества. История знает только один путь победы над смертью – это путь любви Христовой, который «смертью

---

[1] Там же. –С. 713.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 588. Напомним, что церковь здесь имеется в виду как единение верующих.

[4] Там же. – С. 591.

смерть попрал». В западной философии актуальность проблемы любви нашла первоначально выражение в концепции Фейербаха, который в любви увидел сущность христианства, но он рационализировал эту проблему. Затем фрейдизм, раскрывая аспект иррационального, сводит любовь к подсознательному сексуальному влечению. Русский космизм в лице В.Соловьева и последующих мыслителей раскрывает глубинный духовный смысл любви как самой фундаментальной созидательной силы, как сущность Бога и человека как Его сотворца. Так, В.В.Розанов, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий смогли исследовать сексуальную жизнь откровенно, но без пошлости, показывая, что половое влечение – это воплощение светлых, положительных начал, мистическая основа, из которой вырастает личность и через которую человек связан с Богом.

Реализация Богочеловечества и Всеединства в истории человечества возлагается Соловьевым на Россию, но не как предмет гордости своей национальной мессианской исключительностью, а как обязанность, требующая национального самоотречения. Общинность русского духа и образа жизни, выраженные в соборности и софийности русской духовности и культуры; особенный темпоритм нашей истории, обусловивший в эпоху апокалипсиса историческую молодость России рядом с ветхими Западом и Востоком; пространственная (географическая) предуготовленность России быть носительницей евразийской культуры и государственности – все это вооружает русский народ, воспитанный не на национальном самолюбии, но на национальном самоотречении, для свершения им всемирно-исторической задачи.

Реализация Богочеловечества и Всеединство – это и есть изначально искомое органицистами и космистами единство субъекта и объекта. Эмпиризм и рационализм – это только логические подчиненные моменты на пути истинного познания, поскольку они дают лишь соприкосновение с объектом, но не проникновение в него. Для достижения истины в ее абсолютности необходимо установить внутренний контакт с всеединым при помощи непосредственного интуитивного внутреннего созерцания, т. е. веры. Таким образом, необходим «универсальный синтез» философии, науки и веры, созидающий «свободную теософию», в чем выражается дальнейшее развитие концепции органицистов о «цельном знании». «Свободная теософия, - пишет Соловьев, - есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология только отдельные части или стороны, оторванные органы знания»[1].

Следует подчеркнуть, что В. Соловьев считает религиозное чувство органичным для человека из-за естественности его стремления к счастью, достоинству, совершенству, смыслу жизни. Поэтому В. Соловьев утвержда-

[1] Там же.

ет: «философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей – как верующих, так и не верующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают»[1].

На основе указанного органического синтеза достигается «полнота знания», нравственное совершенствование, «цельность духа». Соловьев критикует состояние современной ему философии, науки и религии. Метод философии, выступающий методологией для иных частных видов познания, является «органическая логика, т. е. диалектика». Естественное завершение развития диалектических идей в немецкой классике и в российском органицизме и космизме, которое началось с рубежа XVIII-XIX вв., приводит в конце XIX в. к рождению диалектической логики. Формальная логика, безраздельно ранее господствовавшая в процессе познания, не приемлет противоречия, «не переваривает» их. Жизненным нервом диалектической логики, напротив, выступает противоречие.

Благодаря отрефлексированности «органической логики» космисты наиболее диалектично исследуют диалектику субъективного и объективного факторов истории: «С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать»[2]. Цель бытия человечества предзадана: достижение реального бессмертия. В центре всемирной истории - Христос. Но достижение этой цели, вытекающей из богочеловеческой природы человечества, не гарантировано, оно зависит от самого человека, от его движения к Абсолюту, от того, как он организует этот духовный процесс. Только в контексте интуитивного понимания и восчувствования бесконечности этого богочеловеческого процесса возможно правильное разрешение конкретных, встающих перед человеком противоречий: между духовной и материальной культурой, между государством и культурой, между нациями, между хозяйственной деятельностью и нравственностью, между наукой и нравственностью и т. п.

Выработав концепцию Всеединства и Богочеловечества, Соловьев передает эстафетную палочку русского космизма XX веку. Н.А. Бердяев, разрабатывая свой персоналистский вариант экзистенциализма, обосновывает, что человеческая личность является высшей ценностью и выступает «меньшим братом Божьим», становясь соавтором, соучастником творения мира. Однако все это не может быть делом одиночек, а достигается только путем преодоления изолированности людей друг от друга. Нравственное спасение

---

[1] Там же.

[2] Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания// Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. - М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 340.

может быть только делом коллективным, соборным. Бердяев вслед за В. Соловьевым считает, что после Средневековья мировоззрение человечества пришло в упадок, поскольку, начиная с эпохи Возрождения, человек стал отрешаться от Бога, от религии и подлинного гуманизма. Однако это все-таки односторонняя оценка, поскольку в эпоху Возрождения, прежде всего, была осознана творческая природа личностной индивидуальности и, самое главное, как было показано выше, в контексте пантеизма была отрефлексирована бесконечность бытия как основа совпадения противоположностей в процессе познания и деятельности человека в целом.

С.Н. Булгаков, пережив увлечение марксизмом, позже критикует его за «бесцеремонное отношение к человеческой индивидуальности» и переходит на позиции религиозного идеализма. Булгаков особенно пристально исследует софийность бытия. Он пишет о двух Софиях: божественной и земной, сотворенной. София в Боге является «образом Божиим в самом Боге, осуществленной Божественной идеей, идеей всех идей, осуществленной как красота». Сотворенная София – это любое существо, которое имеет в качестве основания собственного бытия свою идею – энтелехию. При этом у каждой твари есть две стороны: положительная - софийная и отрицательная – материальная, т. е. низший «субстратум». Софийность бытия – это вневременная и внепространственная жизнь. Не жизнь существует в пространстве и времени, а пространство и время являются формами проявления жизни. Жизнь – это свобода, царящая над необходимостью. Высшее проявление жизни заключается в человеке. Человеческая форма жизни реализуется посредством хозяйственной деятельности: «Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм»[1]. В творчестве С. Булгакова анализ трудовой деятельности человека является специфическим аспектом исследования диалектики субъективного и объективного факторов в контексте объективной тенденции к всеединству и реализации Богочеловечества.

С.Л. Франк в концепции всеединства В. Соловьева ищет основания для синтеза религиозной веры и рациональной мысли, поэтому, с его точки зрения, «философия по существу есть не логика, не теория познания, а богопознание. Единственный предмет философии есть Бог»[2]. Весь мир считает философ, есть инобытие Бога, его раскрытие, выражение. Основная проблема философии Франка: «что такое есть человек и каково его истинное назначение», что непосредственно связано со смыслом общественной жизни, «-ибо конкретно совместная жизнь ведь всегда есть совместная». Мыслителя волнует «разрушение общественного и персонального существования, кото-

[1] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990.

[2] Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 334.

рое беспокойно мечется между деспотизмом и анархией». Выход он видит «в диалоге любви, в невыразимой мысленной молитве», которая приближает нас к Абсолюту: «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать свой путь не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения, - нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им»[1].

П.А. Флоренский специально сосредоточился на проблеме истины: «Если истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый в себе законченный субъект»[2]. Сущностью всеединства является любовь, которая создает и скрепляет единство, позволяет преодолеть себялюбие и вступить в новую область бытия, на которой лежит печать красоты: «Истина, Добро и Красота – эта метафизическая триада – есть не три разные начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами рассматриваемая». Достижение истины возможно только благодаря нравственному общению личностей, которое благодаря любви преодолевает разобщенность на пути к единству, при этом «вне Христа невозможна любовь ни к себе, ни к другому». Антиномия конечного и бесконечного есть основание антиномичности любой истины: «Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы - плоть. Но как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? – Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это – так»[3].

Рассмотрим теперь концепцию ноосферы как вершину научной ветви русского космизма, которую развивали следующие мыслители: Н.Ф. Федоров (1829-1903), Н.А.Умов (1845-1915), К.Э.Циолковский(1857-1935), Н.Г.Холодный (1882-1953), П.А.Флоренский (1882-1937), В.И.Вернадский (1863-1945), А.Л.Чижевский (1879-1964), Л.Н.Гумилев (1908-1992).

Во второй части данной работы раскрыта судьба, личность и концепция В.И. Вернадского - непосредственного автора концепции ноосферы, там же было показано, что данная концепция является результатом развития сферных идей в сотворчестве космистов. Поэтому в контексте данного раздела

---

[1] Там же.

[2] См. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.

[3] Там же.

наша задача: изложить системно основное содержание концепции ноосферы, предлагающей научный подход к разрешению альтернативы между самоуничтожением и самовозрождением человечества. Идеи космизма изложены Вернадским, главным образом, в его книге «Научная мысль как планетное явление».

Ноосфера – это биосфера, перешедшая в новое качество, т. е. развивающаяся как сфера, контролируемая разумом. Концепция ноосферы явилась результатом закономерной тенденции научного познания к интеграции. В.И. Вернадский как биогеохимик задается вопросом, каким образом человечество, представляющее собой биомассу, столь незначительную по удельному весу в биосфере, превратилось в такую мощную силу преобразования биосферы. В поисках ответа на этот вопрос, ученый раскрывает, что в процессе бесконечной эволюции живого вещества планеты сначала возникает нервная ткань, а затем «в конце плиоцена... выявился в условиях, приближающихся к суровым ледниковым, в биосфере новый организм, обладавший исключительной центральной нервной системой, которая привела в конце концов к созданию разума, и сейчас проявляется в переходе *биосферы в ноосферу*»[1]. Основу указанного процесса, по мысли Вернадского, составляет формирование единства человеческого рода: «По-видимому, все морфологические типы человека, разные роды и виды уже между собой общались, являлись с изначала отличными от основной массы живого вещества, обладали творчеством резкого иного характера, чем окружающая жизнь, и могли между собой кровно смешиваться. Стихийно этим путем *создавалось единство человечества*»[2].

Эволюция человечества создает «новую геологическую силу -- научную мысль социального человечества»[3]. В результате «под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в ноосферу»[4]. Происходящую на наших глазах резкую перестройку биосферы под влиянием научной мысли, проявляющееся через организованный человеческий труд, не следует воспринимать как «случайное явление, зависящее от воли человека», это «есть стихийный природный процесс, корни которого лежат глубоко и подготовлялись эволюционным процессом, длительность которого исчисляется сотнями миллионов лет»[5].

Однако при всей объективности процесса превращения биосферы в ноосферу, что специально подчеркивает Вернадский, существенное влияние

---

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука. – 1991. – С. 35.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 20.

[4] Там же.

[5] Там же. – С. 21.

на этот процесс оказывает и субъективный фактор, т. е. основанная на функционировании сознания свободная целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую стороны общественного развития. В этом плане Вернадский раскрывает особую роль науки. Наука, как это было раскрыто еще Марксом, есть «всеобщий интеллект», поэтому ее роль как основания единства и мощи человеческой деятельности весьма велика: «...наука в социальной жизни резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина для всех времен, социальных сред и государственных образований»[1]. Наука, при всем ее положительном значении в деле улучшения условий жизни человека, является обоюдоострым оружием и потенциально содержит в себе мощные силы разрушения, поскольку одно и то же научное открытие можно использовать как во благо, так и во зло. Вернадский затрагивает в своей работе это внутреннее противоречие функционирования науки, однако больше он сетует на то, что современные чиновники от правительства недооценивают достижения и значимость науки. Как известно, это было очень актуально в советский период, когда речь шла о внедрении, а не о захватывании научно-технических изобретений в производственный процесс, не говоря уже о процессах управления обществом и, прежде всего, экономикой. Сегодня, как представляется, тоже нельзя назвать удовлетворительной степень наукоемкости экономической и политической сферы даже в передовых странах.

Вернадский не абсолютизирует роль науки в развитии ноосферы, но, подчеркивая ее специфику, раскрывает роль в этом процессе всех форм общественного сознания: философии, политики и права, искусства, морали и религии. Так, например он характеризует роль философии в формировании человеческой личности, ее свободы, а также роль философии в развитии самой науки: «Личность неотделима от философского размышления, а разум не может дать для нее мерку, вполне охватить всю личность. ...Философская истина всегда может быть подвергнута сомнению свободной, ищущей личностью. Тысячелетним процессом своего существования философия создала могучий человеческий разум, она подвергла глубокому анализу разумом человеческую речь, выработанную в течение десятков тысяч лет в гуще социальной жизни, выработала отвлеченные понятия, создала отрасли знания, такие как логика и математика, - основы нашего научного знания. В независимую от нее научную область начинает превращаться и психология, ею создававшаяся, в которой огромную роль играет внутренний опыт, размышление о самом себе. Эта область явлений столь же безбрежна и бесконечна, глубока, как окружающая нас реальность»[2].

---

[1] Там же. – С. 76.

[2] Там же. – С. 77.

Осознавая злободневность формирования современного деятельностного типа мировоззрения непосредственно применительно к деятельности ученого, Вернадский раскрывает роль нравственности в формировании ноосферы: «...моральная сторона, неизбежно выдвинувшаяся в научной работе, моральная сторона работы ученого. Его нравственная ответственность за нее, как свободной личности в общественной среде, встала перед ним впервые, как *бытовое явление*»[1].

Стержневой предпосылкой формирования ноосферы, объединяющей все формы общественного сознания, является осознание единства человеческого рода. В процессе этого осознания Вернадский выделяет два качественных скачка. Первый был иррациональным и произошел при переходе к нашей эре. Он произошел в форме возникновения и распространения монотеистических идей. Вернадский называет основных героев этого качественного изменения: Христос, Будда, Мухаммед, Заратуштра, Пифагор. Вернадский считает религиозное сознание важнейшей предпосылкой единения человечества: «В истории религий, в каких бы формах они ни проявлялись – теистических, пантеистических или атеистических – реальное стремление к единству было неизбежным, так как все они основаны на вере и на преодолении рационалистических сомнений в их правильности. ... Мало вероятно, чтобы атеистические представления, по существу тоже предмет веры, основанные на философских заключениях, могли бы стать столь сильны, чтобы дать человечеству единое представление»[2].

Второй качественный скачок, считает Вернадский, происходит в современную эпоху: это уже этап рационального осознания единства, когда объединение человечества происходит в форме научно-технической, экономической, политико-правовой и культурной интеграции. Еще в середине XIX в. органицист Надеждин писал с восторгом о том, как объединяется Европа. В современную эпоху эти процессы приобрели глобальный характер, что и называется ныне глобализацией. Необходимо диалектически оценивать эти процессы, раскрывая их внутреннюю противоречивость. Осознавая объективность и необходимость этих процессов для благоприятного разрешения апокалипсической альтернативы, вместе с тем, важно видеть губительность для перспектив человеческой цивилизации подмены общечеловеческих интересов притязаниями отдельных держав.

Третья ветвь русского космизма представлена именами В.Ф.Одоевского, А.В.Сухово-Кобылина, Ф.М.Достоевского, П.А.Флоренского, А.Л. Чижевского, Андрея Белого, композитора А.Скрябина, В.Я.Брюсова, В.В. Хлебникова, Н.А.Клюева, П.Н.Филонова, Н.А.Заболоцкого, М.М. Пришвина, А.П.Платонова и др. Вот как это умонастроение выразил А. Белый: «Только

[1] Там же. – С. 90.

[2] Там же. – С. 76.

в тот момент, когда мы выдвинем вопрос о жизни и смерти человечества... мы приблизимся к тому, что движет новым искусством... Людям серединных переживаний такое отношение к действительности кажется нереальным; они не ощущают, что вопрос о том, быть или не быть человечеству, реален»[1].

Чтобы отразить космическое мироощущение, развиваемое в художественно-эстетической форме, остановимся на творчестве Ф.Тютчева, который по праву может быть назван музой русского космизма.

Земля зеленела, светился эфир...
Сады-лавиринфы, чертоги, столпы,
И сонмы кипели безмолвной толпы –
Я много узнал мне неведомых лиц,
Зрел тварей волшебных, таинственных птиц...
По высям творенья, как бог, я шагал,
И мир подо мною недвижный сиял...

Ф. Тютчев
Лето 1829

«Первая и самая общая черта, определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что предметное чувство носит космический характер». Так сказал о Тютчеве выдающийся русский философ – представитель религиозного космизма С.Л. Франк в статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева»[2]. Взирая с сегодняшней исторической высоты на историю зарождения и развития русского космизма, поражаешься, насколько тесно переплетается творчество теоретиков космизма, особенно в узловых для этого направления моментах, с музой Федора Тютчева. Поэзия Тютчева является важной составляющей не только художественно-эстетической ветви этого направления, но и оказывала глубокое воздействие на творчество представителей научного и религиозно-философского космизма.

Русский космизм XIX-XX вв., в первую очередь начала XX столетия, называют «русским культурно-духовным ренессансом». С нашей точки зрения, это не просто метафора, поскольку существует фундаментальная теоретическая связь между античностью, эпохой Возрождения и русским космизмом. «Отец гуманизма» Франческо Петрарка, будучи родоначальником эпохи Возрождения и автором принципа антропоцентризма, провозгласил поэзию царицей всех наук и искусств, ибо высокое поэтическое слово раскрывает самые глубинные тайны бытия человека. Творчество Тютчева – наглядное тому подтверждение, ибо он предстает пред нами как вещий поэт космического масштаба, его душа вмещает всю Вселенную. Подчеркивая

[1] Белый А. Арабески. - М., 1911. С. 242-243.

[2] Франк С.Л. Живое знание. – Берлин, 1923. – С. 214.

перекличку времен, о поэзии Тютчева можно говорить как о воистину царской поэзии, поскольку он обладал привилегией творить, образно выражаясь, не для пропитания, а для души и от сердца.

Как выше было показано, российский органицизм и космизм знаменует собой переход от механистического типа мировоззрения, который доминирует в традиционной культуре до промышленного переворота рубежа XVIII-XIX вв., к органическому мировоззрению, которое становится актуальным в современной культуре. Философичность мышления Ф. Тютчева отчетливо проявляется в отрефлексированности этого перехода. Так в письме к своему зятю И.С. Аксакову от 19 апреля 1866 г. он пишет: «Что, например, значат теперь все наши конституционные попытки в применении к живой действительности? Как убедить народ Русский, чтобы он согласился дать себя опутать, в лице своего единственно законного представителя, царя, - этою ухищренною паутиною, так сказать, обрек себя на умышленную неподвижность, чтобы при каждом живом действии невольно и нечаянно не порвать на себе всей этой ухищренности? Где место, при настоящем взаимодействии этих двух величин, конституционным затеям?.. Уж одна эта очевидная невозможность должна бы указать, что наше искомое не там, где его ищут... Что оно внутри, а не извне – дело организма, а не механизма... Так что, в конце концов, вот какою формулою можно пока определить закон нашего будущего развития, нашей единственно возможной конституции – *чем народнее самодержавие, тем самодержавнее народ*».[1]

Одной из первых вех формирования русского органицизма и космизма является деятельность московского философского кружка начала XIX века – «Общества любомудров», который возглавили в качестве председателя князь В.Ф.Одоевский и в качестве ученого секретаря Д.В.Веневитинов, оба ставшие зачинателями русского органицизма и космизма. К кругу любомудров, вместе с другим молодым поэтом – Степаном Шевыревым, и примкнул Федор Тютчев. Именно в кружке любомудров поэзия формировалась и воспринималась как внутреннее сердечное знание, когда искусство возвышает инстинкт и ум вводит в сердце. В творческом акте поэт может всякую тварь Божию изнутри понять, почувствовать и с ней породниться. Ему явлена самая сердцевина, сокровенность вещей и явлений, «душа мира», он дышит с природой «одной жизнью». И в этой душевной сопричтенности всему мирозданию поэт «не только властвует над природою, но и творит ее по своему образу и подобию». Поэзия Тютчева вырастает как органическое мироощущение единства мира в диалоге человеческого Я со Вселенной, породившей его и все более зависимой от него. Как заметил о Тютчеве один из критиков: «Он как бы пришел к самому краю, к загадочному первоисточ-

[1]Тютчев Ф.И. Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. – М.: Издательский Центр «Классика», 2002. – С. 533.

нику Вселенной. Он остановился у самых границ доступного миропонимания и нашел такие слова, которые составляют предел того, что вообще можно сказать о мире и о себе»[1].

Исходным принципом русского органицизма и космизма является принцип всеобщности жизни. Со всей очевидностью Тютчев – соавтор этого принципа. Достаточно процитировать знаменитое:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик...
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

В письме к Е.Ф. Тютчевой от 27 марта 1871 г. он утверждает: «Но современный мир вступил в такую фазу своего существования, когда живая жизнь в конце концов восторжествует над омертвевшими формами»[2].

Любомудры или, как их еще звали, «архивные юноши», включившись в разработку органической теории, стали использовать ее как средство развития национального самосознания. Тютчев в этом отношении глубок как никто другой: «Теперь никакой действительный прогресс не может быть достигнут без борьбы. Вот почему враждебность, проявляемая к нам Европой, есть, может быть, величайшая услуга, которую она в состоянии нам оказать. Это, положительно, не без промысла. Нужна была эта, с каждым днем все более явная враждебность, чтобы принудить нас углубиться в самих себя, чтобы заставить нас осознать себя. А для общества, так же как и для отдельной личности, - первое условие всякого прогресса есть самопознание»[3].

Ф. Тютчев выразил в своей поэзии всю систему генетических мировоззренческих принципов русского органицизма и космизма: принцип всеобщности жизни, принцип целостности, принцип естественности, принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму и принцип гармонии.

Где вы, Гармонии сыны?..
Сюда!.. и смелыми перстами
Коснитесь дремлющей струны,
Нагретой яркими лучами
Любви, восторга и весны!..

---

[1] Там же. – С. 9.

[2] Тютчев Ф.И. Святилище души... - С. 469.

[3] Ф. Тютчев – П.А. Вяземскому от марта 1848 г.// Тютчев Ф.И. Святилище души... - С. 512.

Однако роль Тютчева проявилась не только в процессе формирования космизма, но и в вершинных его проявлениях. Так, концепция всеединства, выработанная В.С. Соловьевым, нашла свое отражение в поэзии Тютчева задолго до рождения философа:

Тени сизые смесились,
Цвет поблекнул, звук уснул –
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул...
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном...
Час тоски невыразимой!..
Все во мне, и я во всем!

1835

Сущность концепции всеединства заключается в духовном единении человека с другими людьми, природой и Вселенной в целом. Не случайно В.С. Соловьев ссылался на Тютчева: «Мировое всеединство и его физический выразитель – свет в своем собственном активном средоточии – солнце. Солнечный восход – образ деятельного торжества светлых сил. Отсюда особенная красота неба в эту минуту, когда

По всей
Неизмеримости эфирной
Несется благовест всемирный
Победных солнечных лучей.
Тютчев».[1]

Жизнь человека в творчестве Тютчева предстает как жизнь живой природы.

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь – и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

То глас ее: он нудит нас и просит...
Уж в пристани волшебный ожил челн;
Прилив растет и быстро нас уносит
В неизмеримость темных волн.

[1] Соловьев В.С. Красота в природе// Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1988. – С. 365.

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

Не позднее 1830

Внутренняя жизнь личности – это проявление жизни и чувства всей Вселенной.

О чем ты воешь, ветр ночной?
О чем так сетуешь безумно?...
Что значит странный голос твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке –
И роешь, и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!..

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О, бурь заснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!..

Начало 1830-х годов

Ф. Тютчев высоко поэтически высвечивает душевные переживания человека, которые предстают как часть объективного бытия, подчиненного космическим законам. В творчестве Тютчева происходит космизация души, перенесение на личную жизнь человека категорий космического порядка.

Сумрак тихий, сумрак сонный,
Лейся в глубь моей души,
Тихий, томный, благовонный,
Все залей и утиши.
Чувства – мглой самозабвенья
Переполни через край!..
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!

1835

ческого потенциала данного направления, а также его судьбы в XX веке – такова логика трех частей.

Российский органицизм и космизм выступает закономерным продолжением наиболее продуктивных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли.

Метауровень органицистского мировоззрения – это те основные принципы и подходы, которые, будучи наработаны российскими органицистами и космистами, выступают методологической основой современного научного и вненаучного овладения миром. Методологический потенциал органицизма и космизма богат и содержателен: разработка возрастного принципа анализа истории; осмысление глобальных типов мировоззрения и закономерности перехода от созерцательного типа мировоззрения к деятельностному; понимание диалектики как теории, методологии и искусства; освоение диалектики рационального и иррационального, субъективного и объективного факторов; видение значимости культурологи как актуального междисциплинарного подхода; прокладывание рельс перехода от классической науки к современной с ее системностью, кибернетикой и синергетикой.

Возрастной принцип анализа истории, помимо всего прочего, раскрывает историческую молодость России как основную причину ее таинственного духа и особой исторической предназначенности. Деятельностный тип мировоззрения, приходящий на смену созерцательному после промышленного переворота, отличается необходимостью осознания всей меры ответственности современного социального субъекта за результаты его собственной деятельности, а также овладения энергией этой деятельности в единстве ее рациональных и иррациональных элементов. Русским органицистам и космистам в высшей степени присуще это чувство исторической ответственности. Реализация деятельностного типа мировоззрения включает в себя диалектику как искусство разрешения противоречия, что возможно в контексте бесконечности. Не случайно, только русский космизм, наряду с научной, включает в свой арсенал философско-религиозную и художественно-эстетическую ветви. Искусство, по выражению одного выдающегося режиссера, это проявление *бесконечной силы духа в ограниченном пространстве*.

Знакомство с творчеством органицистов и космистов позволяет лучше понять причины возникновения культурологи как современной научной и учебной дисциплины: сегодня как никогда необходимо системно овладевать человеческой деятельностью во всех ее проявлениях. Российские органицисты и космисты, исследуя и развивая каждый свою область, сформировали синергетическое поле культуры, в результате чего наука, религия, мораль, искусство и философия все более интегрируются. На смену античному синкретическому единству еще не развившихся относительно самостоятельно форм общественного сознания, начиная с рубежа XIX-XX вв. в контексте русского духовного Ренессанса постепенно формируется синергетическая

целостность основных сфер жизнедеятельности социального субъекта. Положительный сверхсистемный эффект данной целостности, развиваемый глобализирующимся человечеством, является основой разрешения апокалипсической альтернативы в пользу самовозрождения, а не самоуничтожения.

Российский органицизм и космизм, способствуя, наряду с позитивизмом, становлению системного, кибернетического и синергетического научных подходов, обладает самодостаточной духовной целостностью, принципиально отличающей его от односторонности конкретно научных и позитивистских построений. Если человек хочет оставаться человеком, он должен овладевать своей деятельностью в единстве Истины, Красоты и Блага, в единстве рациональной и иррациональной энергии своей духовности. Только на этой основе человек может развивать себя как существо свободное, т.е. берущее на себя всю меру ответственности за результаты своей деятельности.

В методологии органицизма и космизма определяющую роль играет диалектика субъективного и объективного факторов, вокруг которой собственно и разворачивается теоретическое пространство рассматриваемого направления. Это непосредственно связано с апокалипсической альтернативой, стоящей перед современным человечеством. Пытаясь конструктивно разрешить противоречие между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне, необходимо глубоко разобраться в том, что зависит и что не зависит от самого социального субъекта в процессе его жизнедеятельности. *Субъективный фактор* – это основанная на функционировании сознания, свободная целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую стороны общественного развития. *Объективный фактор* – это законы природы и общества и независящие от воли и сознания социального субъекта условия, определяющие границы и направленность его жизнедеятельности.

Сами категории «субъективный и объективный факторы» не используются органицистами и космистами. Как это свойственно истории культуры, сначала человек осваивает какие-то феномены, а адекватная категория вырабатывается позже, на более высокой ступени отрефлексированности проблемы. Органицисты и космисты непосредственно анализируют соотношение субъекта и объекта, субъективного и объективного в контексте принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. Субъективное для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; субъективный фактор – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия, которые исследуются органицистами и космистами в их взаимосвязи с законами и объективными условиями жизнедеятельности субъекта.

Иные направления современной философии: неопозитивизм, экзистенциализм, персонализм, прагматизм, герменевтика, феноменология, неофрейдизм, которые, будучи субъективно-идеалистическими по свому онтологическому основанию, исследуют важные стороны возрастающей роли

субъективного фактора истории, но делают это односторонне, абстрагируясь от целостности человеческой духовности и жизнедеятельности. Постмодернизм, как наиболее экстравагантное проявление мировоззренческой моды XX в., в принципе абсолютизирует субъективный фактор, впадая в солипсизм, выражающийся в произвольной игре искусственного комбинирования наработанных ранее в культуре символов. Российский органицизм и космизм конструктивно и ответственно исследует диалектику субъективного и объективного факторов жизнедеятельности социального субъекта во всей ее полноте и целостности.

Российский органицизм в своей эволюции порождает такие направления, в которых предлагаются диаметрально противоположные способы разрешения противоречия между субъективным и объективным фактором истории. Конструктивизм А.А. Богданова делает ставку на субъективный фактор, вдохновенно продвигая программу научно-технической оптимальности организации всех сфер жизнедеятельности социального субъекта. Человеческая личность предстает у Богданова как творец, играющий своей рациональной силой и способный, исходя из своих целей и задач, организовать любую искусственную сферу жизнедеятельности. Однако при этом учение Богданова в принципе развивается как наследие российского органицизма в контексте диалектики субъективного и объективного факторов, поскольку его субъект обладает своими творческими возможностями благодаря постижению законов объективной реальности.

Противоположную конструктивизму А.А. Богданова парадигму развивают евразийцы, концепция которых также имеет своим истоком российский органицизм и космизм. Признавая решающую роль симфонического и индивидуального культуро-субъекта в судьбе России, а значит и человечества в целом, евразийцы делают ставку на государство, которое, по их убеждению, как объективная организующая сила призвано преодолеть «импровизационную непредрешенность» исторического процесса и обеспечить тем самым выполнение Россией своей исторической миссии. Проблема России-Евразии в этом контексте «обнаруживает свой общечеловеческий смысл и раскрывается как историческая миссия России. С судьбами России связаны сейчас и судьбы вновь осознающих себя азийских культур и выход европейской культуры из переживаемого ею индивидуалистического кризиса, выход или – смерть».

Русский космизм как наиболее плодотворное развитие методологического потенциала органицизма позволяет наиболее диалектично проанализировать объективную предзаданность, но субъективную непредрешенность исторического процесса. Три основные ветви русского космизма: научная, религиозно-философская и художественно-эстетическая, - системно раскрывают диалектику субъективного и объективного факторов, не нарушая органическую целостность жизнедеятельности социального субъекта. Предлага-

емая русским космизмом парадигма призвана уберечь человечество как от роботизации, так и виртуализации, как оптимальных способов его самоуничтожения. Данная парадигма раскрывается в научной ветви космизма как процесс формирования ноосферы, в религиозно-философской ветви – как реализция Всеединства и Богочеловеческого процесса. Художественно-эстетическая ветвь русского космизма развивает интуицию современного человека, заключающуюся в том, что он перестал быть субъектом «серединных переживаний» и в полной мере «ощутил, что вопрос о том, быть или не быть человечеству, реален». Искусство обладает неисчерпаемым прогностическим потенциалом, предчувствуя и интуитивно выражая грядущую судьбу человечества. Как было показано в последней главе на материале творчества Ф. Тютчева, во истину сыгравшего роль музы русского космизма, основные концептуальные идеи этого направления были выражены в поэзии Тютчева задолго до того, как они были отрефлексированы в творчестве философов и ученых.

Содержание трех основных ветвей русского космизма целостно раскрывает то, что объективно человек по своей природе и сущности предназначен быть сотворцом своего Небесного Отца, но реализует он свою созидательную миссию или же использует свои творческие способности во зло, саморазрушая себя, зависит от самого человека, от каждого из нас.

По-видимому, не случайно это направление возникло в России. Как когда-то в античности именно в Дельфах в храме Аполлона служил самый знаменитый оракул, поскольку там, по убеждению древних греков, находился «пуп Земли»: на том месте, где восседали пифии – жрицы, выполняющие роль оракула, в результате глубинных тектонических процессов образовалась расщелина в коре Земли и оттуда выходили особые энергетические испарения, которые вводили пифий в состояние транса и они изрекали пророцания, сбывающиеся при последующей их рациональной обработке. Туристы, посещающие раскопки Дельфийского храма, и сегодня могут подержаться за столбик, символизирующий «пуп Земли». Особое, срединное, географическое положение России, которая к тому же обладает исторической молодостью и соответствующим запасом энергии по сравнению с «дряхлыми» Западом и Востоком, предуготовило ее быть субъектом, объединяющим человечество, без чего оно не может выжить и самовозродиться на качественно новом уровне. Не случайно, по-видимому, одно из пророчеств Нострадамуса гласит, что золотой век Земли созреет и начнется с России, когда Бог сделает положение Земли устойчивым, если воля Его свершится. Всеблагая воля Бога заключается в том, что человек – Его дитя и сонаследник Христа. Человек по природе своей – сотворец Бога.

Такое понимание роли человека и конкретно-исторической роли России – это не повод для гордыни и самомнения, это повод осознания всей меры ответственности за свои чувства, помыслы, слова и деяния.

Завершить далеко не полное изложение идей российского органицизма и космизма хочется словами общепризнанного основоположника русского космизма – Н.Ф. Федорова: «*Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным*», а также словами мыслителя-провидца, пламенного борца за светлые идеалы человечества, которого можно назвать основоположником российского органицизма – А.Н. Радищева, обращенными к человеку: «*Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие. Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон... зло тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта*».

Библиографический список

1. *Алексеев Л.В.* Философы России XIX-XX вв.: Биографии. Идеи. Труды. – М.: Акад. проект, 1999.

2. *Анненский И.Ф.* Избр. произв. Л., 1989.

3. *Барулин В.С.* Диалектика сфер общественной жизни. – М.: Изд-во МГУ, 1982.

4. *Бабореев К.В.* Кибернетика и метод аналогий. М., 1974.

5. *Белый А.* Арабески. - М., 1911.

6. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. – СПб., 1907.

7. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. – Париж, 1947.

8. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Париж, 1949.

9. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990

10. *Бобров Е.* Философия в России. Вып.II. – Казань, 1899.

11. *Бобров Е.* Философия в России. Вып.III. – Казань, 1900.

12. *Богданов А.А.* Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. - М.: Экономика, 1989.

13. *Боннар А.* Греческая цивилизация. – М.: Искусство, 1992. Т.1.

14. *Бороноев А.О., Смирнов П.И.* Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. - СПб., 1992.

15. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990.

16. *Велланский Д.М.* кн. Одоевскому В.Ф. от 17 июля 1824 г. // Русский Архив. Вып. 7 и 8. – М., 1864.

17. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991.

18. *Виргинский В.С.* Одоевский как социолог и утопист // Вопросы истории. – 1970. - №2. – С.196-204.

19. *Войтов А.Г.* Интеллектуальный капитал И. Канта в «Самоучителе философствования» (www.sorit.ru). – М., 2005.

20. *Воронович Б.А., Плетников Ю.К.* Категория деятельности в историческом материализме. – М., 1975.

21. *Галич А.* Опыт науки изящного. – СПб, 1825.

22. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX-XIX вв. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1989.

23. *Галактионов А.А.* Органицизм и социализм М.В.Буташевича-Петрашевского// Социальная революция: вопросы теории. – Л., 1989.

24. *Гачев Г.* Национальный космо-психо-логос// Вопросы философии. - 1994. № 12.

25. *Гегель.* Энциклопедия философских наук. – М., 1975.

26. *Гендерсон Л.Ж.* Среда жизни. – М.-Л.: Госиздат, 1924.

27. *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. – М.: Раритет, 1995.

28. *Грановский Т.Н.* Соч. 4-е изд. – М., 1900.

29. *Грановский Т.Н.* Лекции по истории средневековья. – М., 1961.

30. *Григорьев А.А.* Искусство и нравственность. – М.: Современник, 1986.

31. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – СПб.: Глагол, 1995.

32. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. М., 1989.

33. *Дуденков В.Н.* Философия космизма в России рубежа XIX-XX веков. – СПб.: Изд-во СПбГТИ, 1998.

34. *Дядьковский И.* Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. – М., 1959.

35. Евразийство: Опыт систематического изложения. – Париж, 1926.

36. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Л., «Эго», 1991.

37. («Й-ъ»). Общий очерк природы по теории профессора Павлова. Телескоп. - 1836. - № 13.

38. *Каменский З.А.* Московский кружок любомудров. – М.: Наука, 1980.

39. *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. – М., 1980.

40. *Керимов В.И.* Историософия А.С.Хомякова. – М.: Знание, 1989.

41. *Корнилов С.В.* Русские философы: Справочник. – СПб.: Лань, 2001.

42. *Куницын А.П.* Право естественное. СПб, 1818-1820.

43. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. – Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18.

44. *Ленин В.И.* Философские тетради. – Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29.

45. *Лосский Н.О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. – СПб., 1903

46. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма. – 2-е изд. – СПб., 1908.

47. *Лосский Н.О.* Введение в философию. Ч. 1. Введение в теорию познания. - 2-е изд. – СПб., 1918.

48. *Лосский Н.О.* Основные вопросы гносеологии. – Пг., 1919.

49. *Лосский Н.О.* Свобода воли. – Париж, 1927.

50. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. - Париж, 1949.

51. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. – М., 1991.

52. *Магницкий М.Л.* Два мнения попечителя Казанского учебного округа // Русский Архив. Вып.III. – М., 1864.

53. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984.

54. *Марахов В.Г.* Объективное и субъективное в сфере материального производства// Диалектика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. – Л., 1968.

55. *Маркарян Э.С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. – Ереван, 1973.

56. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе – Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Т. 3.

57. *Мартынов.* Рец. Пролюзия к медицине как основательной науке Д.Велланского // Лицей, 1806. Ч.I. Кн.I: (Фовецкий, Фобский) Биологическое исследование Д.М.Велланского // Санкт-Петербургский Вестник. 1812. №4.

58. *Надеждин Н.И.* Современное направление просвещения // Телескоп. 1831. №1.

59. *Надеждин Н.И.* Автобиография // Русский вестник. Т.2. – М., 1858.

60. *Овчинников В.Ф.* О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. – 1996. - №10. – С.173-175.

61. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. – М., 1988.

62. *Радищев А.Н.* О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Соч. – М., 1988.

63. *Розанов К.И.* Воспоминания о Д.М.Велланском // Русский вестник. – 1867 – б.72, ноябрь.

64. *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. – М.: Искусство, 1990.

65. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. - М.: Наука, 1993.

66. Русская философия: Имена. Учения. Тексты.: Учебное пособие / Под ред. В.И.Жукова. – М.: Весь мир, 2001.

67. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г.Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.

68. *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. – М., 1913. Т. 1. Ч. 1.

69. *Сафронов И.А.* Философские проблемы единства человека и природы. – СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 1992.

70. *Семашко Л.М.* Сферный подход. – СПб.: Нотабене, 1992.

71. Синергетика. Материалы международного симпозиума «Синергетика и космические явления в твердых телах и макромолекулах». – Таллин, 1983.

72. Синергетика. Сб. статей. Пер. с англ. – М., 1984.

73. Синергетический подход к управлению промышленным предприятием. – Рига, 1989.

74. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988.

75. *Страхов Н.Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб, 1872.

76. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. – М.: Книга, 1990.

77. Теория метафоры. – М., 1990.

78. *Тютчев Ф.И.* Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. – М.: Издательский Центр «Классика», 2002.

79. *Уемов А.И.* Аналогия в практике научного исследования. – М., 1970.

80. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. – М.: Мысль, 1982.

81. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953.

82. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.

83. *Флоренский Павел Александрович* // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т.44. М., 1927. – С.143-144.

84. *Флоренский П.А.* Макрокосм и микрокосм// Богословские труды. 1983. – Сб. 24.85. *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990.

86. *Хомяков А.С.* Сочинения в 2 т. – М.: Медиум, 1994.

87. *Чижевский А.Л.* На берегу вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. – М.: Мысль, 1995.

88. *Шухов Н.С., Фрейдлин М.П.* Математическая экономия в России. 1865-1995. - М., 1996.

Содержание

Часть I

Введение . . 3
Глава 1. Генезис органицизма .6
1.1. Влияние немецкой классической философии .8
1.2. Влияние сквозных проблем русской философии . . . 14
Глава 2. Основные мировоззренческо-методологические принципы органицизма . . 17
2.1. Принцип всеобщности жизни .18
2.2. Принцип целостности .26
2.3. Принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма .33
2.4. Принцип естественности . . . 37
2.5. Принцип гармонии . . 43
Заключение .47
Приложение I .52
Приложение II .55

Часть II

Введение .56
Глава 1. Проблема свободы в органической картине мира .60
Глава 2. Внешняя свобода как интенсивность проявления субъективного фактора истории .121
Глава 3. Внутренняя свобода и характер проявления субъективного фактора истории .142
Заключение .161

Часть III

Введение . . 164
Глава 1. Метауровень органицистского мировоззрения .166
Глава 2. Конструктивизм А.А. Богданова .210
Глава 3. Евразийство и судьба России .238
Глава 4. Русский космизм как разрешение альтернативы современного человечества .258
Заключение .283
Библиографический список 288

Научное издание

Маслобоева Ольга Дмитриевна

РОССИЙСКИЙ ОРГАНИЦИЗМ И КОСМИЗМ XIX – XX ВВ.: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

Монография

Гл. редактор *В.И. Фомин*
Верстка *А.В. Кубрака*

Лицензия серия ЛР № 021321 от 14.01.99.
Подписано в печать 16.04.07.
Формат 60x90/16. Объем 18,5 п.л.
Гарнитура Times New Roman Cyr.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ № 85.

Издательство Академии повышения квалификации
и профессиональной переподготовки работников образования
125212, Москва, Головинское шоссе, д. 8, кор. 2

Отпечатано в типографии Академии повышения квалификации
и профессиональной переподготовки работников образования,
107014, Москва, ул. Короленко, д. 2/23.