ВЕСТНИК КАЛУЖСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 1819-2173

2017

№ 3

Научный журнал — Основан в марте 2006 г.

Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского — г. Калуга

Содержание номеров журнала реферируется ВИНИТИ

Журнал включён в систему Российского индекса научного цитирования (http://elibrary.ru/)

Подписной индекс 42937 в объединенном каталоге «Пресса России»

Научные статьи и доклады
- **социальные и гуманитарные науки**
- **естественные и технические науки**
- **психолого-педагогические науки**

Университетские новости
Из истории университета
Юбилеи
Научная хроника
Рецензии

Редакционная коллегия
Королев В.Б., первый проректор КГУ им. К.Э. Циолковского, кандидат исторических наук (главный редактор)
Воронин И.В., начальник управления науки и международной деятельности (ответственный секретарь)
Васильев Л.Г., доктор филологических наук, профессор
Горбачева Е.И., доктор психологических наук, профессор
Ерёмин А.Н., доктор филологических наук, профессор
Краснощеченко И.П., доктор психологических наук, профессор
Лыков И.Н., доктор биологических наук, кандидат медицинских наук, профессор
Маслов С.И., доктор педагогических наук, профессор
Мильман О.О., доктор технических наук, профессор
Никифоров К.Г., доктор физико-математических наук, профессор
Степович М.А., доктор физико-математических наук, доцент
Филимонов В.Я., доктор исторических наук, профессор
Чернова Г.В., доктор биологических наук, профессор
Штрекер Н.Ю., доктор педагогических наук, профессор

***Редактор* И.В. Воронин**

***Адрес редакции*:**
248023, г. Калуга, ул. Степана Разина, д. 22/48, комн. 605.

***Тел.*:** (4842) 50-30-05
***E-mail*:** UN@tksu.ru

Учредитель:
Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского

© КГУ, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ..... **5**
Римский В.П.
Гегель и стереотипы в идентификации и мифологизации модерна и просвещения..... **6**
Варава В.В.
Позитивистская парадигма смерти в контексте философской этики..... **13**
Лыткин В.В.
Проблема идеала в философии XIX века..... **22**
Мапельман В.М.
Особенности ценностной составляющей космических сценариев будущего..... **29**
Карулина Т.Б.
«Просвещенный разум» как методологическое основание философской доктрины К.Э. Циолковского..... **40**
Маркина Е.П.
Рассуждения о Вселенной в философском наследии К.Э. Циолковского..... **46**
Калугин О.А.
Россия в эпоху постглобализации..... **50**
Дронов А.И.
Освоение космоса: стратегические цели и оценка возможностей их реализации..... **66**
Астахов А.В.
Скандинавская ходьба как средство поддержания требуемого уровня физической работоспособности космонавтов в условиях длительного пребывания на планете Марс..... **76**
Пустовойт Н.М.
Философско-антропологические взгляды П.А. Флоренского..... **79**
Данилова С.В.
Путь человечества к мысли о необходимости призрения, воспитания и обучения детей с ограниченными возможностями здоровья..... **89**
SUMMARY…….. **93**
ОБ АВТОРАХ…….. **95**

CONTENTS

WORD TO THE READER..... **5**
Rimsky V.P.
Hegel and the stereotypes of identifying and mythologizing art nouveau and enlightenment..... **6**
Varava V.V.
The positivist paradigm of death in the context of philosophical ethics..... **13**
Lytkin V.V.
The problem of the ideal in the philosophy of the XIX century..... **22**
Mapelman V.M.
The peculiarities of the axiological component in the cosmic scenarios of the future..... **29**
Karulina T.B.
«The enlightened mind» as a methodological basis of the philosophical doctrine of K.E. Tsiolkovsky..... **40**
Markina E.P.
Arguments about the Universe in the philosophical heritage of K.E. Tsiolkovsky **46**
Kalugin O.A.
Russia in the era of post-globalization..... **50**
Dronov A.I.
Space exploration: strategic objectives and the assessment of their implementation possibilities..... **66**
Astakhov A.V.
Nordic walking as a means of maintaining the required level of the astronauts' physical performance during a long stay on Mars..... **76**
Pustovoit N.M.
The philosophical-anthropological views of P.A. Florensky..... **79**
Danilova S.V.
The way of humanity to realising the necessity of upbringing, educating and taking care of physically challenged children..... **89**
SUMMARY..... **93**
ABOUT AUTHORS..... **95**

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается выпуск Вестника Калужского государственного университета, объединенный по содержанию единой темой – «Человек. Культура. Космос». Активное участие в подготовке номера приняли молодые ученые, будущие философы и культурологи, которые недавно определились с тематикой своих исследований и активно начали работать по избранным направлениям. Это создает хороший фундамент для формирования в Калужском государственном университете им. К.Э. Циолковского научной школы «Русского космизма». Всемирно-историческое значение русского космизма в лице его классиков (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и другие) заключается в развитии оригинальных представлений о путях и средствах достижения социального и личного совершенства. Исходя из осмысления эволюции вселенной как единого целого, русский космизм поставил проблему социального устройства как условия создания гармоничного порядка планетного целого, сознательного согласования развития природы и общества. За рубежом в разное время в русле подобных представлений работали П. Тейяр де Шарден и Э. Леруа, Г. Оберт и Р. Годдард, Р. Эсно-Пельтри, Ж. О'Нейл, Ф. Дайсон, А. Кларк и многие другие. Выяснение возможных путей развития человеческой цивилизации и перспектив ее устойчивого существования занимает важнейшее место как в русском космизме, так и в интеллектуальной жизни Западной Европы.

Идея издания выпуска журнала, посвященного русскому космизму, была поддержана коллегами из Белгорода, Москвы, Орла, Воронежа. Надеемся на продолжение этого взаимовыгодного и полезного сотрудничества наших друзей с КГУ им. К.Э. Циолковского.

Желаем полезного чтения.

Доктор философских наук В.В. Лыткин

УДК 130.2

В.П. Римский

ГЕГЕЛЬ И СТЕРЕОТИПЫ В ИДЕНТИФИКАЦИИ И МИФОЛОГИЗАЦИИ МОДЕРНА И ПРОСВЕЩЕНИЯ

В статье обосновывается идея о том, что наука, философия, искусство и литература «нашего времени» оказываются до сих пор ангажированными и подозреваются в концептуальных инвестициях в смыслообразы и стереотипы мифологии модерна и «просвещения», вплоть до её постмодернистских и масскультовых версий. Многие образы мифологии модерна и эпохи Просвещения связаны и с философскими стереотипами, восходящими к философии Гегеля.

Ключевые слова: модерн, мифология модерна, Просвещение, Гегель, постмодерн.

Гегель одним из первых отрефлексировал «состояние модерна» европейской цивилизации, на что справедливо указывал Хабермас [17]. К сожалению, в отечественных историко-философских исследования, даже в таких фундаментальных, как монография П.П. Гайденко «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (2006) [1], часто за бортом остаются гегелевские идеи времени, в том числе и гегелевский историзм. Невнимание к философии времени Гегеля является тем более странным, что почти всё «вечное возвращение к Канту» неокантианцами, Дильтеем, Бергсоном, Гуссерлем и Хайдеггером велось в прямом или скрытом диалоге-полемике с Гегелем.

Набор стереотипов, связанный с хронологической идентификацией и самоидентификацией культуры и философии Просвещения и определением динамики модерна, воспроизводится в большинстве учебников по «истории философии». В этой ученической схематизации в качестве «классического» признаётся только французское Просвещение (оно и заслуживает как бы «заглавной буквы») и, соответственно, ограничивается XVIII веком. Английско-шотландское просвещение рассматривается как «недо-просвещение»; «итальянское» «испанское», «русское» представляется в качестве «периферийных» и «маргинальных», а «немецкое» выглядит как «преодоление» ограниченности французских просветителей и «пролог» немецкой «философской классики». Попробуем разобраться в стереотипах и схематизмах понимания Просвещения, как и самого «нового времени», обратившись к философии Гегеля и её интерпретациям.

Например, в гегелевской истории философии, к которой собственно и восходят многие из этих ученических стереотипов, «немецкое просвещение» на трёх страницах (!) представлено такими мелкими фигурами, что даже Лессинг и Гердер выпадают из пространства его историко-философского исследования [4, с. 400-403]. Разумеется, и Кант, который сам соотносил себя вполне сознательно с Просвещением [9, с. 29-37], уже включён наряду с Фихте и Шеллингом в разряд «новейшей философии», подготовившей собственно диалектику Гегеля. Так что схему «классической немецкой философии» не Энгельс [18, с. 269-317] разработал, а сам Гегель[1]. Здесь мы впервые можем наблюдать как дихотомия «древние – новые» (она же «классики – новые») трансформируется в другую: «новые – новейшие», так как в этом быстробегущем времени модерна и «классики», и «новые», как мы показали выше, были одними и теми же «нововременными».

На эту роль Гегеля в осознании модерном самого себя и в попытке устранить противоречивость самосознания модерна обратил внимание Хабермас, что и дало зачин его основной книги, посвящённой апологии модерна: «Первым философом, который развил ясное понятие модерна, был Гегель» [17, с. 11]. Действительно, именно Гегель не просто использовал термин «модерн» («современность» и «новое время»), но и отрефлексировал его в качестве целостной эпохи в развитии «германского духа» на пути к его завершающему образу в конституционной монархии Пруссии и его собственной философии. Но дал ли Гегель «ясное понятие модерна», а тем более Просвещения, как исходного и первичного (может и вечного?) состояния модерна? Попробуем разобраться, опираясь на подробный анализ гегелевских методологических, логических и идеологических установок в осмыслении модерна в интерпретации Хабермаса.

[1] Вообще немецкая «классическая» философия, получившая свой нормативный и номинативный статус по благословению Ф. Энгельса, порой предстаёт в самосознании философского академического сообщества в таком *образе*: тень Фихте от Канта как-то зашла в гости к Гегелю, застав там, в прихожей Шеллинга (в то время как хозяин беседует с Фейербахом)…

Ссылаясь на работу Козеллека «Прошлое Будущее» (1979)[2], Хабермас приводит такую характеристику гегелевского понимания модерна: «Во-первых, Гегель однажды использует понятие модерна в историческом контексте как понятие эпохи: «новое время» есть «время модерна». Это соответствовало английскому и французскому словоупотреблению того периода: modern times и, соответственно, temps modernes обозначали к 1800 г. три последние, к тому времени истекшие столетия. Открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация – эти три великих события, произошедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками. Данными суждениями Гегель отграничивает также (в своих лекциях по философии истории) германский христианский мир, который как таковой произошел из римской и греческой античности. Принятое еще и сегодня (например, для обозначения исторических кафедр) членение на Новое время, Средние века и Древность (или новую, средневековую и древнюю историю) могло сложиться только после того, как термины новое время или время модерна (новый мир или мир модерна) утратили свой чисто хронологический смысл и стали означать новый век, явно оппозиционный по отношению к прошлому. В то время как в христианской Западной Европе новое время обозначало только еще предстоящую, днем Страшного суда открывающуюся мировую эпоху будущего – так было еще в «Философии мировых эпох» Шеллинга, – профанное понятие нового времени выражает убеждение, что будущее уже началось: оно подразумевает эпоху, которая устремлена в будущее, которая открыла себя предстоящему новому. Этим цезура, обозначающая наступление новой эпохи, сдвигалась в прошлое, а именно к началу нового времени; рубеж эпох, пролегающий около 1500 г., в качестве такого начала был воспринят ретроспективно только в XVIII столетии» [17, с. 12]. Однако мы позволим себе усомниться в такой интерпретации гегелевской схемы мировой истории и, в частности, истории философии.

Во-первых, открытие Нового Света, Ренессанс и Реформация *не образуют* «порог эпох между Новым временем и Средними веками», как считал Хабермас, явно модернизируя Гегеля. Если следовать букве и духу Гегеля, то первые два события – открытие и начало колонизации Америки и Возрождение в философии истории прямо отнесены к «средним векам», а вот «Новое время» начинается с Реформации. Разумеется, между ними есть связь, но связь скорее метафорическая, чем историческая (в гегелевском понимании связь «утренней зари» и «солнца»). Гегель пишет: «Эти три факта: так называемое возрождение наук, расцвет изящных искусств и открытие Америки и пути в Ост-Индию можно сравнить с *утреннею зарею,* которая после долгих бурь впервые опять предвещает прекрасный день. Этот день был днем торжества всеобщности, который, наконец, наступает после продолжительной, богатой последствиями и ужасной ночи средних веков» [5, с. 419]. И этим, собственно, и завершает раздел «Средние века». А вот Реформацию, «как таковую, все преображающее *солнце,* взошедшее после вышеупомянутой утренней зари в конце средних веков, затем развитие отношений после реформации и наконец, новейшие времена, начиная с конца XVIII века» [5, с. 420], он всецело относит к «Новому времени», которое здесь не разделяется им на «новое» и «новейшее».

Несколько *иную* чёткую схему мы находим в гегелевской периодизации истории философии [2, с. 1-313]:

1. История греческой философии[3].
2. Средневековая философия, в которую включена вся философия Возрождения (возрождение наук) и теология Реформации.
3. Новая философия, которую «возвещают» Бэкон и Бёме, делится на «период мыслительного рассудка» (начинается с Декарта и заканчивается «немецкой популярной философией»); «переходный период» от скептиков Юма и Беркли до «французской философии», завершённой в скудном, по Гегелю, «немецком просвещении»; завершается «новейшая философия» в лекциях изложением и критикой философских систем Якоби, Канта, Фихте, романтиков и Шеллинга.

Для собственной системы Гегель скромно отвёл место в подтексте, так как вся его «история философии» была фактически историческим изложением логики его системы, где историческое содержало в снятом виде логическое, а «последняя философия данной эпохи представляет собою результат этого развития, его истину, воплощенную в том высшем образе... содержит, поэтому в себе предыдущие, включает в себя все предшествующие ступени, есть продукт и результат всех прежних философий» [4, с. 618]. В истории философии и по-

[2] См.: Koselleck R. Vergangene Zukunft. Ffm., 1979.

[3] От неё не отделена римская философия – Гегель первый отказал ей в оригинальности, всецело подчинив «греческому духу» (ещё один историко-философский стереотип)

является деление Гегелем «нашего времени», модерна на собственно «новое» и «новейшее», что потом будет перенесено его адептами и на «всемирную историю». При этом подводя итоги своей истории философии, в *результатах* он упускает как собственно средневековую философию и теологию, так и философию Просвещения, рассматривая их, вероятно, лишь как негативные моменты в «последовательности философских систем».

Учитывая, что лекции по философии истории Гегель начал читать позже (с 1822 г.) лекций по истории философии (с 1816 г.) и читал до конца жизни, то более аутентичной будет схема всемирной истории, в которой пик «нового времени» представлен Просвещением и Французской революцией. В своей философии истории Гегель уже осмыслил их уроки, а в философии права, которую он начал читать одновременно с философией истории, довёл до логического конца. Цель и итог его философии истории таковы: «В том, что всемирная история есть этот процесс развития и действительное становление духа, процесс, открывающийся при рассмотрении тех изменчивых картин, которые представляются взору в составляющих ее историях, заключается истинная *теодицея,* оправдание Бога в истории» [5, с. 455]. И это прямо вписывается в глубинную установку гегелевской, реально *религиозной философии*, «ибо последняя и есть именно мышление о проблемах теологии» [4, с. 207-208], изначально занята в его философских контекстах апологией и рационализацией протестантизма.

Хабермас пишет: «Так как новый мир, мир модерна отличается от старого тем, что *открывает себя будущему* (выделено нами – авт.), то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова. Поэтому историческое сознание модерна включает в себя отграничение «новейшего времени» от нового: современность как явленность времени в истории внутри горизонта нового времени приобретает особенно важное значение. Гегель тоже понимает «наше время» как «новейшее время». Он датирует *начало современности* (выделено нами – авт.) рубежом, который для мыслящих современников заканчивающегося XVIII и начинающегося XIX столетия обозначен Просвещением и Французской революцией» [17, с. 13]. Но это не так: не уместно исключение Реформации из гегелевского «нового времени», отнесение начала модерна к Просвещению, что мы показали выше, как и увязка темпоральных интуиций модерна у Гегеля с «будущим». Просвещение и Французская революция, как и сопутствующая им философия, для Гегеля – лишь негативный результат движения абсолютного духа, отталкивание от себя позитивных результатов Реформации, усвоенных германским духом в прусском государстве.

И уж тем более по Гегелю философия оказывается чуждой «будущему» и не зациклена на «настоящем», «нашем времени» как «новом». Да, он пишет, что «никакая философия не идет дальше своего времени» и «настоящее представляет собою наивысшее» [4, с. 514], но далее он делает вывод: «во все времена существовала только одна философия» [4, с. 514]. Уж скорее философия, познающая Абсолют, схватывает сферу Вечного и вечной истины (у Гегеля это профанная вечность философии): «Философия не должна выходить за пределы своего времени; она находится в нём, познает настоящее. Вечно истинное не есть ни прошлое, ни будущее. Это в себе и для себя истинное не есть нечто бесформенное и безобразное, оно – образ, определенный способ проявления духа; это проявление духа настоящего, отличающегося от других образов, есть высшее проявление понятия, каким оно само постигло себя. Этот образ, двойствен – отчасти он принадлежит философии, отчасти внешнему облику наличной действительности. В действительном бытии этот дух подобен пестрому ковру, на котором перекрещиваются и борются друг с другом многочисленные интересы и цели. Этим образом философия не занимается. Предмет рассмотрения философии – гул этой борьбы, возвращенный к мысли: дух – система его простой жизни» [6, с. 382]. И далее он делает свой знаменитый вывод философского и политического консерватора: «Что разумно, станет действительным, и что действительно станет разумным» [6, с. 383].

Модернистское сознание, ориентированное по преимуществу на будущее (это свойственно установке «просвещения»!), в чем прав Хабермас, не останавливается в настоящем и на настоящем, презирает его, игнорирует в вечной погоне за инновациями и будущим. Но это как раз и отрицает Гегель. В его лице мы впервые имеем дело *с одной из ипостасей* самосознания модерна, с *контрпросвещением* и *контрмодерном* – консервативным, *серьёзным отношением к настоящему* как проявлению *вечности* Духа, в чём он солидарен с платонизмом и христианской теологией. Потому для него идеалом мо-

дерна становится не черпание своей нормативности из самого себя [17, с. 14], как это было у романтиков, или «из природы и жизни», как у Гёте, а соотнесение современности с настоящим, с тем единственным измерением времени, которое доступно нашему созерцанию, в том числе и в качестве *образа вечности*, диалектики вечности и времени, развитой уже в онтологии Гегеля [11, с. 151-153], на новизну которой в сравнении с Кантом не обращают внимание историки философии, исследующие проблему времени.

Хабермас, критикуя постмодернистскую и неоконсервативную критику модерна как «просвещения», совершенно справедливо замечает: «Возможно, постпросвещением они просто маскируют свою сопричастность к почтенной традиции контрпросвещения» [17, с. 11]. Гегель вместе с критикуемыми им романтиками и зачинает эту «почтенную традицию контрпросвещения».

Возможно, мы хотели бы в угоду нашей схематизации отнести Гегеля к постмодерну и неоконсерватизму, но для последних и прошлое, и настоящее, и будущее растворены в текучей *сиюминутности игры* со всеми ценностями культуры или с их прагматическим присвоением в качестве культурного и человеческого капитала: как для постмодерна отсутствуют абсолюты и вечность в качестве нормативного и телеологического идеала времени, так и для неоконсерваторов нет ничего «вечного» и «святого», что не приносило бы прибыль. Вывод, который мы делаем здесь: гегелевский модерн, как и осознание современности романтиками, оборачивается контрпросвещением и контрмодерном.

Также мы не можем согласиться и со следующими, очевидно модернизированными интерпретациями гегелевского «нового времени»: «Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде *непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым* (разрыв – это дискурс постмодерна, но никак не гегелевской диалектики; выделено нами – авт.)». Вряд ли можно принять и такое понимание Гегеля, когда «проблема самообоснования, самоподтверждения модерна» представлена для него «в качестве философской проблемы и притом в качестве основной проблемы своей философии» [17, с. 17]. И уж совсем модернизаторским выглядит следующее положение Хабермаса: «Для этого подходят понятия, обозначающие движения, которые возникли в XVIII столетии вместе с термином «время модерна» или «новое время» либо получили свое в то время новое и до сегодняшнего дня действительное значение – революция, прогресс, эмансипация, развитие, кризис, дух времени и т.д. Эти понятия стали ключевыми в гегелевской философии» [17, с. 13]. Ну уж никак не являются просветительские понятия «революция, прогресс, эмансипация, кризис» для Гегеля «ключевыми», если не воспринимать его философию в контексте левого неогегельянства, марксизма, неомарксизма и т.п. Или тогда мы должны самого Гегеля признать вслед за Кантом «просветителем»? Что, может быть, и близко к истине, но всё равно никак не вписывает обозначенные понятия в гегелевский дискурс.

Временн*о*е самосознание эпохи Просвещения порой не совсем правомерно рассматривают как прогрессистскую «стрелу времени»[4]. Сам концепт «просвещение» имел явно эзотерическую, масонскую природу и лишь на поверхности производил смыслы «рациональности», «свободы», «равенства» и «братства» [14, с. 156]. Смущает нас в *схематичных характеристиках* Просвещения и отнесение всех французских философов – Вольтера и Дидро, Монтескье и Руссо, Гольбаха и Даламбера – к одному, монотонному типологическому ряду.

Сложную природу просветительской философии и философского мышления Просвещения вне историко-философских стереотипов реконструирует на примере Дидро и Гольбаха итальянский автор Джузеппе Рикуперати: «Обращаясь к Дидро и Гольбаху, представлявшим, скорее, радикальную фазу зрелого Просвещения, чем его «особое течение», можно заметить, что они не остановились ни на стадии критическо-деструктивного отрицания, ни на стадии конструктивной натурфилософии, грозившей заключить зарождающегося мыслящего человека в рамки жесткого детерминизма… Дидро, по своей природе менее склонный к следованию какой-либо системе, пошел иным путем. Его кипучий материализм вырвался из плена детерминистской логики: как мыслящий человек и как философ он понял, что существует огромный потенциал творчества, связанный с эстетикой, с областью чувств, с освобождающей, а не сковывающей человека этикой, и что этот потенциал не тождествен действенному разуму. Таким образом, облик философа усложнялся и становился все более бунтарским.

[4]Действительно, это «время индустриализма» было рациональным продуктом духовного производства первого поколения западных интеллектуалов-просветителей, но оно носило первоначально ограниченный, субкультурный характер

Он устанавливал новые связи с прошлым и с будущим» [12, с. 19]. Здесь Дидро оказывался близок не только зарождавшемуся романтизму, но и немецкой диалектике.

Аналогичную сложность представляет и фигура Ж.-Ж. Руссо. Разве Руссо, повлиявший на самого *великого немецкого просветителя – Канта* [9, с. 29-37], не был первым «романтиком» и «антимодернистом» с его идеей «нравственного регресса» и обожествлением «первобытной стадии» в истории человечества, будучи одновременно плоть от плоти Просвещения? Да и сами романтики уже не вмещались в некие схемы «древние – новые», «классика – новое».

Мы уже отмечали [8, с. 171; 15, с. 28; 16, с. 26-27], что новая мифология показала свою двойственность – рационализм и иррационализм, созидательно-объединительный и разрушительный потенциал в управлении обществом – в эпоху Французской революции. Та концепция линейного поступательного прогресса «цивилизации», которую выработали просветители в борьбе с христианско-католической теологией, в реальной жизни обнаружила тенденцию замыкания в круг по образцу культурологической доктрины Вико – Европа столкнулась с «живым мифом», с новым мифотворчеством. Разум Просвещения под знаменем которого буржуазия вступила в эпоху Великой Французской революции, вдруг обернулся, как двуликий Янус, иррациональным движением стихии народных масс и якобинской диктатурой, религией Разума и обожествлением императора Наполеона. Европа столкнулась с новым мифотворчеством на почве капиталистического фетишистского сознания. На стыке научного рационализма Просвещения и политического мифотворчества родился европейские романтизм, попытка которого утвердить нового Прометея в человеческой культуре, в конце концов, закончилась ницшеанским Сверхчеловеком.

«Новое» становится самоназванием модерна: «Новое время», «современность», «модерн». Если в предыдущих культурно-цивилизационных системах основным вектором темпорального восприятия мира оставалось «прошлое», «традиция» (даже в христианском сознании с его эсхатологическим ожиданием «будущего»), то в эту эпоху основной вектор времени человеческого и социального бытия в горизонте индустриализма и капитализма определяют *инновации*, постоянный поиск «утраченного времени» и его «новое переосмысление», капитализация и присвоение «нового времени», погоня за «грядущим» и будущими темпоральными инвестициями, в том числе, в культурный (человеческий) и просто – в экономический капитал.

Но эта погоня часто оборачивается не тем Будущим, которое помещается в горизонте грядущего Второго Пришествия Христа и Страшного Суда, и не тем будущим повседневного и уютного бытия человека, а тем «стоическим будущим», которое *уже временит*, прямо по Хайдеггеру, определяя в горизонте *моей* личной смерти и *мою* личную повседневность «простого человека» – «здесь и сейчас». И остановку времени, его приземление и профанизацию вечности уже не просто в «вечном возвращении», как у Ницше, а в *простом «вращении» земного бытия человека*, его практик самости «здесь и сейчас», на грешной Земле, что проделали «постмодернисты» XX века (трансгуманисты теперь, в XXI столетии, пытаются не только присвоить себе «время», но и «вечность» в её профаном варианте «личного бессмертия»).

Понятно, что схематизмы и архетипы современной мифологии возникали на уровне «культурного бессознательного» и воспроизводились в творчестве тех новых «элит духовного производства», которые сформировались в эпоху *мануфактуризации культуры модерна*. Каждая из этих «мануфактурных корпораций», призванная конструировать мифологию, идеи и концепты модерна, делала это на свой лад. Странно, но менее всего способными к этому оказались «идеологи», «учёные» и «университетские философы» (сами эти понятия часто тогда отождествлялись), разрывая дихотомии культуры и ментальности модерна в пользу жёстких рационализаций и «культа Разума». Это и вызвало призывы романтиков, литераторов и музыкантов по преимуществу, создать на базе «искусства» новую мифологию, вобравшую всё многообразие темпоральных архетипов и мифологем.

Относительно «учёных» и «философов», которые рационализировали проблему времени в XVII-XIX веках, написано достаточно много статей и книг. А вот место *истинных творцов* «новой мифологии», на наш взгляд, остаётся почти не занятым. Мы имеем в виду творчество поэтов и писателей, мыслителей и пророков (не университетских профессоров, каковым оставались и Хайдеггер, и даже Фуко!).

Это они составили то *«Братство» взыскующих времени* (разумеется, среди них были масоны и прочие эзотерики), о котором писал Г. Гессе: «В соответствии с нашим уставом жили мы, как должно пилигримам, не пользуясь ни одним из тех удобств, которые порождены миром, обезумевшим под властью золота, числа и вре-

мени, и опустошают человеческую жизнь; сюда относятся, прежде всего, механизмы, как-то: железные дороги, часы и тому подобное… шли мы, как известно, не только через пространства, но и через времена. Мы направлялись на Восток, но мы направлялись также к Средневековью или в Золотой Век, мы бродили по Италии, по Швейцарии, но нам случалось также останавливаться на ночь в X столетии и пользоваться гостеприимством фей или патриархов… Подобно тому, как мы, члены Братства, совершали наши кругосветные путешествия без автомобилей и пароходов, как силой нашей веры мы преображали сотрясенный войной мир и претворяли его в рай, в акте такого же чуда мы творчески заключали в одном мгновении настоящего всё прошедшее, всё будущее, все измышленное» [7, с. 285, 265, 266]. К этому «братству» мы относим И.В. Гёте и О. де Бальзака, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, О. Уайльда и М. Пруста, Т. Манна и Д. Джойса, самого Г. Гессе и множество «последних интеллектуалов» конца XX века.

Маркс когда-то писал, что разделение труда «становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда» [10, с. 30], и связывал начало разделения труда с кастой священников. Но если не впадать в модернизацию, равную европоцентризму, то отдельные, *специализированные сферы культуры и формы сознания*, независимые друг от друга или старающиеся быть таковыми – религия, искусство, мораль, политика, право, наука, философия, литература, журналистика и т.д. – возникают *только в эпоху модерна*, которая их порождает как таковые, как «вещи в себе и для себя», пользуясь специализированным языком наукообразной философии, но продолжает искать в предшествующие эпохи до сих пор (вечные поиски «классики»), проектируя туда, в культурный капитал прошлого, свои собственные парадигмы, идеи и образы.

В XIX веке окончательно происходит то, что мы называем *«мануфактуризацией духовного производства»*: разделение религии – на секты и «церкви» (особенно в протестантизме); искусства и литературы – на роды, виды и жанры; морали – на кодексы, этикет и «науку этики»; политики и права – на «государства», «классы», «партии», «власти» (законодательные, судебные, исполнительные), идеологии, юридические и политические «теории»; науки – на «парадигмы», «дисциплины» и «школы», а дисциплины – на «знания» (эмпирические, теоретические).

В немецкой «классической философии», стремящейся стать «наукоучением», т.е. наукообразной философией (наукоучением, гносеологией), также начинают выделяться собственные «дисциплины»: онтология, логика, история философии, философия истории, феноменология, антропология[5], философия духа, социальная философия, этика, эстетика, гносеология (её окончательно ввели и к ней свели философию неокантианцы) и т.д.

Современный миф в его развитой морфологии – какой-то кентавр, сплав рационального и образного, рационального и иррационального, естественного и сверхъестественного, научного и паранаучного, обыденного и праздничного, и т.п. Он содержит в себе образно-логические, часто наукообразные, паранаучные и даже откровенно квазирелигиозные оценки прошлого и нормы (схемы) *планирования будущего по критериям настоящего* («здесь и сейчас») в политическом сознании, искусстве, литературе и философии [13, с. 67-74]. Как можно критиковать с позиций рассудка и рационализма другую сторону ментальности модерна – иррационализм и мистицизм, самому не впадая в параноидальную гордыню (бред протестантского, научного и философского величия одновременно)?

В кантовской педантичной заочной полемике со Сведенборгом[6] и сказалась шизофреническая раздвоенность нововременного сознания. Как можно критиковать с позиций рассудка и рационализма другую сторону ментальности модерна – иррационализм и мистицизм, самому не впадая в параноидальную гордыню (бред протестантского, научного и философского величия одновременно)? Когда мы берём и гипертрофируем одну из сторон действительности и, соответственно, *один из моментов* нашего мышления, то и получается классическая паранойя (околомышление, парамышление и недомыслие)[7], верная спутница шизофрении, возникших в мыслительных и духовных практиках Нового времени (потому медики-психиатры и

[5]Антропология, в том числе и «философская», не возникла в XX веке, как пишут в учебных изданиях, – уже Кант начинал изложение своей критической философии с «антропологии», Гегель в конце жизни начинал читать этот курс лекций, а собственно Фейербах положил её в основание своей философии

[6]Он его аналитически атакует с позиций естествознания, будто это что-то значит для мистика, напрямую общающегося с Богом! Да и Сведенборг, великий учёный и инженер своего времени (в первый домистический период своей жизни), разбирался в ньютоновском естествознании, наверное, не хуже Канта

[7] Кстати, паранойя (παράνοια) и переводится как «околомышление», «парамышление». Или два мышления в одном? Тогда это или диалектика, или шизофрения

недоумевают над их причинами, не видя того, что и приметил Фуко).

И Гегель в этом культурном хронотопе остаётся не только самым репрезентативным в плане и самосознания, и мифологизации модерна, следуя характеристике Хабермасом гегелевской философии, но и «вечным бессознательным» «неклассической» или постмодернистской философии, которое она до сих пор вынуждена постоянно «преодолевать» и рационализировать (или мистифицировать).

Список литературы:

1. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке / П.П. Гайденко. – М., 2006.
2. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. IX. – М.-Л., 1932.
3. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. X. – М.-Л., 1932.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. XI. – М.-Л., 1935.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 2000.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1990.
7. Гессе, Г. Паломничество в страну Востока / Г. Гессе. – М., 2004.
8. Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемологические модели: коллектив. моногр. / В.П. Римский [и др.]; под ред. В.П. Римского. – Белгород, 2012.
9. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / И. Кант // Собрание сочинений в восьми томах. Том 8. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – М., 1994. – С. 29-37.
10. Маркс, К. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – Изд. второе. – Т. 3. – М., 1962.
11. Мельник, Ю.М. Время жить и время созерцать… Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре / Ю.М. Мельник, В.П. Римский. – СПб., 2014.
12. Рикуперати, Дж. Человек Просвещения / Дж. Рикуперати // Мир Просвещения. Исторический словарь. – М., 2003.
13. Римская, О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии / О.Н. Римская, В.П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2012. – № 8 (127). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.
14. Римский, В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма / В.П. Римский. – Белгород, 1997.
15. Римский, В.П. Миф и религия: проблема генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий / В.П. Римский. – Белгород, 2003.
16. Римский, В.П. Проблема соотношения мифа и религии: методологический анализ. Дисс… к. филос. Наук / В.П. Римский. – Ростов н/Д., 1985.
17. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М., 2003.
18. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 21. – М., 1961. – С. 269-31.

ГБОУ ВПО «Белгородский государственный институт искусств и культуры», Белгород

УДК 177.9

В.В. Варава

ПОЗИТИВИСТСКАЯ ПАРАДИГМА СМЕРТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ЭТИКИ

В статье рассматривается позитивистский подход к смерти, ставший основой для современных танатологических моделей, в том числе и для трансгуманизма. Показано, что рационалистические воззрения, являющиеся основой позитивизма, вступают в противоречие с философской этикой.

Ключевые слова: смерть, наука, позитивизм, философия, этика, законы природы, нравственный закон.

Современная культура настолько перенасыщена различными образами смерти, что складывается ощущение абсолютной прозрачности «последней тайны», ее доступности для человека, который, однако, не перестает при этом оставаться смертным. Во многом подобному взгляду способствовало широкое распространение *позитивистской картины мира*, в которой смерть выступает как закон, как необходимый принцип существования живого. Отсюда один шаг до «трансгуманистского» приручения смерти как необходимого иммортологического звена в ситуации радикального биологического гедонизма, которое это направление пропагандирует.

В тоже время позитивизм с его претензией на «научность», «достоверность», «объективность» сталкивается с серьезным препятствием в лице *этического субъекта*, который хочет не «научной истины», но *правды жизни*, пускай даже ценой разрушения всякой «истины». В русской философии с ее всегдашним запросом на нравственный абсолют это особенно наглядно. В этом смысле этико-философские построения русской мысли находятся в жесткой оппозиции с любыми *иммортологическими проектами позитивизма*. Рассмотрим основные элементы этого проекта, которые складывались в контексте западноевропейского метафизического рационализма.

Определенные успехи науки в середине XIX века поставили под сомнение все непроверяемые, недоказуемые феномены человеческого бытия. Только *принцип верификации* стал единственным методом достижения истинности. Поэтому смерть была переведена в эмпирический ряд, и как тогда казалось, через опытные наблюдения появилась возможность достичь подлинного «знания о смерти». Этому предшествовали определенные традиции классического рационализма. Имя Лейбница одно из наиболее значительных в этой традиции. 69-й параграф «Монадологии» гласит, что «… во вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости» [1, с. 425]. Это своеобразное кредо рационалистического истолкования мироздания. «Здравый смысл» требует наличия всеобщей логической связанности универсума. Мир может быть понят и объяснен только как всецело разумная реальность, чьи проявления суть умопостигаемые феномены.

Бытийность смерти Лейбниц отрицает в силу того, что логически и онтологически она должна была бы быть разрывом сущего, пустотой, то есть, нарушением гармонического устройства Вселенной. Поскольку Вселенная существует, она существует в качестве тотально заполненной реальности. *Сущностно уплотненный универсум* в своем бесконечном бытии стремится в бездну бесконечно малых миров. На острие «иглы мира» раскрывается новый мир, в глубине которого еще один и т.д. До дна сущего дойти нельзя, его просто нет: везде заполненность бесконечно разнообразной жизнью.

Все небытийное, непостижимое – кощунственно для абсолютного разума Бога, который оказывается в определенном смысле и «природой, не терпящей пустоты». Пустота – враг предустановленной гармонии, пустота – враг принципа достаточного основания, пустота – враг самого бытия. Пустота, в конце концов, по Лейбницу, – это софизм. Допустить пустоту – и универсум развалится, его бы просто не было. Horror vacui преследует Лейбница, и он стремится избавится от него постулированием тезиса о том, что в природе сущего нет смерти. Вопреки очевидному Лейбниц заявляет: «… не будет так же ни совершенного уничтожения, ни смерти в строго метафизическом смысле» [2, с. 275].

Важно то, что Лейбниц отрицает смерть метафизически, понимая, что *онтологическая пустота* (случись смерть реально в смысле средневекового ens in rem) – величайший абсурд, который нельзя ни помыслить, ни допустить. Но эмпирически смерть может существо-

вать, это не так страшно и противоестественно, ибо, как говорит философ: «… смерть как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается» [3, с. 374].

Лейбниц сформировал тот образ смерти, который станет метафизической аксиомой для современной *биоцентричной парадигмы человека*. Элементы умершего тела не истребляются в бытийно ужасное Ничто, они трансформируются в другие элементы, образуя новые сущности и т.д. Человек оказывается чем-то наподобие сознательной «таблицы Менделеева», являющейся органической частью бездушного механического универсума.

Совершенно схожая логика на природу состояний жизни и смерти присуща Моисею Мендельсону, чьи взгляды были весьма популярны в России в XIX веке. «Мы видим, что жизнь и смерть, поскольку они имеют отношение к телу, не так разграничены и разделены в природе, как это кажется нашим внешним чувствам. Жизнь и смерть представляют собою звенья нераздельной цепи перемен, члены беспрерывного ряда изменений, теснейшим образом связанных между собою переходными ступенями. Нет такого мгновения, когда можно бы категорически заметить: теперь умирает животное!» [4, с. 11].

Эта апория, спроецированная на экран смерти, дает загадку вселенского масштаба: что такое последний момент жизни и первый момент не-жизни (смерти)? Есть ли это «уже не», и «еще не», существует ли оно, пускай и в качестве безумно малого мига, но как некая реальность? На это невозможно рационально ответить, как и невозможно понять смену состояний сущего. Чтобы истолковать смерть как *переход без скачков,* Лейбниц использует термин «транскреация». С его помощью оказывается возможным обосновать передвижение тел в пространстве без пустот ссылкой на *непрерывность творения.*

Таким образом, вообще нет никакого разделения в бытии, оно невозможно, ибо привело бы к полной нигиляции сущего. Смерть остается в пределах сущего, как посюсторонний элемент. У Лейбница в чистом виде нет идеи трансцендентности, ибо подлинная трансценденция – это и есть та страшная пустота, бесконечная потусторонность, сущностная запредельность, в которой действительно исчезает всякая позитивная достоверность и определенность.

Отрицание смерти как провала сущего в небытийную пустоту коренится в лейбницевской *монадологической телеологии*. Допустить смерть как не-бытие, значит допустить не только онтологическую, но и семантическую пустоту. Смерть как тотальный нигилизатор несет в себе отрицание смысла сущего, а это невозможно, ибо природа, как утверждает Лейбниц, блюдет прекрасный порядок, способствующий полноте и совершенству вещей.

Лейбниц, таким образом, наложил на проблему смерти *монадологическое табу*, стремясь показать, что проблемы, в сущности, нет. Он решает философские проблемы сообразно императивам здравого смысла, подводя итог многовековым исканиям рационализма и определив на долгое время совершенно определенную парадигму смерти. Тем самым был создан новый вариант эпикурейского софизма смерти, представший для новоевропейского научного мышления в качестве «идола закона». Это представление о смерти оказалось столь сильным, влиятельным и живучим, что стало не только *догмой биологии* и вообще науки, но и канонами массового сознания, которое вопреки действительному здравому смыслу, честной интеллектуальной совести и нравственным велениям сердца упорно продолжает верить в то, что смерть есть закон природы.

Онтологически изгнанная из природы пустота-смерть вынуждена будет уже не в качестве софизма, но реальной, непреодолимой трагедией врываться в душу человека последующих эпох, у которого уже не будет того онтологического оптимизма, который был свойствен принципиально не эсхатологичной рационалистической метафизике.

Кант внес существенную лепту в становление рационалистического образа смерти. Это проявилось уже в полной мере в работе 1754 года «Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения». В ней Кант, пытаясь объяснить механизмы старения и гибели преимущественно с естественно-научных позиций, формулирует те причины смерти, которые являются основанием философии биологизма, ставшей впоследствии доминирующей теорией истолкования сущности жизни и смерти. Постепенно «научность» под покровом философии будет стремительно проникать в различные описания человека (антропологические, и даже этические) и претендовать на однозначно-непротиворечивую истинность. Философия будет становиться все более и более научной, человек станет постепенно исчезать из сферы гуманитарного знания пока полностью не растворится в бесконечной многоголосице постмодернистского нигилизма.

Кант полагает, что в основе жизни и смерти лежат одни и те же механизмы. Что приводит к возрастанию, приводит также и к убыванию. Механизмы роста и старения имманентны самому живому. Гибель живого объясняется как *количественное убывание витальной силы*, приводящее к морфологической деформации его структуры; это ведет в итоге к смерти. «Ибо, в то время как питательные соки, поддерживающие его жизнь, отлагаясь на каналах, перестают их расширять и увеличивать в объеме, внутренние полости этих каналов сужаются, кругообращение соков затрудняется и животное съеживается, стареет и умирает» [4, с. 98-99].

Такие представления, порожденные рационалистической диалектикой жизни и смерти, лежат в основе радикальной биоцентристской интерпретации человека. Здесь главную роль играет «закон», которому, согласно Канту, подчинено все живое. Это своеобразная *апология естественности*, культ естественности. Закон «естественной гибели» касается как отдельного существа, так и мира в целом. На месте погибшего мира, согласно Канту, в другом месте Вселенной создается другой мир. Плодородность природы (как, впрочем, и ее плотоядность) не имеет предела и не терпит пустоты. Умершее тут же восполняется вновь рожденным и так до бесконечности, ибо «творческая» потенция природы бесконечна. От гибели частного, единичного целое не терпит никакого ущерба, наоборот, оно торжествует. Во «Всеобщей истории и теории неба» Кант пишет: «Бесчисленное множество животных и растений ежедневно погибают и становятся жертвой бренности; но не меньшее число их природа создает вновь в других местах неистощимой своей способностью воспроизведения и заполняет пустоты» [6, с. 212].

Если живое гибнет естественно и закономерно, если это всеобщий принцип существования, то «категорический императив» не имеет ни смысла, ни права на существование. Подлинный категорический императив исходит из констатации *недолжности хищнического строя природы*, он должен разбудить совесть, и, возможно породить высокую живую нравственность «общего дела», а не формально-схоластическую «этику долга».

Таков абсолютный детерминизм смерти: все должно прийти к погибели, ибо это естественно, а значит – закономерно. Смерть гомогенна живому; один и тот же механизм порождает живое, и, в конце концов, говорит Кант, «незаметно доводит его до полной гибели». *Естественно то, что гибнет, а что гибнет, то естественно*. Смерть естественна – вот краеугольный камень философии позитивизма, которая и есть *философия естественности*, которая входит в жесточайшее противоречие с принципами отечественной философской этики.

Воззрения Гегеля и Шопенгауэра представляют собой также чисто рационалистический способ осмысления смерти. В их построениях смерть находит свое логически закономерное место в универсальной системе жизни, органично в нее встраиваясь и придавая ей целостность и завершенность. В «Энциклопедии философских наук» смерть у Гегеля рассматривается как диалектически необходимый момент выхождения духа, который мыслится исключительно понятийно: «Смерть непосредственного единичного живого существа есть выхождение духа, – это выхождение следует понимать не плотски, а духовно – не как выхождение по естеству, а как развитие понятия. Понятие снимает односторонность рода, поскольку именно род этот не находит для себя адекватного осуществления, а скорее проявляется в смерти как сила отрицательная по отношению к действительности единичных существ» [7, с. 24].

Смерть у Гегеля есть результат фатального противоречия единичного и рода. Всеобщность, необходимость, а значит, и разумность следует искать исключительно в роде: отдельные индивиды неполноценны, ущербны, свою исполненность и завершенность они находят лишь в целом. Но это и есть смерть. Торжество целого проявляется в смерти, в которой единичное терпит полное фиаско: в смерти род показывает себя силой, властвующей над единичным.

Таким образом, смерть необходима, ибо организм изначально болен своей односторонностью, частичностью. Но эта частичность, приговоренная к гибели, не есть предмет для эмоционально-волевого и нравственного переживания. Тождество бытия и мышления – гарант разумности всех действительно происходящих процессов. Гибель эмпирического индивида не самосуща, она играет роль средства, цель же – род и его подготовленность для возникновения в нем духа: Органическая природа, согласно Гегелю, заканчивается тем, что «через смерть единичного род приходит к самому себе» и, соответственно, становится предметом для себя. А в этом и состоит «возникновение духа».

В этом смысле каждый индивидуум есть извечная неполнота, отклонение от родового понятия, он случаен и несуществен. Ему инкриминируется невыполнение онтологической задачи, в силу чего он находит закономерное нисхождение в смерть. Здесь причина и логическое

объяснение смерти: *несоразмерность со всеобщностью.* Это «изначальная болезнь» индивидуума, его «прирожденный *зародыш смерти*». И снятие этой несоразмерности есть «свершение его судьбы», согласно Гегелю.

В конце концов, Гегель приходит к утверждению логической необходимости смерти. По словам Г. Зиммеля у Гегеля «… жизнь и смерть стоят на одной ступени бытия как тезис и антитезис» [8, с. 38]. Смерть есть как бы логическая асимметрия индивида и рода, которая не имеет отношения к человеку как таковому, с его запросами, терзаниями и тревогами. Данный тип рефлексии оправдывает «естественность» биологического процесса рождений и умираний организма. Здесь смерть объяснена, понятно, почему она есть. Гегель раскрывает механизм функционирования смерти.

Сама же смерть, ее «природа» остаются вне пределов постижимости. Методологическое кредо рационализма – сохранять максимальную нравственную отрешенность по отношению к живому человеческому переживанию, которое в философии Гегеля выражено с максимальной полнотой.

А. Кожев говорит о том, что Гегель впервые осознал фундаментальное значение конечности человеческого бытия. Может это и так. Но какие нравственные выводы сделал Гегель из открытия человеческой конечности? В свете идеи «необходимости смерти» можно вполне определенно ответить, что никаких, имеющих значимость для нравственного бытия человека. Вот итоговое размышление А. Кожева о смысле философии смерти Гегеля: «Человек является тем единственным в мире существом, которое *знает*, что должно будет умереть, поэтому можно сказать, что он есть сознание своей смерти: подлинно человеческое существование есть существующее сознание смерти или смерть, осознающая себя. Человек достигает своего совершенства, достигая полноты самосознания, он является конечным по самой своей сущности, только в сознательном принятии факта своей конечности достигает он кульминации своего человеческого существования. Именно полное (дискурсивное) понимание смысла смерти конституирует ту гегельянскую Мудрость, которая завершает Историю, сообщая Человеку полное Удовлетворение» [9, с. 205].

Шопенгауэр как бы нарочито и демонстративно противостоит Гегелю, обнаруживая с ним сущностное единство. С.Н. Булгаков называет Шопенгауэра *«рационалистом навыворот»*, подчеркивая тем самым, тождество и с Гегелем, и со всей спекулятивной традицией схоластики.

Шопенгауэр говорит: «Глубочайшая внутренняя сущность каждого животного, а также человека лежит в species, в нем, а не в индивиде коренится столь мощно возбуждающая воля к жизни. Напротив, непосредственное сознание находится только в индивиде, поэтому он мнит себя отличным от рода, поэтому боится смерти. Воля к жизни проявляется в индивиде как голод и страх смерти, в species – как половой инстинкт и забота о потомстве. Поэтому мы видим, что природа, свободная от заблуждений индивида, так заботится о сохранении рода и так равнодушна к гибели индивидов: они для нее лишь средство, а род – цель» [10, с. 494].

Таким образом, род, сохранность которого – высшая цель природы, главная забота «воли к жизни». Она безразлична к мукам и страхам отдельной личности, которая переживает смерть как трагедию. С точки зрения разума, постигшего «высшую» природную необходимость – никакой трагедии в исчезновении индивидуального бытия нет и быть не может.

Если обратиться к взглядам классических позитивистов можно обнаружить очевидные инвариантные черты представителей различных стран в вопросах, касающихся смерти.

Согласно Спенсеру, разрушение (дисгармония), гибель, смерть – естественные, нормальные процессы любого эволюционного развития. Распад способствует организации более сложных форм жизни; и эти ритмы воссоединения и разрушения являются вечными и господствующими во вселенной. Так, признавая естественный подбор полезных видоизменений единственным фактором органической эволюции, он все же считает, что для усиления обеспечения жизни не только естественный подбор играет решающую роль. Все дело в смерти. Он пишет: «Для того чтобы оно усилилось [свойства, обеспечивающие жизнь], необходимо, чтобы индивидуумы, которые обладают не более как средней силой этой способности, чаще подвергались смерти, чем те индивиды, которые одарены этой способностью в высокой степени» [11, с. 405].

Когда Спенсер объясняет нравственные чувства человека, то он прибегает к распространенному в позитивистской среде альтруистическому объяснению из сочувствия и симпатии, которые развились в общем ходе цивилизационной эволюции.

До 1917 года в России были распространены книги французского философа-позитивиста Луи Бурдо: «Вопрос о жизни. Очерк общей социологии» (1902), «Вопрос о смерти и его различные решения» (1911). Это фундаментальные

работы, в которых дана систематизация позитивистских представлений о смерти, включающая рассмотрение таких вопросов как «возникновение представлений о душе и о будущей жизни», изследование доводов в пользу будущей жизни», (невещественность души, простота души), «воплощение душ, метампсихоз», «вопрос о месте будущей жизни», «вопрос о длительности будущей жизни», «виды деятельности в будущем существовании», «закон смертности», «нравственные выводы».

Поскольку философа волновали пантеистические аспекты «будущей жизни», то его философия переходит в естественную религию, в глубокое благоговение перед Природой.

Говоря о смерти, он говорит о ней в терминах «общего закона» и необходимости. Причем рождение и смерть для него – случайности. Л. Бурдо выводит закон «смертной повинности», формулировку которого мы приведем полностью: «Необходимо, чтобы все конечное имело и конец, чтобы все начавшее быть, и переставало быть. Рождение и смерть – два взаимно-соответствующие термина. Конец человека даже необходимее, чем его начало, потому что он мог бы не родиться и это зависело бы от пустяков, но раз он родился, ничто не может освободить его от обязанности умереть» [12, с. 254]. Это своеобразный позитивистский гимн смерти, в котором смысл человеческого бытия низводится на абсолютную степень ничтожества.

Будучи «общим законом», которому подчиняется все, смерть, по мнению Л. Бурдо, не заключает в себе ничего, что могло бы вооружить против нее разум. Полагая смерть необходимостью в мировом строе, Бурдо делает такой «нравственный» вывод: «Будем наслаждаться жизнью …Будем уметь жить, но не будем отказываться и от смерти» [12, с. 201].

Подобные взгляды высказывает и другой позитивист А. Дастр, книги которого также были распространены в дореволюционной России. В работе «Жизнь и смерть» (1914) он делает классический позитивистский вывод: «Смерть представляется простой привилегий высших организаций, она словно выкуп, оплата за искусную сложность организации» [13, с. 72]. Примечательны слова «выкуп» и «оплата», свидетельствующие о сугубо биологическом строе мысли, в котором отсутствует духовно-нравственная телеология человеческого существования.

Очевидно сходство с Кантом, Гегелем, со всей традицией классического рационализма, вопреки, но и благодаря которому позитивизм и появился.

В позитивистском духе трактует смерть Фрейд. Причем у него отношение к смерти связано вообще с появлением человеческой духовности как таковой. Механизмы формирования религиозных представлений у архаического человека Фрейдом описываются в терминах «воображал», «создавал», «выдумывал». Духовная сфера, по Фрейду, конструируется полусознательно, полу-бессознательно самим человеком. Смерть играет роль «духовного первотолчка»: «У тела умершего любимого человека зародились не только представления о душе и вере в бессмертие, но и осознание вины, страх перед смертью и первые этические требования [14, с. 19].

Фрейд, таким образом, предполагает наличие какого-то до- и безрелигиозного состояния человека, когда он был *уже* человеком, но *еще* не имел веры. Это позитивистская утопия относительно происхождения человека и его культуры. Смерть скорее вызывает идею небытия, чем второго, другого бытия. По Фрейду, перед умершим рождается вера; скорее наоборот – смерть порождает страх, тревогу, неуверенность и неверие, в конце концов. Для религиозных людей смерть является религиозным испытанием, и многие теряли веру как раз перед беспощадным и неумолимым ликом смерти.

Марксистскую философию справедливо трактовать как социологический вариант позитивистской идеологии. Так, в «Философском словаре» советского периода можно встретить такое определение смерти: «…необратимое прекращение жизнедеятельности организма, неизбежный, естественный конец существования живого существа». Здесь нет ничего, имеющего хоть какое-то отношение к философии. В.А. Неговский пишет: «Марксистская философия давно решила вопрос о смерти как о закономерном и естественном завершении жизни. Марксистская философия решила и вопрос о бессмертии: после смерти человек остается жить в результатах его творчества, в совершенных им делах» [15, с. 55].

Онтологической основой этих представлений является идея *полного ничто* после смерти. Помимо того, что это состояние *ничто* невозможно никоим образом верифицировать, допущение его в качестве финального, абсолютного и всепоглощающего итога жизни приводит еще и к тому, что тогда в ничто превращается и сама наличная жизнь до смерти. *Если после смерти ничего нет, то ничего нет и до нее.* «Если есть небытие, то что есть бытие, т.е. если есть нечто

несуществующее, ведь тогда и существующее оказывается несуществующим», – писал Н.Н. Трубников [16, с. 77].

Сторонники нигилистических взглядов совершают не только логическую, но более глубокую онтологическую ошибку, допуская существование абсолютно негативного *ничто смерти* как состояния, следующего за абсолютно позитивным состоянием *что жизни*. На чем основывается этот онтологический дуализм, вступающий в абсолютное противоречие и с позитивной онтологической интуицией греков, и с онтологическим нигилизмом буддизма?

Ни на чем, кроме идеологической убежденности. Поэтому В.А. Неговский и говорит, что пока «до конца еще не изучены» все механизмы смерти и умирания, что якобы дает повод для идеалистических спекуляций. Кроме того, за вычетом онтологических, гносеологических и логических аргументов против «небытия» после смерти, есть еще и нравственная аргументация, пожалуй, самая важная для практической жизни человека. Н. Н. Трубников спрашивает: «И что тогда толку, что мы жили, если наша смерть бросила нас в небытие. Значит, наша жизнь не имела смысла, не имела никакой цены» [15, с. 66].

Убежденность в полном уничтожении человека после смерти лишает человека всякого достоинства, что открывает дорогу к цинизму, жестокости, мизантропии. Если моя жизнь не имеет ни цены, ни достоинства, тогда и жизнь других людей тоже их не имеет. Что из этого следует? Н.Н. Трубников делает честный вывод: «Его жизнь и его смерть тогда значат для мира не больше. Значит? А значит, что можно убить себя и другого, можно убить всех. Всем и всему цена копейка» [16, с. 67].

Углубленная рефлексия над нигилизирующим действием смерти ставит под сомнение все ценности жизни, тем самым пробуждает нравственное мышление.

Традицию западно-европейского метафизического рационализма (и иррационализма), и на его основе возникшей метафизики позитивизма и марксизма, в которой обнаруживается идентичность взглядов Гегеля и Шопенгауэра, Канта и Спенсера, можно охарактеризовать в терминах «пантеистического витализма» (Янкелевич) и «диалектического смертобожничества». Само понятие «смертобожничество» (или «смертопоклонство»), принадлежащее русским мыслителям, последователям учения Н.Ф. Федорова, А.К. Горскому и Н.А. Сетницкому, довольно точно выражает тотальное умонастроение секулярной эпохи, полагающее смерть должным и необходимым явлением в жизни. Авторы труда «Смертобожничество» дают ему такое определение: «утверждение наряду с активностью человечества смерти как предела, ограничивающего человека, рано или поздно ведет к допущению того, что в лице смерти мы имеем дело с превозмогающей силой, которая в окончательном итоге так или иначе (в явной или тайной форме) обоготворяется. Можно с достаточной уверенностью говорить, что всякое такое учение, на почве религиозной или безрелигиозной – безразлично, влечет за собой обожествление смерти, выливаясь в практическое и теоретическое смертобожничество» [17, с. 60].

«Диалектическое смертобожничество», усматривающее, безусловно, позитивное биологическое значение смерти для жизни, широко представлено в современном мышлении. Типичным является рассматривать смерть как «жизнеорганизующий принцип», а жизнь и смерть рассматривать как тождественные понятия, определяющими натуралистическую ценность универсума: «ибо рождение и смерть суть звенья единого жизненного процесса» [18, с. 74].

«Единый жизненный процесс», в котором смерть всего лишь звено – наследие гегелевской диалектики безучастности, в которой нет нравственной уязвленности, личной вовлеченности в осознание уничтожения жизни. Констатируется лишь биологическая работа смерти; смерть в третьем, но не в первом лице.

Таким образом, оказывается, что смерть – результат жизни. Устранение нравственной оценки из эволюционного процесса «рождение-смерть» приводит к телеологическому абсурду – развитие жизни ведет к смерти как цели развития. Научный анти-телеологизм всегда вступал в радикальное противоречие с духовным поиском смысла бытия, составляющим нравственную основу человека. Поэтому наука может предложить человеку лишь такой рецепт «достойного выживания».

Можно сказать, что это «этическое кредо» современной науки, которую не поражает абсолютная безнравственность «условий эволюции», которая не видит ни абсурда, ни зла в этом процессе. Классическая биологическая апология смерти высказана А.А. Богомольцем в книге «Загадка смерти»: «Освободив организм от забот поддержания вида созданием половой функции, обеспечив организму возможную полноту и совершенство индивидуального развития, природа тем самым обрекла его смерти. Смерть пришла к нам, как одна из форм

внутреннего приспособления к эволюции жизни, где ради прекрасного мгновения расцвета индивидуальности принесено в жертву ее бессмертие. Ничто не может остановить разрушительного для формы потока времени! Бессмертна лишь зародышевая плазма, сулящая в грядущих поколениях сохранить путем наследственной передачи частицу нашего “я”» [19, с. 16].

Таким образом, ни *сциентический оптимизм*, возлагающий надежды на науку и только на науку в деле преодоления смерти; ни *сциентический скептицизм*, отрицающий возможность победить смерть именно с научных позиций, оказываются не способными вникнуть в действительную проблематику человеческой конечности, так как игнорируют метафизическую основу человеческого существования и несуществования. В результате позитивизм приходит либо к научной, либо к социальной утопии.

Позитивистские представления о природе человека, основанные на естественнонаучных (прежде всего биологических) предпосылках, находят единодушное неприятие у русских философов. Г.П. Федотов пишет: «В наше время биология … ложится в основу всех новейших идеологий рабства» [20, с. 157]. Философ имел в виду идеологию расизма, но им верно подмечена сущность самого феномена: биология, положенная в фундамент тех или иных мировоззренческих построений, детерминирует человека законами природной необходимости, тем самым лишает его сущностной свободы, загоняя в тиски материалистического рабства. Современный повышенный интерес к «телесным практикам» как раз и является разновидностью «новейших идеологий рабства», в свое время подмеченных Г.П. Федотовым.

Э.Л. Радлов в статье «Мистицизм в современной философии» говорил о разочарованности рационализмом, который неизбежно возникает в творческом сознании. Попытки позитивизма отрицать философию бесполезны. Ни Кони, ни Геккель, ни Дарвин «… не в состоянии были убедить, что их выводы, отрицавшие философию, способны дать удовлетворительное решение философских проблем» [21, с. 37].

Обстоятельная критика позитивистского отношения к смерти дана В.Ф. Эрном в статье «Социализм и проблема свободы» (1907), посвященной анализу утопизма социалистических и анархических идей. На примере работы психолога А. Токарского «О страхе смерти» В.Ф. Эрн показывает, как позитивистская наука и позитивистская философия, старясь быть ценностно нейтральными, объективными и беспристрастными, совершенно игнорируют *реальность факта смерти* и исключают действительное положение вещей, и, в конце концов, опускаются до уровня мечтаний и фантазирования.

Позитивистское неприятие смерти в «первом лице» сам объект исследования делает недостоверным. Вместо реальности изучения феномена мы имеем дело лишь с отвлеченным текстом, в котором степень достоверности измеряется не действительным переживанием автора, но лишь его научной вовлеченностью. Эрн совершенно точно замечает, что Токарский говорит о смерти так, как будто ее реально не существует, или, по крайней мере, она не имеет к нему никакого отношения. Как итог – полная профанация исследуемого объекта: «И вот оказывается в результате, что из поля зрения науки, совершенно исчезает такой грандиозный и такой универсальный факт, как уничтожение каждого живущего человека *смертью*» [22, с. 71].

Это положение не только сохраняет силу для современных исследований смерти, но приобретает поистине универсальный характер. «Бессмертные» исследователи препарируют смерть, раскраивая ее в бесконечных семиотических, культурологических, танатологических и прочих узорах. Тем самым теряется онтологическая достоверность и нравственная значимость для человека этого, по словам Эрна, «самого универсального, самого кричащего, самого непонятного из всех фактов».

В конечном счете, позитивистская наука рекомендует не думать о смерти, вытеснять размышления о смерти каким-нибудь мыслительным процессом, ибо, с точки зрения позитивизма, как замечает Эрн: «…внимательное вглядывание в факт смерти, есть случай навязчивой идеи, который представляет собой уже явление п а – т о – л о – г и – ч е с к о е!» [22, с. 73].

Критика позитивистской религии прогресса, согласно которой человек смертен – человечество бессмертно, дана С.Н. Булгаковым в статье «Основные проблемы теории прогресса» из сборника «Проблемы идеализма». Абсолютизированное человечество, которым позитивизм пытается оправдать бессмысленность уничтожения человека смертью, оказывается по С.Н. Булгакову, иллюзией, слепой верой, суеверием. В традициях русского абсолютизма смысла жизни С.Н. Булгаков пишет: «Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмысли-

цей, абсолютной случайностью, то также бессмысленны и судьбы человечества» [23, с. 258-259]. Вера в бессмертие бессмысленного человечества это, по Булгакову, вера в *мертвое бессмертие*.

В итоге, позитивистское игнорирование метафизической сущности бытия, пренебрежение к философской стороне жизни, оборачивается вульгаризацией и смерти, и жизни. В.Н. Ильин писал, что «… обыденное миросозерцание обыденных людей – плоский, серенький позитивизм – превратило таинство смерти в такую же обыденщину, как купля, продажа, завтрак, обеды, ужины …» [24, с. 94]. «Серенький позитивизм», таким образом, оказывается господствующей философией в эпоху всеохватности рационалистического мировоззрения.

Итак, метафизические принципы позитивизма, воспринимающие смерть как закон, можно свести к некоторым инвариантным положениям:

1. Бесконечность мира во времени и пространстве.
2. Вечность как форма бесконечного пространства.
3. Непрерывность мира во времени и пространстве («природа не терпит пустоты»).
4. Небытие – не абсолютное небытие, но низшая степень несовершенства природы, *пантеистически* слабая степень самого бытия.
5. Диалектическое включение небытия в природный круг.
6. Детерминизм существования.
7. «Закон сохранения» (материи, энергии, бытия, жизни).
8. Незыблемость законов логики. Закон противоречия – «последнее логическое основание всего мыслимого» (Кант).
9. Смерть – метаморфоза вещей, не должная иметь отношения к нравственным страданиям человека.
10. Исключение нравственности из философской рефлексии над смертью.

Очевидно, что эти положения располагаются по сторону основополагающих этических принципов, и прежде всего потому, что здесь исключен человек в своей страдающей, то есть нравственной сущности.

Список литературы:

1. Лейбниц, Г.-В. Монадология / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 413-430.
2. Лейбниц, Г.-В. Новая система природы / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 271-282.
3. Лейбниц, Г.-В. Переписка с Кларком / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 430-529.
4. Мендельсон, М. Федон или о безсмертии души / М. Мендельсон. – Санкт-Петербург, 1837. – 127 с.
5. Кант, И. Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения / И. Кант // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – С. 93-115.
6. Кант, И. Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – С. 115-263.
7. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
8. Зиммель, Г. К вопросу о метафизике смерти / Г. Зиммель // Логос. – М.: Мусагет, 1910. – С. 34-49.
9. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. – М.: Логос, 1998. – С. 208.
10. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. II / А. Шопенгауэр – М.: Наука, 1993. – 672 с.
11. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер. – Мн.: Современный литератор, 1998. – 1408 с.
12. Бурдо, Л. Вопрос о смерти и его различные решения / Л. Бурдо. – М.-Петербург: Издание А.С. Суворина, 1911. – 301 с.
13. Дастр, А. Жизнь и смерть / А. Дастр. – СПб.: «Прометей», 1914. – 144 с.
14. Фрейд, З. Мы и смерть / З. Фрейд // Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 384 с.
15. Неговский, В.А. Об одной идеалистической концепции клинической смерти / В.А. Неговский // Философские науки. – 1981. – №4. – С. 51-63.

16. Трубников, Н.Н. О смысле жизни и смерти / Н.Н. Трубников. – М.: РОССПЭН, 1996. – 383 с.
17. Сетницкий, Н.А. Смертобожничество / Н.А. Сетницкий, А.К.Горский // Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х годов. Вып. 1. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 53-127.
18. Культин, С.Е. Бессмертие или реальность / С.Е. Культин // Философские науки. – 1991. – №9. – С. 73-84.
19. Богомолец, А.А. Загадка смерти / А.А. Богомолец. – М.: 1927. – 47 с.
20. Федотов, Г.П. Рождение свободы / Г.П. Федотов // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып.3. – М.: Кн. палата, 1996. – С. 157-175.
21. Радлов, Э.Л. Мистицизм в современной философии / Э.Л. Радлов // Новые идеи в философии. Сборник пятый. Теория познания II / под ред. Н.О. Лосского. – СПб.: Из-ство «Образование», 1913. – 325 с.
22. Эрн, В. Социализм и проблема свободы / В. Эрн // Новая жизнь. – 1907. – №2. – С. 68-87.
23. Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса / С.Н. Булгаков // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] / под ред. М. Колерова. – М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. – 736 с.
24. Ильин, В.Н. Эссе о русской культуре / В.Н. Ильин. – СПб.: Акрополь, 1997. – 461 с.

Московский православный институт святого Иоанна Богослова, Москва

УДК 1.091.470

В.В. Лыткин

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

В данной статье предпринята попытка анализа некоторых тенденций, характерных для социальной философии XIX века, времени глубоких структурных перемен во всех сферах российского и европейского общества. Как и в наше время, тогда шел поиск путей развития общества, активно обсуждалась и решалась проблема сущности исторического процесса. При этом данную тематику разрабатывали представители различных философских и социологических направлений, то есть складывались различные методологические подходы исследования направленности развития общества. В это время формировались новые философские направления, такие как экзистенциальная философия, философия русского космизма, дававшие впоследствии неожиданные и феноменальные результаты.

Ключевые слова: идеалы, космизм, Циолковский, антропологические идеалы, социальные идеалы, будущее человечества, общественный прогресс, индивидуальное совершенство.

Говоря о философских представлениях русского космизма, о том облике будущего, который разрабатывался в его рамках, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой создания идеала. А именно, идеала социального и идеала антропологического [8, с. 56-74]. Неизбежным при этом становится и наше обращение собственно к вопросу о сущности идеала, становлении и развитии социального и антропологического идеала в рамках истории философии и истории социальных учений. Идеал (от греч. *idea)* – образец, образ, определяющий характер и способ поведения человека, общества или его части. Как всеобщая форма целеполагающей деятельности идеал выступает во всех сферах общественной жизни и жизни человека.

В то же время, анализ работ представителей русского космизма, и прежде всего «Космической философии» К.Э. Циолковского явно указывает на их «проектный характер». При этом под проектом мы подразумеваем идею, образ, воплощённые в форму, обоснование, раскрывающие сущность замысла и возможность его практической реализации. Проект, это план работы, мероприятия и другие задачи, направленные на создание нового продукта.

Особенностью мышления русских космистов и К.Э. Циолковского была близость их проектов к социальному утопизму. Социальный утопизм – особый тип сознания, возникший на основе особого понимания и применения утопических идей и поисков. Социальный утопизм и утопия имеют общие корни: незавершенность истории, неприемлемость существующего мира и стремление к социальной гармонии. Однако присущее утопии «мифическое» преображение мира вытесняется в социальном утопизме стремлением к его реальному преобразованию в соответствии с предлагаемой моделью. Основными характеристиками социального утопизма являются проективность, нормативность, априоризм, антиисторизм, максимализм, перфектибилизм. Установка на преобразование мира, а не на характерное для утопии фантастическое воплощение или теоретическое обоснование идеала подчеркивает присущий социальному утопизму технический, инженерный подход к реальности [9].

Наиболее полно проблема идеала была поставлена и решена определенным образом в немецкой классической философии. И. Кант, связал проблему идеала с проблемой внутренней цели и стал анализировать ее в контексте эстетической способности суждения. По мнению И. Канта, явления, у которых нет цели, и которая могла бы быть представлена образно, не имеют идеала, например, его нет у природы. Единственным из всех известных нам явлений, действующих по внутренней целесообразности, является человек как представитель рода, составляющего его цель [4, с. 204].

Кантовское понимание идеала как «максимума совершенства», недостижимого на практике, но служащего своеобразной путеводной звездой общественного прогресса, сохраняет свое объективное значение и в настоящее время. У Канта идеалы обладают значительным практическим потенциалом и играют заметную роль в человеческой деятельности. Человек, согласно представлениям И. Канта есть не просто разумное существо. Он призывается разумом побуждаться, причем побуждаться активно, к моральному поведению. По мнению И. Канта это выражается в почитании человеком морального закона. Таким образом, философ преодолевает противоречие долга и стремления к счастью, утверждая, что счастье человека и блаженство человечества достижимо, когда их поведение подчинено единому моральному закону [13, с. 207]. Таким образом,

для И. Канта, в целом, смыслом жизни, а, в определенном значении и идеалом, становится связь добродетели и блаженства. У К.Э. Циолковского находим похожие рассуждения. Ученый считал, что вселенная живет вечно, но развитие ее циклично. Вселенная бесконечна во времени и пространстве. В процессе своего бесконечного развития, рано или поздно, в разных своих частях, она закономерно и неизбежно порождает жизнь, которая столь же закономерно эволюционирует в разумную стадию своего развития. В конечном итоге разум, порожденный вселенной, начинает активно воздействовать на процессы, происходящие в ней самой, не допуская ее гибели, но совершенствуя ее, улучшая всячески. Иными словами, разумом движется вселенная к счастью и лишь через разум счастье достижимо для вселенной в целом. Так К.Э. Циолковский формулирует принцип космической этики: цель разума – достижение счастья в масштабах вселенной [15].

С этой точки зрения любая этическая ценность сопутствуется понятием долга, который способствует достижению счастья человеком и человечеством. Так учение И. Канта о долге начинает соседствовать с понятием «заботы» о достоинстве человека и о достижении счастья человечеством. В «Критике практического разума» И. Кант доказывает, что общее для всех людей определение нравственного закона, поисками которого он собственно и занимается, может быть лишь условным, формальным. Дело в том, что это определение нравственного закона не только не может, но и не должно заключать в себе никакого указания на реальное, действительное содержание мотивов и интересов, которыми люди обычно руководствуются [1, с. 65]. Формула нравственного закона не должна, по мнению И. Канта, заключать в себе никакой характеристики содержания предписываемой им деятельности. И если бы формула нравственного закона содержала в себе это указание, указание на то, что надо делать и как, то нравственный закон сразу лишился бы своего безусловного значения, своего абсолютного звучания. Он стал бы зависеть от постоянно меняющихся реальных, фактических условий. Именно поэтому формула основного закона практического разума, получившая у И. Канта название «категорический императив», гласит: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [6, с. 261]. Сознательные действия субъекта направлены через категорический императив на высшие цели человечества. Заслуга И. Канта заключается, в частности, в том, что он связал прогресс общества с сознательными действиями субъекта, направленными на целенаправленное достижение идеала, стремление к этому достижению. Эти действия основываются Кантом на принципе свободы [12, с. 59]. По мнению И. Канта, высказанному им в «Критике практического разума»: «Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания. Способность желания – это способность существа через свои представления быть причиной деятельности предметов этих представлений» [6, с. 320]. Кант понимает идеал как прообраз, прототип всех вещей (и это сближает его с Платоновской традицией), которые, будучи копиями этого прототипа, заимствуют у него материал для своей возможности. При этом, по мнению Канта, содержание идеала относительно, его качественное наполнение и содержание всегда носит временный, конкретный характер. Даже нравственные идеалы не постоянны. Таким образом, идеал отражает неудовлетворенность людей своим настоящим [10, с. 142].

Для человека характерно свободное, сознательное действие в соответствии с целями общества. Идеал является этим представлением об итоговом, предельном совершенстве человеческого рода. Он включает в себя осознание того, что человек есть цель собственной деятельности, а не средство для кого-то или для чего-то, будь то бог или вещь в себе. Согласно Канту, идеал, это полное преодоление противоречий между индивидом и обществом. Каждый шаг по пути прогресса, это, шаг по пути реализации этого идеала.

Русский космизм переходит в практическую плоскость рассмотрения проблемы идеала, становясь «проектом», стремясь определить пути, этапы и шаги достижения своей социальной и гуманитарной утопии. Уже на начальных стадиях оформления определилась характерная черта космизма, идея возможности достижения космического пространства и различных объектов Вселенной, возможность решения земных социальных и гуманитарных проблем за счет научно-технического прогресса, ухода в космос, как идеального места для идеальной социальной преобразовательной деятельности.

По мнению В.Ф. Одоевского в V тысячелетии человечество в техническом и индивидуально-нравственном плане шагнет далеко вперед. При этом, в будущей человеческой цивилизации особое место, по мнению В.Ф. Одоевского будет занимать Россия, как наиболее передовая в техническом отношении страна. Таким образом, В.Ф. Одоевский утверждает, что в бу-

дущем будет реализован социальный идеал славянофилов, западников и большинства русских мыслителей об особенном месте России в будущем развитии человеческой цивилизации, ее особенном предназначении. Ее мессианской роли. В этом произведении Одоевский высказывает идею о том, что космонавтика может стать средством разрешения проблем перенаселения Земли. В описываемый им период времени люди уже нашли: «...способ сообщения с Луною – она необитаема и служит только источником снабжения Земли разными житейскими потребностями, чем отвращается гибель, грозящая Земле по причине ее огромного народонаселения. Эти экспедиции чрезвычайно опасны, опаснее, нежели прежние экспедиции вокруг света: на эти экспедиции единственно употребляется войско. Путешественники берут с собой разные газы для составления воздуха, которого нет на Луне» [11, с. 43]. Более того, В.Ф. Одоевский полагает, что в будущем приблизится к идеалу и человеческая личность.

Деятели Французского Просвещения были правы, рассматривая человека как «самоцель», как высшую цель, как своеобразный «самоидеал». Таким образом, для них главным авторитетом становился не Бог и божественное, а человек. Человеческое, природное. Но, в таком случае, если выводить идеал из человеческих потребностей, то он вновь окажется в подчиненном положении, окажется подчиненным неким внешним обстоятельствам. В данном конкретном случае идеал станет зависимым от Природы. Он опять окажется не свободным, подчиненным. А, значит, нарушится основной принцип, оправдываемый И. Кантом – принцип свободы человека.

Согласно И. Канту идеал – представление о высшей цели и назначении человека на земле. Человек свободен, если живет в соответствии с целью, которую он сам определил, сам перед собою поставил. Иными словами, согласна Канту, цель, а, значит, и идеал, не могут быть навязаны извне [5, с. 70-72]. Идеалом Кантовской этики является нравственное и интеллектуальное самоусовершенствование каждого отдельного человека, каждого индивидуума. Иными словами, каждый человек должен стать бескорыстным и доброжелательным сотоварищем всех других людей, Человек, при этом, должен будет смотреть на других людей, не как на средство своих эгоистических целей, а как на цель своих индивидуальных действий и поступков. Он должен существовать ради других людей. Именно из этих рассуждений и появляется «категорический императив» И. Канта [5, с. 74]. Перефразируя Канта можно сказать: поступайте так, как хотите, чтобы с вами поступали другие.

Таким образом, Кант поставил человека в круг ограниченного мира явлений; за пределами его он обнаруживает мир непознаваемых вещей, куда помещает абсолютные идеи разума: бога, душу и свободу.

Что же Кант считает идеалом государственного строя? Для И. Канта это то, что можно представить только с помощью чистого разума, что должно причислить к идеям, которым не может быть адекватного предмета в опыте, что есть вещь сама по себе. Такой вещью самой по себе среди людей является совершенная правовая конституция. Совершенный государственный строй – вещь недостижимая, светлая точка на бесконечном горизонте, к которой устремляется человечество в вечном стремлении. Более конкретно И. Кант определяет идеальное общество, идеальный политический строй как всякую истинную республику, которая может быть не чем иным, как представительной системой народа для обеспечения его прав от его имени в лице всех объединившихся граждан и через его избранников (депутатов). Хотя здесь под республикой подразумевается не республиканский строй, а государство вообще, тем не менее, симпатии Кант к республике, как определенному государственному строю, не подлежат сомнению. Правда, он не говорит об этом прямо, ибо не в такое время он жил, чтобы говорить вслух о таких вещах. Что же касается реального, сиюминутного утешения, которым должен удовлетвориться народ, то, по мнению И. Канта, утешение для народа может заключаться в том, что именно монархия является наилучшим государственным строем, в том случае, если монарх добр. Впрочем, это утверждение, по мнению самого философа, относится к тавтологическим изречениям и ничего иного не говорит, кроме того, что лучший строй тот, с помощью которого правитель государства становится лучшим правителем, иначе говоря, лучший строй тот, который является лучшим.

В то же время, при таком подходе идеал оказывается чем-то абсолютно недостижимым или достижимым лишь в абсолютной бесконечности. Идеал подобно горизонту, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. И. Кант показал, что под категорическим императивом сокрыта идея абсолютного равенства всех индивидов перед лицом закона, а под «эмпирическими» условиями его осуществления, социальное неравенство.

Похожие идеи обнаруживаем и в русском космизме, где «проект» разрабатывается прежде всего для человека, в его интересах, для достижения им персонального совершенства. Под ноосферой (сферой разума) В.И. Вернадский понимал такую стадию в развитии биосферы, когда разумная, интеллектуальная деятельность совокупного человечества начинает принимать геологические, планетарные, а затем и внепланетарные масштабы. При этом жизнедеятельность человека приобретает такое значение, такой характер, когда уже не может протекать вне иных биосферных процессов. При этом само человечество начинает переосмысливать свое место в биосфере, роль и предназначение, как части общепланетарного, космического процесса. Все это ведет к изменению интеллектуальной, научно-технической, нравственной стороны бытия человека и общества, изменению основ их существования.

Идеалом стадии ноосферного развития человечества является его «автотрофность», освобождение его от получения энергии из биосферы Земли, расширение человечества, его эволюционного развития сначала на ближний, а затем и на дальний космос. И К.Э. Циолковский и В.И. Вернадский крайне высоко оценивают здесь место и функции творца, создателя нового знания [7, с. 9]. В частности, по этому поводу В.И. Вернадский отмечал, что: «Я уверен, что все решает личность, а не коллектив, elite страны, а не демос» [3, с. 214]. Впоследствии эта идея «нравственного самоусовершенствования» как единственного пути человечества к идеальному состоянию вошла в состав многих философских концепций (например, религиозно-этического учения Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, и вплоть до русского космизма).

Фихте пошел дальше своего учителя. Он стал допускать в качестве возможного средства достижения идеала – насилие. Он полагал, что нельзя дожидаться, пока Кантовский идеал Человека и общества воспримут все. На это потребуется слишком много времени. Достаточно, чтобы некоторые восприняли этот Идеал, а затем насадили его среди остальных, заставив их принять его. Это приведет к созданию идеального общества.

Гегель понял бессилие этого идеала, сравнив исследователей идеи нравственного самоусовершенствования с благороднейшим человеком, который боится обнажить меч в борьбе против порока. Впрочем, Гегель (а так же и Шеллинг) в целом не отвергает возможности насилия для утверждения истинного социального идеала. Единственно, он говорит о необходимости избегать «крайностей якобинцев». Для него, в результате, человеческим, личностным идеалом, воплощенным в реальности, становится Наполеон [5, с. 76]. Соответственно, идеал человека для Гегеля, это уже не всесторонне и гармонически развитая личность, а только личность, умеющая мыслить диалектически. При этом совершенно безразлично, кем эта личность является во всем остальном.

В целом, идеал не является законченным результатом. Результат достигается путем создания и возможного исполнения «плана», «проекта». Человек в виде идеала может находить лишь некое направление на истину. При этом истина сама по себе остается для него недостижимой, ибо это истина абсолютная. С этой точки зрения идеал, как социальный, так и антропологический может рассматриваться только в виде направления к достижению совершенства, но не как рецепт этого достижения. «Проект» же становится возможной дорогой по его претворению в жизнь как «рецепт» по достижению цели.

Вряд ли можно сомневаться в том, что корни проблемы идеала, в том числе идеала социального и антропологического, уходят в античность. Первые попытки по разработке идеала принадлежат, по всей вероятности, Сократу. Позднее они появляются в теории идеального государства Платона (Атлантида). Не случайно и то, что Кант сопоставлял свой идеал с Платоновским эйдосом [10, с. 137].

Фихте продолжает развивать учение Канта о категорическом императиве и морали. Он истолковывает его как интеллектуальную интуицию стремления к активности и свободе. По мнению Фихте, человек, это упорядоченный продукт природы. Природа вложила в человека собственные силы, поэтому в нем сосредоточены и низшие и высшие страсти, в человеке есть понятия необходимости и свободы. Но человек, это не только объект, но и субъект. В то же время, по сути своей, человек активен, поэтому точнее будет рассматривать человека не как сочетание субъективного и объективного, а как тождество субъекта и объекта.

Рассуждая о свободе человеческой личности, Фихте приходит к выводу, что это есть объективная необходимость, при этом свобода в смысле независимости достигается только посредством долгой последовательности человеческих актов. Это моральные акты. Они направляются категорическим императивом, способным воздействовать на весь мир вещей.

В итоге, Фихте приходит к выводу о том, что необходимо стремиться к свободе, причем таким образом, чтобы воля к свободе стала зако-

ном всеобщего поведения, ибо, по его мнению, свобода и есть сама мораль, а не только ее условие. Таким образом, Фихте окончательно формулирует собственный категорический императив.

Движение к свободе есть активный процесс, который требует освобождения от внешней зависимости, ее преодоления. При этом достижение свободы личностью, согласно Фихте, возможно только в рамках истории, разным этапам которой соответствуют различные уровни понимания свободы и ее реализации. Соединение долга с чувством происходит благодаря развитию культуры человечества. Фихте полагал, что: «Воля есть тот пункт, в котором умопостижение и созерцание или реальность тесно сплетаются» [14, с. 14]. Это есть идеальный финал, и Фихте относит его к бесконечно далекому будущему. У Фихте для эмперического «Я», Я чистое не есть нечто постороннее и потустороннее. Именно к тождеству с чистым Я должен стремиться и стремится обычный человек. Эта цель недостижима, но человек устремляется к ней постоянно. Философия истории у Фихте телеологична. Его абсолютно свободное «Я» не только источник, но и критерий, и цель исторического процесса, находящегося в абсолютной перспективе. История, по его мнению, – устремленный в будущее и бесконечно культивируемый процесс роста практического и теоретического разума, осуществляемый через сознание индивида. Человечество обожествляется Фихте, оно приравнивается к абсолютному «Я». Здесь Фихте близко подходит к Просветительскому убеждению об освобождающей и облагораживающей миссии знаний, направляющих общество к полному равновесию, равенству и единомыслию всех его членов, одинаково развивших свои способности и проникшихся мудростью. Назначением человека в обществе является его усовершенствование до бесконечности. Это и есть идеал Фихте!

Говоря о социальных идеалах, Фихте отмечает, что человек всегда существовал как общественное явление, а поэтому постоянно и изначально нуждался в праве как способе регуляции с другими индивидами. Вследствие этого, по мнению Фихте, у людей всегда было государство как общественный субъект. В то же время, приближаясь к решению вопроса о социальном идеале, Фихте делает вывод о том, что Государство – это необходимое зло, которое станет излишним в тот момент, когда люди достаточно разовьются в моральном отношении. Это произойдет весьма не скоро, спустя миллионы лет, но, все-таки, на определенном этапе, нравственность заменит собою государство, право и церковь.

К тому времени освободятся все угнетенные народы, все нации и граждане внутри каждого общества станут равны, а войны потеряют смысл и прекратятся. Целью деятельности правительства станет создание условий, при которых всякое правительство станет излишним. Именно в результате всех этих процессов реализуется естественное состояние человека, соответствующее действительной его природе и назначению.

Постулируя принципы социальности, идеальные черты общества, Фихте вводит понятие равенства, как самого важного. При этом Фихте исходит из понятия социального равенства людей как идеала! Если бы этот идеал был реализован в действительности, он смог бы компенсировать людям их обусловленное природой физическое неравенство. Таким образом, по Фихте, вся человеческая история, деятельность и «Я» и общества есть бесконечное приближение к идеалу.

Глубинное познание реальности согласно Шеллингу, возможно только посредством активной интуиции, а она присуща лишь избранникам, гениям. Он понимает человеческую историю как существенный этап целеустремленного развития абсолюта и реализацию творческой интуиции человека на пути их слияния с высшей объективностью. Эта цель, это слияние никогда полностью недостижима, ее следует понимать лишь как тенденцию бесконечного движения к идеальному человеческому обществу. Но это – долгая, бесконечная перспектива развития индивида и общества. В качестве ближайших целей Шеллинг видит задачу возможной реализации воплощения принципа свободы. Шеллинг полагает, что совокупный результат действий отдельных людей не совпадает с их желаниями и теми целями, ради которых они свои действия предпринимали. В целом, по Шеллингу, сущность и идеал общественного развития – это движение к свободе, что носит абсолютно абстрактный, внеисторический характер: «Где абсолютная свобода, там абсолютное блаженство, и обратно» [16, с. 106].

Историческим, общественным идеалом, согласно Шеллингу, в ближайшем обозримом будущем, должен стать «идеальный правовой строй». В данном случае им явно идеализировался буржуазный общественный строй и буржуазное право. В будущем он видел возникновение «всеобщей федерации наций», «ареопага наций» и даже «государства государств». В этом, по его мнению, будет состоять наиболее

близкая к идеалу реализация морального порядка во всемирных масштабах.

В «Философии права» Гегель создает учение об «объективном духе», которое в значительной степени повлияло на развитие, как социологии, так и социальной философии. «Объективный дух» охватывает у Гегеля сферу социальный жизни. Он понимается философом как сверхиндивидуальная целостность, стоящая над людьми. Она проявляется в человеческих связях и взаимоотношениях. С этой точки зрения, с точки зрения «объективного духа», история рассматривается Гегелем как прогресс «объективного духа» в направлении к свободе, к «сознанию свободы». Конкретно исторически это выступает в последовательной смене «духа» различных народов, выполняющих свою историческую миссию и уходящих один за другим со сцены истории.

В целом, исторический и общественный прогресс Гегель представлял как поступательное движение к абсолютной истине. Переход духа в объективное состояние означает, что его содержание не будет более стоять в разладе с его формой. Этот разлад устраняется выходом личности в общественную жизнь. Личность становится свободной лишь тогда, когда она сознательно начинает участвовать в жизни общества.

Своеобразным пониманием человеческого и социального идеала у Гегеля можно считать его знаменитое высказывание из предисловия к «Философии права»: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» Гегель готов примириться с существующим, приняв его за возможный идеал, и не рекомендует философам вообще заглядывать в будущее. С другой стороны, согласно Гегелю социальный процесс всегда и повсюду глубоко противоречив, а поэтому его никогда нельзя оценивать однозначно. Фокусом объективной социальной нравственности у Гегеля становятся семья и «гражданское общество». Гражданское общество понимается им как сфера активности людей, которая «помещается» между семьей и государством. Но над всем этим у Гегеля стоит государство. Причем здесь речь идет об идеальном государстве, государстве «согласно понятию». Гегель считал, что если бы существовало идеальное, во всех отношениях, абсолютное государство, то его можно было бы обожествить. Но так как такового нет, и оно вряд ли возможно, то к подобному государству можно лишь бесконечно стремиться.

Замечательный русский философ Н.А. Бердяев, говоря об основной проблематике и направленности русской философской мысли, отмечал, что: «Когда в Х1Х веке в России народилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории» [2, с. 118]. В данном случае Н.А. Бердяев отмечает, что именно профессиональная философия (в лице, прежде всего В.С. Соловьева) появляется в России в XIX веке, и в этом плане, в соответствии с концепцией Н.А. Бердяева, Россия естественным образом отставала от Западной Европы. Оставляя в стороне дискуссию о правомерности подобного подхода, обратим наше внимание на то, что Н.А. Бердяев выделяет социальную и антропологическую тематику в русской философской мысли в качестве доминирующей. Нельзя не согласиться с этой позицией замечательного философа, т.к. анализ творчества подавляющего большинства русских мыслителей, включая и представителей русского космизма, показывают, что данная тематика стояла у них на первом месте. Судьбы России и человечества, ее место в мировом цивилизационном процессе, будущее человека и общества, все эти вопросы, прежде всего, волновали русских философов. И для всех для них характерно было стремление заглянуть в будущее, постараться предвидеть, как будет развиваться общество, цивилизация, человек и человечество, иными словами, русская философия самым активным образом работала над созданием социальных и антропологических идеалов.

Список литературы:

1. Асмус, В.Ф. Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М.: «Наука», 1973. – 534с.
2. Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – 528с.
3. Вернадский, В.И. Письма Петруничеву И.И. / В.И. Вернадский // Новый мир. – 1989. – № 12. – С. 214.
4. Ильенков, Э.В. Идеальное и идеал / Э.В. Ильенков // Философия и культура. – М: Издательство политической литературы, 1991 – С. 203-274.
5. Ильенков, Э.В. Об идолах и идеалах / Э.В. Ильенков. – М.: «Политическая литература», 1968. – 288 с.

6. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения в 6т. – Т.4, ч.1. – М., 1965.
7. Лесков, Л.В. Феномен человека по Циолковскому / Л.В. Лесков // Труды XXX-XXXI чтений К.Э. Циолковского «К.Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». – М: ИИЕиТ РАН, 1998. – С. 3-23.
8. Лыткин, В.В. Космические альтернативы человечества. Социально-философские, антропологические и религиозные проблемы русского космизма. Монография / В.В. Лыткин. – СПб.: ООО «Книжный дом», 2012. – 208 с.
9. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.
10. Новиков, А.А. О парадоксах идеала / А.А. Новиков // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: ИФ РАН, РОССПЭН, 1996. – 302 с.
11. Одоевский, В.Ф. Романтические повести. 4338-й год. Петербургские письма / В.Ф. Одоевский. – Л., 1926. – С. 346–390.
12. Суслова, Л.А. Философия И. Канта (методологический анализ) / Л.А. Суслова. – М: «Высшая школа», 1988. – 223 с.
13. Философия Канта и современный идеализм. – М.: АН СССР, «Наука», 1987. – 272 с.
14. Фихте, И.Т. Наукоучение, изложенное в общих чертах / И.Т. Фихте // Труды С-Петербургского философического общества. – Вып. X. – СПб., 1914.
15. Циолковский, К.Э. Космическая философия / К.Э. Циолковский // Архив ГМИК им. К.Э. Циолковского. Ф. 1, оп. 1, д. 164. – л. 1 об. – 2.
16. Шеллинг, Р.В.И. Философские письма о догматизме и критицизме / Р.В.И. Шеллинг // Новые идеи в философии. – 1914. – № 12. – СПб., 1914.

ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга

УДК 113 (470)

В.М. Мапельман

ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ КОСМИЧЕСКИХ СЦЕНАРИЕВ БУДУЩЕГО

Статья посвящена рассмотрению космических сценариев развития земной цивилизации, особенностям их формирования, философско-этической (аксиологической) составляющей научных исследований в отношении моделирования космического будущего человечества.

Ключевые слова: космос, космонавтика, естествознание, наука, научные прогнозы, ценности, моральные принципы.

Традиции в осознании перспективных явлений и прогностический опыт, накопленный наукой в предшествующие эпохи, оказались неприспособленными к освоению будущего в подобном ракурсе. А ведь многие научные изыскания еще с конца XIX века начали принимать космические очертания. В XX столетии человечество вышло в космос. Оно не просто перестало себя ограничивать познанием бытия планетарного масштаба, а приступило к освоению вселенной, связывая с ней и свое собственное будущее. Такая перспектива поставила перед современной цивилизацией целый ряд вопросов, решение которых позволило бы осуществлять прогнозирование взаимоотношений между людьми не только в обновляющихся условиях существования, но и с учетом контактов с возможными иными, внеземными формами жизни и разума. Космическая перспектива развития человечества на сегодняшний день является одной из важнейших не просто научно-исследовательских, но и практических задач земной цивилизации.

Попытки создания космических сценариев ее развития, теоретических и методических разработок, направленных на поиск жизни и разума во вселенной, переосмысление процесса космогенеза длительное время были сориентированы на решение вопроса о физической сохранности человечества. Именно поэтому первыми данной проблемой серьезно заинтересовались представители естествознания. Затем к ним присоединились теософы, опиравшиеся на сверхъестественное. Постепенно проблема «Что нас ждет?» пополнилась задачей «Как это осуществить?» и трансформировалась в поиск ответов на вопрос «Для чего это необходимо?». Однако каждый из них требовал иной методологической и методической основы, хотя все они нуждались в серьезной философской базе.

Современные же методологи науки, в том числе и отечественные, вопрос о параметрах космической перспективы человечества практически не затрагивали, полностью сосредоточившись на теории познания.

Однако по мере знакомства с работами, посвященными этому феномену русской теоретической мысли, обращает на себя внимание ряд особенностей. Первая − это разделение всеединства на слабо взаимодействующие между собой составляющие: «живое» и «нравственное».

И если «живое» анализируется, как правило, посредством естественнонаучных методов и оценивается исходя из критериев наук о природе, то «нравственное» осваивается обычно в традициях религиозного или, что реже, эстетического мировосприятия.

Вторая особенность проявилась в том, что нравственное подменяется моральным и рассматривается не поведенческий, деятельный аспект человеческого существования, а его идейный, рекомендательный слой: идеалы, ценности, цели, принципы, оценки, нормы. В этом случае внимание концентрируется на некоем абсолютно благом (безжизненном) варианте поведения или действия и при этом утрачивается тем самым одна из основных характеристик нравственности − свобода в выборе поступка. Обыкновенно в подобных случаях термины «мораль», «нравственность» и «этика» не различаются и используют как синонимы.

Третья особенность выражается в сближении представлений о научной истине и моральном добре, то есть истинное знание нередко квалифицируют как несомненное благо. Довольно широкое распространение получили и суждения о разуме как наивысшей ценности и гаранте нравственности.

В русском космизме нашел свое воплощение процесс натурализации научного сознания. Однако нельзя не отметить и тот факт, что в его рамках была предпринята одна из первых попытка охватить единым видом мировосприятия природный мир и социальную среду. В качестве базовых наук выступали не только традиционные для естествознания физика и мате-

матика, но и химия с биологией во всеоружии их последних открытий.

Попытки создания целостного учения о мире космического диапазона, обновление его картины путем включения в нее социального бытия предполагалось осуществить усилиями всего научного сообщества, но объединить поиски естественных, технических, точных, социальных и гуманитарных наук для решения подобной задачи не удалось. И произошло это, прежде всего, в силу игнорирования естественниками специфики социального познания, отказа от учета его методов и форм, откровенного стремления ограничиться в поисках универсальных законов функционирования мироздания исключительно собственными научными принципами.

К попыткам обновить картину мира с учетом последних научных достижений почти не привлекались историки, этнографы, филологи, искусствоведы и даже географы. Исключение коснулось, пожалуй, лишь философов. Однако привлечение философского материала тоже нельзя назвать удачным, ибо осуществлялось оно выборочным порядком. Опора делалась, как правило, на работы философов натуралистического, позитивистского, прагматического направлений, которые выполняли в основном иллюстративные функции.

Выбор привлекаемых философских и мировоззренческих концепций ничем не обосновывался, отвергаемые подходы критически не зондировались. Данная ситуация бросалась в глаза на фоне серьезного, разнообразного, многопланового рассмотрения открытий, оригинальных идей и проблем в науках о природе, сопровождавшегося сопоставлением точек зрения и позиций отечественных и зарубежных ученых.

При этом в отношении перспектив развития социума подразумевалось стремление к некоему всеблагому состоянию. Ориентация ученых (в основном естественников) на абсолютные идеалы, универсально позитивные формы существования как бы раскалывали формирующиеся концепции на две слабо связанные между собой составляющие. В природно-описательной своей части исследовались процессы динамичные, многоплановые, прогрессирующие. В ценностной же (аксиологической) составляющей демонстрировались финальные установки и ориентиры с предельными характеристиками. Развитие в социальных и духовных процессах допускалось лишь в стремлении к достижению абстрактных конечных результатов, да и то по законам аналогичным природным процессам. А так как этот аналог не срабатывал, то многие натуралисты вынуждены были обращаться к необычным для себя формам познания ненаучного характера, чаще всего религиозным. Пытались разрешить это противоречие и путем создания «научной» (по правилам естествознания) этики.

Энергичное, конфликтное, кризисное развитие мировых процессов второй половины XX века все более свидетельствовало о том, что социальная реакция на обновление действующих связей и отношений становится все более непредсказуемой и неуправляемой. Рост аморализма и безнравственности, разнообразие форм их проявления говорили о том, что данные процессы распространились и на область науки. Сложившаяся ситуация требовала не столько быстрого обновления принципов и ориентиров, сколько изменения мотивации и способов их воплощения. Но уже приближалось время, когда и сами традиционные требования морали могли оказаться исчерпанными.

В первые ряды научных проблем второй половины XX века выдвинулись задачи глобального диапазона. Вместе с тем, признание их наличия не повлекло за собой возникновения соответствующей синтетической формы познания данного явления. Более того, человечество в новых условиях продолжало действовать инерционно в соответствии с традиционными принципами и не стремилось кардинально изменять себя и свое поведение. Правда, необходимо отметить, что мораль непосредственно не стимулирует закрепление новых ценностей, а знание не порождает привычек в поведении. Мораль, не подкрепленная нравственностью, даже в обновленном варианте остается бессильной и начинает компрометировать самое себя. Сложность ситуации усугубляется тем, что этика почти не участвовала в исследовании глобальных проблем.

Проблемы подобного рода практически до настоящего времени осваиваются крайне неравномерно. В несколько особом положении оказалась, пожалуй, лишь экология. Постижение, научное познание ее дилемм осуществлялось и осуществляется намного эффективнее. Но и здесь главный ориентир сфокусирован на природе, нередко до полной утраты смысла понятия «экология». Именно природе уделяется принципиальное внимание, ее закономерности принимаются в качестве ведущих, она подчиняет себе соотношение «человек − природа − общество», что делает решение задачи его гармонизации весьма проблематичным.

Вместе с тем, необходимость постижения механизмов регулирования взаимодействий между людьми и средой обитания (природной, социальной, культурной), их жизненная актуальность признаются всеми учеными. Возможно, поэтому тематика, связанная с принципами поведения, становится характерной для исследователей, весьма далеких от философских и социальных проблем. Такого рода работы, созданные представителями естественного и технического знания, можно разделить на четыре группы по диапазону приложения вырабатываемых выводов и (или) рекомендаций.

К *первой* надо отнести труды специально космического характера. В них социально-философские составляющие крайне скудны, обычно они являются дополнительными и непринципиальными элементами разработки вопросов о возможности жизни во Вселенной, о наличии там цивилизационных образований. При всей серьезности и аргументированности предложенных материалов из области физики, химии, астрономии, геологии, географии, техники и биологии социальное знание в них разрозненно, бессистемно, фрагментарно, построено аналогично естественно-научному [2].

Вторая группа работ связана с проблемами глобального диапазона, где упоминание о социальных процессах всегда присутствует, но из их системы вычленяется какой-либо структурный элемент, считаемый автором самым принципиальным, и на нем сосредотачивается основное внимание. Именно в работах такого рода стал довольно часто использоваться термин «глобальная этика», очень слабо разработанный до настоящего времени, насыщенный моральными декларациями о важности защиты и охраны природы [14].

Третью, самую многочисленную группу работ, составляют труды по экологической проблематике. Однако подавляющее их большинство в содержательном отношении ограничивается в основном вопросами существования и функционирования природных процессов в современном мире. Во многих работах такого рода гуманитарные составляющие обычно не затрагиваются или не подвергаются научному анализу. Термин же «экологическая этика» используется для довольно прямолинейных и жестко связанных с природными процессами рассуждений о важности заботы обо всех живых системах от насекомых до млекопитающих, в том числе и о человеке [3].

Четвертую группу работ составляют труды, посвященные биоэтике. Несмотря на довольно настойчивые и, надо сказать, перспективные попытки расширить область данного научного направления, до настоящего времени биоэтика ограничивается моральными аспектами применения новых специфических технологий в биологии и медицине. Как философские, так и естественнонаучные ее варианты концентрируют свое внимание на аспектах нормативного регулирования отношений «пациент − врач», «исследователь − биологический объект». Однако основные нравственные цели во всех этих случаях либо остаются за кадром, либо воплощаются в тревогу риторического характера. Современную биоэтику, по нашему мнению, справедливее было бы называть биолого-медицинским морализаторством. Именно потому, что в основном она стремится внести гуманистические мотивы в профессиональную деятельность людей, связанных с непосредственным физическим и психическим вмешательством в существующие биологические системы и, прежде всего, в решение вопроса о видах и формах ответственности ученых за последствия, возникающие в результате применения их творческих выводов [13].

Вообще разработка социально-этической проблематики в нефилософской научной среде со второй половины XX века набирает силу. Это свидетельствует о признании повышения актуальности проблем социального характера, их тесной связи с процессами, прежде всего, естественно-природного порядка. Вместе с тем, исследователи продолжают тяготеть к созданию оптимального завершенного образца морального звучания. Именно поэтому они стремятся к поиску высших предельных ценностей, среди которых особо выделяются две − человеческая жизнь и ненасилие. Однако человеческая жизнь рассматривается в отрыве от культурных параметров, что фактически сводится к физической сохранности и поддержанию существования в благоприятных естественных условиях. Ненасилие представляется через отсутствие, недопущение или изживание конкретных отношений деструктивного (чаще всего политического или правового) характера, свойственных нашему времени или ближайшему прошлому. Рекомендации желаемого поведения в этих случаях крайне неконкретны и вневременны.

Предлагаемые образы гармоничного общественного организма воплощаются в тщательный подбор увязанных между собой позитивных характеристик и перечисление негативных проявлений, от которых чрезвычайно важно освободиться. Никаких попыток определить источники социального развития и их связь с природными процессами на отдаленную пер-

спективу не предпринимается. При этом почти все исследователи считают, что такое общество должно обязательно развиваться и непременно прогрессивно.

Попытки выделить абсолютные, общечеловеческие ценности довольно быстро привели ученых, занимающихся такого рода поисками, к теологическим вариантам обоснования моральных ориентиров. В них аргументация нередко подменяется авторитетом выдающихся мыслителей. Происхождение и природа моральных ценностей связывается исключительно со сверхъестественными (религиозными) источниками. И хотя для подобной позиции есть определенные условия, обычно религиозное содержание замыкается на христианской доктрине (или еще уже, на православной).

Предлагаемые концепции индивидуализированы; личностный принцип в них выделяется особо. Нередко речь идет об элите (научной и творческой) как носителе знаний, культуры, нравственности. Высшей ценностью, из перечисленного, считаются знания, позволяющие личности предстать в качестве уникального феномена, достойного со стороны общества особого почтения и гарантированной сохранности.

Практически все концепции XX века, в которых рассматриваются перспективы развития общества, крайне рационалистичны и, по сути, существенно не отличаются от своих предшественников, впервые появившихся еще в XVIII веке и получивших наибольшее распространение в веке XIX. Вместе с тем, в них, как в зеркале, отражаются социальные проблемы, связанные не только с космическим будущим человечества, но и с современностью, а попытки их теоретического разрешения лишний раз демонстрируют тот факт, что чем ниже падают нравы, тем выше свою планку поднимает мораль. Они не компенсируют друг друга и не соотносятся как взаимосвязанные элементы природного организма. Обострение всех жизненных процессов, быстрое их приближение к конфликтности и катастрофичности поднимает популярность религиозных настроений и делает привлекательными нравы прошлого времени. Попытки же подменить нравственность моралью приводят к обесцениванию многих человеческих качеств, ибо доброта, справедливость, честность и другие аналогичные параметры уходят из повседневной практики и заменяются разговорами по их поводу.

В настоящее время все в большей степени проявляется зависимость будущего человечества от космоса. Признание этого факта, привычное для естественных и технических наук, в философском и гуманитарном знании стало осваиваться сравнительно недавно. Прогнозирование в этих сферах познания в основном ограничивается ближайшим будущим, рамками нашей планеты и идеей необходимости непременной сохранности человека как естественно-культурного феномена. В последнее время, в связи с осознанием обществом реальности угрозы исчезновения нашей цивилизации под давлением последствий ее стихийного воздействия на среду своего обитания и целого ряда особенностей политических отношений, заметно активизировалась познавательная прогностическая деятельность. Признание губительности войн и нарушения экологических связей практически ни у кого не вызывает сомнений. Вместе с тем значительно сложнее осуществляется процесс осознания того факта, что аналогичный итог возможен и как следствие чрезвычайного распространения эгоизации всех слоев общества и потребительства в качестве лидирующего стимулирующего мотива жизнедеятельности людей.

Переосмысление ценностных ориентиров на рубежных этапах развития общества осуществляется, как правило, в силу отрицательного отношения к господствующим в это время образцам. Мораль, отрываясь от нравов, выражает не только запросы будущего, но и констатирует набор нежелательных правил для настоящего. Нравы же, складывающиеся благодаря влиянию социокультурных условий бытия на всем протяжении конкретного исторического периода, обладают инерцией традиций и для них характерна определенная автономия (от моральных рекомендаций) существования. Это обстоятельство чрезвычайно важно учитывать в связи с тем, что носителем определяющих идеалов и культурных ориентиров в конце XX века начинает выступать не предшествующее поколение, а вступающее в жизнь. «Инновации» в современном обществе однозначно оцениваются позитивно, а возможность их негативных последствий просто не допускается. Современная цивилизация чрезвычайно опасается повтора, даже на «более высоком уровне», нравов предыдущих периодов. Отчетливо прослеживается потребность развития способности мобильного обновления моральных ориентиров, выработки гарантий их нравственного обеспечения.

Попыток социального прогнозирования в общефилософском плане с учетом космических перспектив человечества немного. Нередко за них пытаются выдать гипотетические образы желаемого будущего, в которых аргументация заметно потеснена эмоциональностью

и искренностью авторов. Нравственные составляющие в них могут не находить своего места, могут присутствовать, могут сливаться с другими структурными элементами. В целом предлагаемые варианты распадаются на четыре группы: научно-рациональные, религиозно-рациональные, абстрактно-философские, социально-философские.

Научно-рациональная традиция проектирования социального будущего характерна для большинства ученых и философов, связанных с теоретическими и экспериментальными исследованиями в целях поиска жизни во Вселенной. Проблемы обеспечения таких поисков, идентификации перспективных объектов или их фрагментов как культурных, выработки языков-посредников решаются, прежде всего, с позиций естественнонаучного подхода и математических методов. То, что не подчиняется этим принципам и законам, предлагается осваивать исходя из таких элементов культуры, как, например, игра и искусство. Цивилизации в данном случае рассматриваются вне связи с условиями их происхождения, истории и источников развития. Учитывается лишь разнообразие их современных модификаций и особенностей проявления в процессе контактов между собой.

Для сторонников данного подхода характерной является уверенность во всесилии науки и безграничности ее возможностей. Отождествляя любое достоверное знание с научным и ограничивая причины его развития природными источниками, они делают выводы о том, что общество не может, и никогда не могло существовать без наук. Наука же сама по себе нравственно нейтральна [1].

Представленные во второй группе религиозно-рациональные позиции восходят к точке зрения А. Швейцера, получившей чрезвычайно широкое распространение в отечественной философии второй половины XX века. Строгое научное обоснование специальных вопросов дополняется в ней этической мистикой, базирующейся на искренней вере в изначально присущие человеку добро и гуманизм [16].

В абстрактно-философском плане рассмотрение вопроса о перспективах космического развития цивилизации начинается с работы Э.В. Ильенкова «Космология духа» [5]. После нее анализ проблемы смысла и цели существования человечества получает новый импульс, позволивший отойти от преобладавших до этого религиозного и вульгарно-спекулятивного подходов. Для его сторонников бесспорна финальность человеческой цивилизации.

Современная философия осторожно (в основном постановочно) «прощупывает» разнообразные подходы к проблеме соотношения человека и Вселенной, предлагая варианты энтропийный и антиэнтропийный, финальный и бесконечный, эволюционный и революционный, поступательный и цикличный, поисковый и самоизоляционный, человекобожественный и богочеловеческий и так далее. Во всем этом многообразии лишь очень немногие касаются социальных аспектов будущего человечества.

Особую группу составляют варианты социально-философского характера. Диапазон рассмотрения в них затрагиваемой нами проблемы колеблется от попыток обосновать полную несостоятельность ее постановки до проработки отдельных характеристик проявления процесса в ходе его реализации. Вместе с тем, абсолютное большинство работ по философии истории, социальной философии, философской футурологии вообще не касается вопроса космических перспектив развития человечества. В них анализируются, как правило, варианты и пути выживания земной цивилизации в условиях нашей планеты. Признание плюралистичности в решении проблемы будущего не сопровождается в футурологических построениях моделированием возможных социокультурных процессов в космосе. В том же случае, когда взгляд исследователей направляется за пределы нашей планеты, воспроизводятся обычно позиции Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского.

Отдельно необходимо выделить философские работы, авторы которых стремятся воссоздать целостный процесс эволюции Вселенной, с учетом земных интеллектуально-культурных процессов, на базе междисциплинарного подхода. Наиболее интересными в этом отношении являются, по нашему мнению, труды А.П. Назаретяна [9, 10]. Ему, пожалуй, одному из немногих удалось довольно убедительно обосновать свой вариант космического «сценария» прогрессивной эволюции, привлекая широкий диапазон естественных, психологических, философских, культурологических дисциплин, не отдавая предпочтения ни одной из них. Ему же принадлежит умелое вплетение этической проблематики в изложение общей концепции и определение принципиальной роли морали в данном процессе.

В современной этике прогностические труды очень редки. Увидевший свет в 1990 г. библиографический справочник по этике указывает лишь одну работу по космической этике. За прошедшее время положение принципиально

не изменилось, заметно не расширился круг философов, заинтересовавшихся этическим и, тем более, космическим прогнозированием в данной области знания.

Философы, так или иначе затрагивавшие проблемы отдаленного будущего общества, сходятся на том, что субъект отношений в этих условиях должен измениться ни просто значительно, а принципиально. Его образ, складывающийся уже в настоящее время, довольно рельефно прописал В.А. Кутырев: «Торжество искусственного в отношениях между людьми трансформирует общество в социотехническую систему, заменяя непосредственное общение его членов коммуникацией. Связывая людей информационно, коммуникация разделяет их эмоционально. Искусство, религия, мораль, философия, культура в целом переживают тот же этап − рационализируются и интеллектуализируются, становятся беспочвенными. Даже наука, взятая как открытие и исследование мира, терпит поражение, вытесняясь мыследеятельностью, проектированием. На судьбе человека как родового существа все это отражается в появлении нового агуманного, постисторического индивида, Homo futurus. Хотя субстанционально он живой, природный, функционально и духовно он становится роботообразным, искусственным. Ему уже придумано красивое имя: гомутер (гомо+компьютер). Развитие и прогресс в одном отношении всегда есть регресс в другом. До XX века прогресс шел за счет природы. Теперь он пошел за счет культуры и человека» [8]. И как бы мы не относились к подобной перспективе, стремясь ее стимулировать или предотвратить, очевидно, что в любом случае она будет сопровождаться процессом переоценки ценностей.

Это не связано с выработкой абсолютно новых ориентиров, не задействованных в социальных отношениях до настоящего времени, ибо ценностью они могут стать лишь при условии их длительной включенности в социальную практику. Речь идет о перераспределении иерархии ценностей, уточнении смысла их конкретных составляющих с учетом особенностей современной цивилизации и грядущего ее развития.

Наименее перспективными нам кажутся предложения, связанные с возвратом к естественным истокам нравственности, характерным для архаичных социальных систем. Ссылки на их высокоморальный потенциал в культуре конкретных народов, духовное родство с моральными ценностями других этносов практически ничем не обоснованы. Эти предположения носят скорее ностальгический, чем научно-реалистический характер.

Малоубедителен и опыт перенесения обновленных ценностей науки на всю палитру ценностей. Признание важности аксиологического контроля в теоретическом знании и выдвижение на передовые рубежи научного творчества ориентации на культуру имеет непосредственное отношение к области социального поведения. Но прорабатывается, как правило, лишь его рациональная составляющая, а деятельная затрагивается довольно приблизительно. Подобным же образом исследуются ценностные аспекты в экологической области, ограничиваясь экологическим сознанием и разнообразием форм его проявления. Так как ценности непосредственным образом связаны с потребностями, то авторы данных разработок рассматривают в основном экологические потребности. Однако затем они распространяют свои выводы на иные сферы, уже не возвращаясь к вопросам потребностей. В этом случае предлагаемые рекомендации имеют завышено абстрактный, ослабленный ценностный смысл со смещенными приоритетами.

Попытки создания в современных условиях этических кодексов, рассчитанных на отдаленное будущее в развитии человеческого общества, обладают рядом общих особенностей. Во-первых, для них характерна проработка исключительно моральной составляющей, обращенность к сфере сознания. Во-вторых, жесткое размежевание добродетелей и пороков как проявлений морального добра и морального зла, способных к автономному существованию. В-третьих, скрытая или явная ориентация на религиозно оформленные нравственные ценности (характерные в основном для христианства, как в ветхозаветном, так и в новозаветном вариантах). В-четвертых, априорное допущение наличия непреходящих, вечных нравственных ценностей (являющихся, по сути, ценностями морали). Эти признаки получили свое воплощение в попытках создания оригинальных вариантов Декалога, большинство из которых принадлежит выдающимся представителям науки XX века (А. Эйнштейну, Б. Расселу, А.Д. Сахарову, Д.С. Лихачеву, А.Д. Александрову). В тех же случаях, когда авторы стремятся прописать свод нравственных ценностей в расчете на космическую перспективу, как правило, их предложения воспроизводят идеи, колеблющиеся в диапазоне от А. Швейцера и Н.К. Рериха до К.Э. Циолковского и А.Л. Чижевского.

На сегодняшний день бесспорным признается факт зависимости будущего человечества от космоса. В рамках данной перспективы просматривается ряд отношений, в которых учет особенностей поведения играет принципиальную роль. Их можно подразделить на две группы: процессы, сориентированные в основном на интересы и потребности земной цивилизации, и процессы, в которых учитывается возможность наличия иных разумных систем во Вселенной.

Многие конкретные науки рассматривают связи, характерные для первой группы, их специфику и особенности функционирования. Среди них хотелось бы особо выделить следующие отношения: последствия для общества космических исследований; влияние космической индустрии на сферы экономики, политики, культурную и природную среду; эффект преобразовательной деятельности человека в космосе; условия привлечения его к космическим исследованиям и творчеству в данном направлении. При изучении подобных процессов осуществляется, как правило, абстрагирование от каких бы то ни было культурных последствий, отслеживание исключительно позитивных результатов, применение критериев, характерных для естественнонаучной и технической деятельности.

Проблемы, прямо или косвенно связанные с космическим будущим земной цивилизации, могут быть познаны лишь при условии всестороннего к ним подхода. Забвение какой-либо составляющей этой искусственно формируемой ситуации (или попытки зачислить некоторые из них в разряд второстепенных) чреваты болезненными последствиями. Рекомендации, выработанные с учетом таких ограничений, могут спровоцировать положения технологически и социально опасные. В нравственном отношении участники рассматриваемых процессов окажутся неподготовленными к выбору поступков и будут вынуждены свои действия или их последствия объяснять соображениями целесообразности, здравого смысла, безвыходности и тому подобное, то есть будет иметь место самооправдание и жажда безответственности.

Среди отношений подобного ряда специально необходимо остановиться на положении участников космических исследований и космической деятельности, прежде всего, космонавтов: изучение и уточнение целей, областей, задач и содержания профессиональной деятельности космонавтов; методы и средства подготовки космонавтов и экипажей космических пилотируемых аппаратов; эффективность деятельности космонавтов; правовое регулирование профессиональной деятельности космонавтов; социальная защита космонавтов; отбор кандидатов для подготовки и выполнения пилотируемых космических полетов; совершенствование эргономических характеристик космических пилотируемых аппаратов. Простое перечисление поставленных задач свидетельствует о предпочтительном внимании исследователей к вопросам экономического, правового, медико-психологического и технического характера. Обращает на себя внимание тот факт, что среди гуманитарных, духовных, педагогических, личностных аспектов деятельности космонавтов вопросы морально-нравственные не находят себе места даже при определении готовности участника к полету.

Вторую группу сторонников социального космического будущего отличает уверенность в том, что наша цивилизация, весьма возможно, не является единственной во Вселенной. В связи с этим возникает целый ряд вопросов. Какими методами должны осуществляться поиски разумных сил вне Земли, чтобы не нанести урон, в том числе и культурный, человечеству и не вызвать конфликт в отношениях с другими мирами? Можно ли прогнозировать пути развития глобальной ценностной системы при условии ее включения в более емкую разумную космическую общность? Какова должна быть поведенческая тактика жителей нашей планеты при контактах с представителями внеземных цивилизаций? Как избежать морально-нравственного кризиса или конфликта, порождаемого неизбежными потерями и изменениями, возникающими в процессе расселения разумных существ в космосе?

При всей крайней сосредоточенности исследователей на процессах физического, химического, биологического, технического порядка они стараются максимально ответственно подойти и к вопросам социальным, обратив основное внимание на нормативную сторону. Именно среди такого рода материала и находит свое место этическая и правовая проблематика. А точнее не сами этика и право, а метаэтика и метаправо. В результате нередко рекомендации по поводу взаимоотношений человека с иными высокоразвитыми системами спрессовываются с иными проблемами, как правило, глобального, экологического или биологического характера [6, 7].

Обсуждаемая ситуация, кроме того, порождает проблему, очерченную еще в трудах К.Э. Циолковского: каково должно быть отношение к планете Земля у человечества после его

выхода в космос и расселения там. Ведь наша планета не обычное космическое тело. В результате длительного существования на ней разумных существ, их бурной, постоянно расширяющейся культурной деятельности она превратилась в особую сферу, которую невозможно однозначно отнести исключительно к природным объектам. Каковы реальные принципы, нормы, идеалы, ценности действующих в ее пределах субъектов и как они проявляются в приложении к планете, с которой люди собираются расставаться или уже расстаются? Ведь она была не просто средой обитания, но и аккумулятором и носителем нашей культуры, областью воплощения ее результатов, местом пребывания материализованных исторических памятников. Все это в иных, тем более космических, условиях может потерять ценность, значение и даже смысл (а уж измениться должно непременно). Надо ли бороться за продление ее жизни? Есть ли смысл в поддержании ее функционирования искусственным путем, вопреки естественным вселенским процессам, ведущим ее к гибели? Есть ли предел допустимости использования данного небесного тела для нужд разумных цивилизаций? Как поступать с историческими и художественными реликвиями Земли? Эти вопросы имеют отчетливо выраженный нравственный оттенок, и лишь с его учетом могут быть осуществлены поиск ответов на них и выработка способов решения. Анализ данных позиций позволяет говорить о тех ценностных ориентирах, с которыми человечество выходит в космос и готовится к встрече и взаимодействиям с иными разумными цивилизациями.

В связи с этим проявляется еще одна задача социального плана: способна ли наша мораль содействовать контактам с представителями разумных сил космоса, не даст ли сбой нравственность социума? Наступило то время, когда необходимо начинать подготовку к возможным изменениям в этой сфере нашей жизнедеятельности.

При этом необходимо учитывать довольно распространенные мнения о высоком уровне развития гипотетических представителей иных цивилизаций по сравнению с земными жителями. Основанием для таких заключений, как правило, выступают допущения о возможности ими достигать различных точек Вселенной. Однако даже если не брать в расчет все спорные аспекты данного критерия, контакт с внеземными формами разумного существования и сам факт подобной встречи не могут свидетельствовать ни о наличии у них такого феномена, как нравственность, ни о степени его развития.

На общем фоне рассматриваемых проблем энергично заявляет о себе еще одна − о профессионально-нравственных принципах поведения ученых, занимающихся космосом, вопросами уфологии, космической экологии и близкими к ним аспектами. До недавнего времени процесс формулирования правил подобного рода осуществлялся в основном в режиме дифференциации. К таким исторически традиционным формам поддержания профессионального морального престижа, как врачебная, судебная этика добавились этика ученого и инженера, военного и педагога, журналиста и деятеля искусства и многие другие. Число подобных сводов правил растет, нередко способствуя не столько гармонизации отношений профессионалов с обществом, сколько оправданию изоляции их от других людей через жестко очерченную границу меры ответственности.

Несомненно, к ученым космической ориентации имеют отношение все требования и принципы этики науки, предостерегающие их от субъективизма, волюнтаризма, безразличия к иным сферам научного знания или их носителям. Однако факты современной действительности говорят о том, что многие выводы гуманистической направленности делаются не на основе теоретических изыскании, а исходя из общей эрудиции, интуиции и развитого воображения. Бесспорно, порочными являются сенсационность в науке, точнее погоня за ней; подчинение исследований заранее заданной «рабочей гипотезе»; подбор аргументов под провозглашенную идею; предложения другим опровергнуть собственную необоснованную декларацию; подмена научного доказательства иллюстрациями, ссылками на факты или авторитеты; неразборчивость в методах исследований; бесцеремонность в отношениях с коллегами и исполнителями и ряд других.

Интеграционные процессы в научном знании, чрезвычайно развившиеся в настоящее время, позволяют ограничить неизбежную в любом профессиональном труде односторонность. Они же обусловливают требования к обновленному образу ученого, закрепляя это в соответствующих кодексах. Без четко развитой нравственной составляющей в деятельности ученых невозможно ни постижение, ни обновление исторического бытия людей. Чтобы проникнуться ответственностью за будущее судьбы человечества, они должны не ограничиваться определением причин процессов и расчетом их результатов, а быть способными предлагать

адекватные им методы осуществления, балансирующие цели и средства, результаты и их последствия.

Исследования, связанные с космическими процессами, как никакие другие предполагают изначальный учет интересов отдельных людей и человечества в целом. Ведь прогресс знания в данном направлении неизбежно несет с собой тяжелые психологические переживания, крушение многих надежд, потерю чувства социальной устойчивости. От болезненных социально-психологических последствий, порожденных осознанием своей включенности в общекосмическую систему, личность могут защитить нравственные ценности, способствующие обновлению и обретению смысла жизни.

В наши дни вклад в науку перестает быть единственным мерилом ценности труда ученого. Именно поэтому адресованный ему современный моральный кодекс должен складываться из требований, сориентированных не только на моральные образцы, но и на нравственный выбор «меньшего зла». Способность к стыду, состраданию, угрызениям совести, чувству вины, здоровой зависти, терпимость поддерживают нравственность нередко крепче, чем знания об исключительно позитивных характеристиках и примерах образцовой праведности. Как заметил сразу после войны А. Эйнштейн, говоря о судьбе коллег: «Физики находятся сегодня в положении Альфреда Нобеля, который изобрел мощнейшее взрывчатое вещество своего времени − «пироксилин». Чтобы покаяться, чтобы успокоить свою человеческую совесть, Нобель назначил премию за борьбу за сохранение и достижение мира. Сегодня физики, которые способствуют изготовлению самого страшного и самого опасного оружия всех времен, испытывают подобное чувство ответственности, другими словами, чувство вины» [17]. Не случайно выдающийся физик ставил тех, кто способен сформулировать и обосновать моральные ценности, выше умеющих делать научные открытия.

В ходе реформирования профессионального кодекса поведения ученого важно учесть и то, что заключенные в нем требования должны способствовать в первую очередь не нравственному преобразованию отдельной личности, а гуманизации обстоятельств, среды, в рамках которой она функционирует и существует. Кроме того, оценка ценностных ориентации должна быть сфокусирована, прежде всего, на методах научного познания. Развитие профессиональной морали ученых, при условии учета космического будущего человечества, должно принимать все более нравственную ориентацию.

Очерчивая круг проблем, связанных в настоящее время с социальным прогнозированием, нельзя не упомянуть еще об одной − экспертной. В настоящее время создается огромное число проектов, в том числе и космических. Полное отсутствие в их экспертизе этической составляющей чревато серьезными социальными последствиями. Именно выяснение этих аспектов должно помочь ответить на вопрос, будет ли дальнейшее разумное освоение и преобразование космоса благом или злом. Никакая степень рациональности или материального благосостояния не способна освободить общество от нравственных пороков, ибо моральные принципы и поведение, на них основанное, не являются автоматическим следствием уровня научно-технического, производственного и интеллектуального развития.

Наиболее распространенные в настоящее время варианты экспертизы гуманитарной направленности − государственная, научно-техническая, экологическая − сосредоточены на решении своих задач и довольно специализированы. Долговременные прогнозы, связанные как с будущим нашей планеты, так и с процессами, происходящими в космическом пространстве, осуществляются в отношении природных объектов и на основе методологии естествознания. Заключения же, содержащие в себе этические моменты, возможны лишь при условии проведения комплексных, междисциплинарных, культурно-психологических экспертиз. Сложность их связана с неоднозначностью определения субъекта и объекта экспертного вывода. Сохраняя привычную связь субъектно-объектного характера, участники исследуемых отношений одновременно являются и субъектами, и объектами (нередко подобные связи характеризуются как субъектно-субъектные, правомерность чего нам кажется спорной). Особенностью данного рода экспертных заключений является и то, что факторы нравственного характера имеют смешанные показатели, включая в себя как элементы позитивного, поступательного, так и рискового, тормозящего свойства. Методы этического познания несут на себе серьезную аксиологическую и деонтологическую нагрузку, а индукция и телеологическо-причинный подход играют в этом процессе принципиальную роль.

С учетом сказанного этическая составляющая экспертизы социальных проектов должна, по нашему мнению, включать в себя следующие позиции. Во-первых, она должна выявлять

нравственные цели проекта, определять степень их относительности и абсолютности. Для этого важна согласованность в формулировках основных моральных понятий и критериев нравственности. Важно осуществлять анализ (для определения специфических особенностей) и дедукцию (для вычленения универсальных характеристик) рекомендуемых норм, оценок, принципов и предлагаемых ценностей, устанавливать основания их иерархии и взаимозависимости.

Во-вторых, необходимо оценивать рекомендуемые к воплощению заявленные ориентиры нравственных действий. Прежде всего, речь идет о нравственности предлагаемых средств: их согласованности с выдвинутыми целями, возможности реализации, приемлемости для различных социальных групп. Кроме того, оценке должны подвергнуться все виды санкций (виды общественной реакции, осуждающей или приветствующей совершенные действия ответным воздействием): воздаяния (связанные с ценностями), поощрения (связанные с признанием заслуг в достижении целей), наказания (действия отдельных людей, коллективов или общества в отношении допустивших провинность). Разбор, через соотнесение с идеалами, должен коснуться рекомендуемых к выработке и закреплению привычек и навыков. А также важно рассматривать прогнозируемый процесс с точки зрения реализации моральной свободы (степенью возможности осуществления морального выбора) и нравственной ответственности (мерой участия в сущем и влиянием на должное).

В-третьих, должны быть сделаны заключения по поводу нравственности мотивов поведения и поступков, степени их бескорыстия. Важно выявить, какие моральные чувства и нравственные качества должны быть задействованы для достижения выдвигаемых моральных целей и реализации ценностных установок. Оценка побуждений требует учета психологических аспектов нравственности. Кроме того, экспертиза должна выявлять наличие или отсутствие рекомендаций по технологии реализации нравственных целей (организационные мероприятия, меры воспитания и образования и др.).

В том случае, когда социальной экспертизе должны подвергаться проекты космической ориентации, принципиальное звучание приобретает такой параметр, связанный с областью ценностей, как вопрос о смысле жизни. При допущении обязательного сохранения и поддержания социальной формы существования (в том числе и за пределами планеты) выстраиваются два сценария. Первый связан с признанием конечности человеческой жизни. В этом случае этическая наука может предложить множественные варианты дилеммы между эгоистическими (гедонизм, корпоративизм, перфекционизм и т.д.) и гуманистическими (альтруизм и др.) подходами определения ее смысла. Второй исходит из бессмертности существования человека. В этом случае проблема смысла жизни постепенно сужается до проблемы жизни, решаясь в режиме естественнонаучного подхода. В последние годы все более заявляет о себе третий, формирующийся в настоящее время, сценарий. Его характеризуют две особенности: акцентирование внимания на принципах возможных связей с иными разумными субъектами космоса и специфика отношений с космическими объектами природного характера. Как одна, так и другая составляющие философски не проработаны. Однако вопрос о смысле существования (жизни) является в этом случае принципиальным.

Обилие проектов, имеющих глобальное, общепланетарное и космическое значение, а также многочисленные попытки их внедрения делают задачу предварительной экспертизы таких гипотетических построений жизненно важной. Отсутствие в ней раздела, анализирующего планируемое социальное поведение, позволяет игнорировать сферу нравственных отношений, индифферентно относиться к провоцируемому поведению, стимулировать технику оправдания любых поступков и их последствий. Вместе с тем, нельзя забывать, что обновленные концепции подобного рода обычно обращены ко всем и, как правило, большинством признаются на начальных стадиях исторических периодов, но на завершающих этапах они глубоко индивидуализируются и даже эгоизируются. Это, в свою очередь, провоцирует пассивность (прострацию) одних и авантюризм (экстремизм) других. Будущее определяется настоящим, которое нередко хочет сохранить себя, несмотря ни на что. Задача социальной философии в этом случае − определять соответствующую базу поведения, предупреждать об объективных позитивных и негативных тенденциях в данном направлении и готовить к ним субъектов социальных отношений.

Список литературы:

1. Астрономия и современная картина мира. − М.: ИФАН, 1996. − 247 с.
2. Будущее Вселенной и будущее нашей цивилизации. − М.: Кудесники. 2002. − 354 с.
3. Горелов, А.А. Социальная экология / А.А.Горелов. – М.: ИФАН, 1998. – 262 с.
4. Иван Ефремов и русский космизм. Сборник научных статей. − СПб.: СПбГИЭУ, 2012. − 361с.
5. Ильенков, Э.В. Космология духа / Э.В. Ильенков // Наука и религия. – 1988. – № 8. – С. 4-7. – № 9. – С. 16-19.
6. Кричевский, С.В. Аэрокосмическая деятельность. Междисциплинарный анализ / С.В. Кричевский. − М.: Либроком, 2012. − 384 с.
7. Кричевский, С.В. Космонавтика XXI века: Попытка прогноза развития до 2101 года / С.В. Кричевский. − М.: РТСофт, 2010. − 864 с.
8. Кутырев, В.А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 135-143.
9. Назаретян, А.П. Нелинейное будущее. Мегаистория, синергетика, культурная антропология и психология в глобальном прогнозировании / А.П. Назаретян. − М.: Аргамак-Медиа, 2015. − 512 с.
10. Назаретян, А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории / А.П. Назаретян. − М.: Мир, 2004. − 358 с.
11. Реймерс, Н.Ф. Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы) / Н.Ф. Реймерс. − М.: Россия молодая, 1994. − 367 с.
12. Русский космизм: философско-антропологический проект. Сборник научных статей. − СПб.: СПбГИЭУ, 2012. − 456 с.
13. Сгречча, Э. Биоэтика / Э. Сгречча, В. Тамбоне. − М.: ББИ. 2002. − 413 с.
14. Силин, А.А. Великое обретение. На пути к глобальной этике / А.А. Силин. − М.: Знание, 1989. − 64 с.
15. Философия русского космизма и будущее мировоззрение. Сборник научных статей. − М.: МГПУ, 2014. − 244 с.
16. Швецер, А. Культура и этика / А. Швецер. − М.: Прогресс, 1973. − 343 с.
17. Einstein, A. Aus meinem späten Jahren / A. Einstein. − Stuttgart: Deutscheveria-ges-Austalt, 1952.

ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет», Москва

УДК 113 (470)

Т.Б. Карулина

«ПРОСВЕЩЕННЫЙ РАЗУМ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ДОКТРИНЫ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО

В работе делается попытка целостного рассмотрения философского наследия К.Э. Циолковского. Выделяются основные смысловые блоки учения Циолковского, образуемые методологическими конструкциями «естественнонаучного» понимания эволюции человечества от отдельных человеческих сообществ до всекосмического человечества. Показана взаимосвязь трех основных исходных идей Циолковского: философии природы, естественной религии и социума.

Ключевые слова: философская система, философия природы, Ньютоновская механика, религия, разум, социум, утопия, естественнонаучная база, Первопричина, научное определение Бога, научное знание, космическая перспектива.

Письменное наследие К.Э. Циолковского, постепенно вводимое в научный оборот, представляет интерес уже тем, что благодаря своей противоречивости и неоднородности, в разные «эпохи» складывается из отдельных работ и фрагментов в «отвечающем» духу эпохи порядке. И прочитывается этот массив текстов соответственно этому духу (как понимает «эпоха»), составляя из публикаций орнаменты, которые проступают (или образуются) в калейдоскопе. «Мои идеалы социалистического устройства человечества близки к советской конституции» [8, с. 9] и «я принимаю один главный источник: чистую или точную науку» [8, с. 10]. Возможна ли рациональная реконструкция отдельных работ, набросков и заметок философского «типа», образующих архив Циолковского, в целостную если не систему, то хотя бы сциетизированную доктрину или «идеологию науки». Для такой реконструкции необходимо вычленить исходные спекулятивные допущения Циолковского, иначе, внерелигиозные «догматы» его мировоззрения. О системе, философской системе Циолковского говорить нельзя, есть некое философствование (статьи и фрагменты), собранное под общими обложками книг и журнальных статей. Эти «исходные принципы» (скорее догматы) могут быть в упрощенном виде представлены как:

− Гиперболизация разума или рациональной жизни человека;

− Редукция процессов в природе, человеке и обществе, к естественным (механическим) процессам, покоящаяся на понимании внутренней связанности в этих процессах, их динамики и направленности, соединении представлений о природе в «теорию природы» [5, с. 24].

Рациональная реконструкция позволяет выделить во всем массиве работ Циолковского как открывшая для себя и остальных три основные, связные между собой группы идей:

1. **Философия природы**, возникшая из метафизических конструкций Ньютоновской механики, противоречивым образом сочетающая ньютоновский (вернее, вольтеровский) механистический редукционизм и «гипотез я не измышляю», содержащая в себе отдаленные «отзвуки» философии Просвещения. Как писал сам о себе Циолковский «дух моих сочинений… основан на чистой науке и чистом разуме» [8, с. 57].

2. **Религия** с точки зрения ее «функций»: арелигиозность религиозных идей, сконструированных для иной цели, нежели религия. Религия для Циолковского, – основа развития общества, особенно на этапах его становления, и если ее не признавать в общеупотребимом смысле, то проходится «конструировать» религию, и цели этой религии будут заслонять сущность (символ веры, догматику, моральность). Реализоваться должна адаптация священного писания для изменяющегося человечества. «Там, где разум бессилен, религия приходит на помощь и разрешает наши недоумения» [8, с. 14]. То же самое будет происходить с нравственностью: мы строим нравственность для усовершенствованного общества.

3. **Социум**: «Человечество обратиться как бы в одно могущественное существо под управлением своего президента» [8, с. 61]. Циолковский понимает под обществом естественным (природным, «натуральным») путем сложившееся объединение людей (в немецкой философии есть различение Gemeinschaft в противоположность Gesellschaft), в этом обществе нет ничего социального: причинность и направленность его развития носят «натуральный» характер. Поэтому он не оперирует понятием «право» и «закон»; традиционный для социаль-

но философии вопрос о соотношении права и власти редуцирован к природной («натура», естественной) эволюции разума. И тогда полностью уходят «справедливость», «добро», «зло» и другие «слова», и не употребляется понятие «естественное право».

Философию природы, как ее выстраивал Циолковский, проста, ясна и описывается в терминологии Просвещения: мы имеем «рассмотрение комплекса вселенских процессов через естественнонаучную базу» [6, с. 8]. Мир выглядит просто: он един, вечен и непрерывен. Единство мира основано на времени, пространстве и силе. Элементарные составляющие физических тел привели Циолковского к расширительному толкованию физики на живые тела, неразличавшей у него живое и неживое. Атомы, наделенные ощущениями, химическая однородность космоса, развивающегося по единым физическим законам и насыщенного атомами, должно привести к всеобщим свойствам этого космоса – чувствительности и способности принимать форму живого. «Как и во всех своих трудах, я стараюсь все свести к одному началу, старой Ньютоновской механике» [6, с. 117]. И тут, как у Ньютона, на первый план встает Первопричина, источник, основа и начало мира. Схематично это можно представить следующим образом: первый и высший элемент – Вечный источник всего или Причина. Причина создала производный от нее космос, вселенную, вещества. Космос обдуман, закономерен и **объясняет** наличие **Причины. Причина чудесна, величава, трудно вообразима, блага, разумна, милосердна, добра и полна любви.** Первопричина или Бог – самая организованная часть мира, высочайшая (спасительная) идея и сам мир, известная человеку часть мира.

Типичным для авторов, отталкивающихся от философии Просвещения и от этого банальным выглядит понимание философии Циолковским. «Представление о философии как о «вершине» научного знания, его венце, предельном обобщении и науке наук, характерном для античной теоретической мысли, были приняты Циолковским сразу безоговорочно и никаких изменений не претерпели» [6, с. 110]. В качестве философов, определивших мировоззрение, Циолковский выделял Левкиппа и Демокрита, «материалистическая картина мироздания, полностью доступная человеческим чувствам и разуму» [6, с. 111]. Стоическая идея о периодичности развития Космоса и буддийская идея о бесконечной смене перевоплощений тоже нашли свое место в концепции Циолковского, так же как и особенности естественнонаучного конструирования **религии**. Идея космической перспективы человечества, всесторонне разработанная во многих сочинениях К.Э. Циолковского, идея сложная и комплексная, потянувшая за собой большое количество вопросов и еще большее количество ответов. Космическая перспектива подразумевала ответ на вопрос: «Как это осуществить?». Но Циолковский собирался сначала ответить на вопрос, предшествующий «осуществлению» – «Для чего это необходимо?» [6, с. 6].

Ответы на два эти, связанные между собой вопроса, должны в ответах показать были перспективу человечества, но, разрабатывая перспективы для человечества, Циолковский должен был видеть общее направление движения человечества сначала на Земле. Картина развития земного человечества у Циолковского – вовсе не социальный процесс. Общество развивается как естественный, природный организм, процесс зачастую безлюдный, когда развивается нечто, отчужденное от человечества или находящееся над ним, мы встречали подобные модели развития общества уже у К. Маркса, у З. Фрейда, у О. Шпенглера. Слепая естественноисторическая закономерность. И для Циолковского, эволюция человека и человечества (пока еще до селекции или после нее) есть закономерный естественный процесс, в котором социум скорее физическое образование, как все, порожденное физическими атомами.

Понимание космических перспектив развитии человечества требовало установления единых методов изучения, как природы, физического мира, так и духовных феноменов, образованных из атомов-духов. Это станет возможно, если «отрешиться от всего неясного, вроде оккультизма, спиритизма, темных философий, от всех авторитетов, кроме авторитета точной науки, т.е. математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений» [6, с. 112]. Поэтому, для Циолковского, только естественнонаучные методы познания ведут к истине. Вера в Бога (или признание его существования) обосновывается мыслителем как наличие в нас веры в высшее благо, вложенное в нас веками в виде идеалов, постигаемых интуитивно. И, вот тут самое интересное, Бог необходим человеку, если человеку не хватает доказательного знания, которое впоследствии может стать научным знанием, когда будут получены доказательства – но и в этом выражается благоволение Первопричины к своим созданиям: «Там, где разум бессилен, религия приходит на помощь и разрешает наши недоумения» [1, с. 14].

Вариант, который предлагает Циолковский: «Пускай существует две веры: одна – чистое христианское учение без натяжек и умствования, другая научная, неполная. Может быть, наступит время, когда обе сойдутся в одно» [2, с. 14]. «Ум не мирится с существованием вселенной без причины» [2, с. 15]. Для Циолковского существование высшей воли можно «даже доказать на основании известных нам естественных законов» [8, с. 17]. В статье «Есть ли Бог» Циолковский говорит: «Надо создать научное определение Бога, если мы не хотим расстаться с этим словом» [8, с. 251]. Вездесущность Первопричины «видна из безграничного распространения Вселенной и действия ее сил на всякое расстояние» [8, с. 270]. И поэтому можно зафиксировать особенности понимания Бога в философии К.Э.Циолковского: Свойства Первопричины выводятся из существования Вселенной, но отличаются от физических параметров ее, она **чудесна, величава, трудно вообразима, блага, разумна, милосердна, добра и полна любви.** Вселенная конституирует бессмертие человечества**.** Существование Первопричины (Бога) есть онтологическое Его доказательство. Мораль и религия никак не связаны, так как (религия) носит естественнонаучное происхождение.

Для Циолковского Евангелия полны противоречий, существование Христа допустимо, но это скорее идеал для культурной части человечества. «Я помню, с каким трудом, юношей, я переваривал евангелие. Эту трудность желал бы теперь устранить. Устраняю также несущественное и прибавляю кое-какие заметки» [8, с. 525]. Получается естественная и, одновременно, верховная Первопричина, но вочеловечившийся Бог.

Социум. Если мы рассматриваем работы по преобразованию («естественной эволюции человеческого общества») общества и человечества Циолковского как конкретный проект, то задача обращающегося к работам Циолковского – вычленить противоречия и проблемы этого проекта. Если рассматривать эти же работы как утопию, то задача – понять то, что он отвергает в современном мире, что ему там не нравится.

При этом следует заметить характерные черты утопий конца девятнадцатого – начала двадцатого века: появилась разновидность «естественнонаучных» утопий – «все развивается само, в соответствии с естественными законами или законами природы» Реальность человеческого общества в публикациях, посвященных эволюции человеческих сообществ, сама по себе становится проблематичной, общество – это нечто, описываемое через запреты и разрешения, источник которых неясен, призрачное общество призрачных людей, регулируемое естественностью отношений к разумной необходимости. «Не только животные, но и большая часть несовершенных человеческих родов должна быть погашена путем ограничения и размножения» [8, с. 57]. У читателя складывается ощущение, что этим призрачным людям известны перспективы развития космоса, и они влекутся этим развитием – пусть будет так. Нет и политической теории, нет и истории. Казалось, что Циолковский предлагает нам существование общества через общественный договор. «Договор» или единство членов общества в обществе Циолковского – путь отказа от социальности, а не отказа от себя, если нет социальности, нет необходимости и в отказе. Сообщество людей на земле складывается посредством просвещения: свободное обращение знаний, образование своих членов (прежде всего через книгу и самостоятельное ее чтение), когда под каждую отдельную проблему рекомендуется и читается новая книга. На начальных этапах складывания и развития нового, более совершенного, построенного на разумных основаниях, общества, представительство во власти (пока она необходима) состоит из лучших людей, при постоянной их смене и социальных лифтах для людей, получивших образование. Циолковский описывает выстраивание всекосмического человечества, очень медленное, сначала всеземное сообщество людей, при осторожной селекции населения Земли через ***разумные*** ограничения и рациональную программу.

Утопия или «Нигдейя» – место, которого нет и не может быть и появление утопий в философии – определенная реакция на резкие изменения в окружающей социальной или духовной среде. Такими были «Государство» Платона как «реакция» на приговор и смерть Сократа, «Золотая книга», столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и новом острове «утопия» Томаса Мора и «Город Солнца» Кампанеллы как реакция на социальный и духовный «разлом», затрагивавший Англию и экономические, и религиозные изменения, и Италию (Тридентский собор и начавшийся отход от гуманизма в духовной сфере).

В русском сознании, пожалуй, интерес, даже страсть к «наилучшему устройству государства» присутствовала, если так можно сказать, исходно, принимая разные формы. Формы зачастую резко полярные: от богоборческих до построения Царства Божия на Земле. И эта

полярность, крайность наилучшим образом выражает особенности русского сознания и русского философствования. В.В. Зеньковский, характеризуя русскую мысль, писал: «Русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли» [3, с. 12]. И даже арелигиозные и антирелигиозные представители русской мысли «вынуждено» выражают свое отношение к вере и религиозной почве. «С утопизмом мы уже встречались не раз на русской почве – уже в XVIII веке, – и там он явно выступает как суррогат религиозного понимания истории» [4, с. 53]. «Утопическая вера в прогресс» [4, с. 79] сменила в русской мысли «утопическую веру в моральное или социальное преобразование России. Вера в прогресс в сочетании с философским оптимизмом или пессимизмом стала в конце XIX – начале XX века крайне популярной: это и русские революционные демократы, и последователи Маркса в России, и русские ученые-естествоиспытатели или адепты, в случае с Циолковским – естественнонаучного мировоззрения. И если русские революционные демократы и марксисты пытались переделать Россию в соответствии с общим (или особенным) «течением» прогресса, то представители естественных наук, в случае с Россией, скорее ищущие «научной» философии, прогресс понимали как прогресс разума и науки.

«Регулярное» появление утопий в философии – проявление симптомов «заболевания» «текущего» общества: заговорили об «идеальных обществах», стоит посмотреть, что вокруг происходит. Так и космическая философия Циолковского – этап в построении «идеального общества» – симптом предвосхищаемой космической истории человека. Тексты Циолковского, как уже было сказано выше, могут быть рассмотрены как конкретный проект по преобразованию (эволюции) общества и человечества, когда понимание приведет к вычленению противоречий и проблемы проекта. Появление и существование утопий прекрасно описано в работах Виктории Чаликовой: Утопия – «это рационально-художественное освоение того, что уже дано человеку в метаисторических формах мышления – в мифологии, в эсхатологических пророчествах… Будучи способом и формой рационализации существования человека, освобождения его от власти смерти, власти истории, утопия не имеет никакого другого источника, кроме самой себя, никакого другого начала. Утопия рождается из утопии. Другое дело, что на каждом данном (относительно искусственно выделенном) отрезке истории можно определить ее временный источник – социальную идеологию, технологический миф, экологическую этику» [9, с. 15].

Если мы говорим об утопии, то наше понимание должно фиксировать негативные образы современного общества, реконструируемые из «позитивных» описаний будущего: со сменой «положительных» в будущем – на «отрицательное» в настоящем. Карл Мангейм говорил, что несоответствие утопии с бытием проявляется в том, что утопическое сознание «ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом бытии» [5, с. 14]. Общим для [утопий] является указание либо на воображаемое, либо на идеальное, либо одновременно на то и другое. «Утопическая мысль XX в. апокалиптична: настоящее воспринимается как абсурд, тупик, катастрофа – и отмечена резким волюнтаризмом; катастрофа понимается как искусственный плод злой воли и неразумности. По существу, не будущее, а это катастрофическое настоящее становится предметом утопических спекуляций, настоящее сквозь призму того субъективного образа будущего, который грезится автору утопии, меняющей таким образом свою жанровую природу и становящейся скорее специфическим типом философии истории и социальной критики» [10, с. 120].

Утопичными ли социальные идеи Циолковского:

− понимания **естественной эволюции** человека как телесного существа;

− представления **об эволюции отдельных земных государств** в земное президентство, потом в объединения вокруг солнц, и объединение «кучи солнц» и объединится «весь космос»;

− безграничной **эволюции человеческого разума**, способного посредством «одного начала, старой Ньютоновской механики», при том, что «религия приходит на помощь и разрешает наши недоумения» [8, с. 14].

Идеи Циолковского иллюстрируют «неизбывную» веру в прогресс человечества: и духа, и тела человека. «Будущее общественное устройство человечества будет таково, что люди будут непрерывно расти в физическом, нравственном и умственном отношении. Все население будет не ниже каждого из самых отборных теперь людей» [8, с. 185]. Управляться это общественное устройство будет президентами, «всеобъемлющими людьми» «не есть ли это планетные боги в космосе?» [8, с. 185]. Эволю-

ция человечества от отдельных государств к всекосмическому населению от технически могучих президентов до управляющего этим всекосмическим единством «единым богом, до такой степени сложным, непостижимым, совершенным и могущественным, что мы решительно его себе представить не можем» [8, с. 186]. Для Циолковского «этот бог сама вселенная» [8, с. 186]. «Сущность предполагаемого преобразования общества состоит в том, чтобы установить республику вроде американской, существующей в Соединенных Штатах Америки и доступной людям и сейчас по их свойствам. Одновременно из них выделяются общества все более и более близкие к коммунизму. Низшие же общества понемногу, может быть течение столетий, переходят к другому строю, введенному сознательно и добровольно» [7, с. 54-55].

Объединение человечества будет происходить естественно − Циолковский нигде не описывает специально ни путей, ни механизмов, только в «Монистическом материализме» мельком говорится, что человечеству может быть недостаточно солнечной энергии или к объединению приведут вероятные планетарные и космические катастрофы. Циолковский говорит о выделении руководителей человечества, эти высшие люди – «человек-гений», выбираются посредством многоступенчатых выборов, что должно стать гарантией выбора действительно именно «человека-гения». Интересно о «способных к технологи»: они улучают и облегчают жизнь. Часть таких людей – служит общине, часть отправляются для «образования ВЫСШЕЙ коммуны, и они меняются местами. Имея опыт артельной жизни, люди живут общинами, где справедливейший судит и исправляет, умнейший и знающий – учит, добрейший учит милосердию, сильнейший – защищает и пр. Все похоже на коммуны Чернышевского, но они же только снились Вере Павловне. «ТО, что я буду говорить об общественно строе, есть только в МОИХ глазах совершенство… Скорее, мои мысли есть только попытка отыскать совершеннейшие формы жизни. Путь к ним особенно труден и мало известен, потому что основан на недостатках и достоинствах человеческой души» [7, с. 36].

«Идеальное государство» [7, с. 147] начинается с маленькой общины, где связь «между жителями будет двух сортов: экономическая… и нравственная, для взаимного изучения и отбора лучших» [7, с. 146], что возможно, так как «каждый ученик (и в тоже время учитель), чтобы не сбиться с истины и не уклониться в сторону, может для своего руководства получить книгу с подробным изложением примерного общественного устройства» [7, с. 147]. Объединение человечества будет происходить естественно − Циолковский нигде не описывает специально ни путей, ни механизмов, только в «Монистическом материализме» мельком говорится, что человечеству может быть недостаточно солнечной энергии или к объединению приведут вероятные планетарные и космические катастрофы. Представленный социальный идеал и перспективы будущего у Циолковского были рассчитаны на миллионы лет, но, как и полагается в утопических концепциях, механизм предъявлен не был: «Истинный путь к совершенству состоит в том, чтобы ничего ни у кого без согласия не отнимать, не нарушать свободы и желаний ближних… Тогда будет мирен, счастлив и успешен наш путь к идеалу» [7, с. 37].

В идеальном обществе Циолковского существует и высшая ячейка или мир избранных. У них нет собственности, они живут сообща, в светлых, теплых и домах, совместно работая в мастерских. Имеются ячейки еще более высшего порядка, и отличаются они совершенством жизни, законов, строгостью жизни, сложной деятельностью и меньшим количеством ошибок: «Истинный путь к совершенству состоит в том, чтобы ничего ни у кого без согласия не отнимать, не нарушать свободы и желаний ближних… Тогда будет мирен, счастлив и успешен наш путь к идеалу» [7, с. 37]. Вглядываясь в проекты будущего, разработанные Циолковским, мы видим, насколько верны оценки «Утопии и свободы»: Большинство утопических схем социального изменения рассматривают будущее как неизбежный этап эволюции «homo sapiens», как результат прогресса. Но и эволюция и прогресс в большинстве из них протекают не в конкретном историческом месте, а качественно новой духовной среде – в «ноосфере», в «осевом времени», в «естественной природе», в «сверхкультуре», в «компьютерной цивилизации» и проч.» [10, с. 90].

В работах Циолковского не встречается описание реальной ситуации в России (как до − так и послереволюционная), и только раз мы натыкаемся на восприятие Циолковским происходящего в России «управляют миром ограниченные полуслепые люди» [3, с. 344]. Хотя, возможно, Циолковского подтолкнула к созданию проекта идеального общества именно революция, как возможность глобальных изменений, но он не воспринимал свои проекты как утопию.

Редукция в подходе к религии и приравнивании морали к религии, «вырастали» у Циолковского из «естественнонаучного» подхода, лежащего в основе всей его философии: «как и во всех своих трудах, я стараюсь все свести к одному началу, старой Ньютоновской механике» [8, с. 117]. Подобный подход детерминировал понимание социума как механического соединения тел (наделенных разумом) и дополнялся идеей восходящей эволюции как всего человеческого общества (с определенного времени – всекосмического), так и отдельного человека (его телесности, нравственности и интеллекта). Эволюция социума («суммы человеков») была возможна в силу выборности руководителей, рациональном взаимодействии общин, иерархии ячеек социума (при делегировании руководителей из высших ячеек в низшие), слиянии общин в одну и уход с Земли (эфирная жизнь). «Ад на земле уничтожен, нет на ней страдания, пора подумать о планетных мирах, отставших случайно в развитии от земли» [8, с. 244].

«Пока я человек или выше, я знаю, что живу без конца в разных образах. Нужно, чтобы плохих образов не было. Тогда я не приму их форму и не буду них мучиться. Каковы же эти дурные формы? Это формы животных и неудачных людей. Их надо уничтожать, не причиняя им страданий… Мы знаем, что уничтожить другие формы можно и без мучений прекращением их размножения. В этом и состоит земная нравственность (этика), выгодная всем и всему, т.е. уничтожение дурных форм и каких бы то ни было страданий… В сущности, это не только земная, но и космическая этика» [7, с. 260].

Несмотря на отсутствие системы в философском наследии Циолковского, сейчас (благодаря огромным усилиям исследователей, сделавших доступным основные работы Циолковского) стало возможным выстроить из отдельных элементов его публикаций некую целостную систему. Не знаю, скелетами ли зданий его статей и фрагментов, строительными лесами его конструкций или отдельными предварительными планами (чертежами) должна стать ведущая идея или главный, с точки зрения автора, элемент идейного мира Циолковского. Такой ведущей для современного сознания должна выступить идея всекосмического единства человечества как переходного этапа человека к высшему эфирному существу. Эта эволюция может быть понята с точки зрения построения счастливого, никогда еще не существовавшего человечества, проходящего с естественной неизбежностью путь от несчастных человеческих обществ разъединенных людей к вечным эфирным сущностям. Надо отметить, что описывая устройство такого общества Циолковским, вписывается в круг авторов, живших одновременно с ним и вернувшимся к проекту создания Утопии – утопических сообществ развитой индустриальной эпохи. В отличие от других авторов, утопия Циолковского не является технологической, в которой очень мало присутствует техники, но очень много ученых, книг, знаний и учения, протекающей на фоне патриархальной сельской или примитивной ремесленной городской жизни. «Идея, что объективный ход общественного развития и субъективные проекты могут не совпасть, чужда авторам утопий» [10, с. 96].

Список литературы:

1. Баталов, Э.Я. В мире утопии / Э.Я. Баталов. − М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
2. Егоров, Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель / Б.Ф. Егоров. − СПб.: Искусство, 2007. – 416 с.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2–х томах. Т. 1. Ч. 1 / В.В. Зеньковский. − Л.: ЭГО, 1991. – 221 с.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2–х томах. Т. 1. Ч. 2 / В.В. Зеньковский. − Л.: ЭГО, 1991. – 280 с.
5. Кассирер, Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. − М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. − 400 с.
6. Мапельман, В.М. Идея космической перспективы развития человечества в русской философской традиции / В.М. Мапельман. − М.: МИСИС, 2005. − 288 с.
7. Циолковский, К.Э. Миражи будущего общественного устройства / К.Э. Циолковский. − М.: Самообразование, 2006. − 352 с.
8. Циолковский, К.Э. Щит научной веры / К.Э. Циолковский. − М.: Самообразование, 2007. – 720 с.
9. Чаликова, В.А. Утопия и свобода / В.А. Чаликова. − М.: Весть, 1994. – 184 с.
10. Чаликова, В.А. Утопия и культура. Эссе разных лет. Т. 1 / В.А. Чаликова. – М.: ИНИОН, 1992. – 230 с.

ГБОУ ВО «Московский городской педагогический университет», Москва

УДК 125-165.5

Е.П. Маркина

РАССУЖДЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО

Статья посвящена исследованию размышлений о Вселенной в философском наследии К.Э. Циолковского. В статье продемонстрирован исследовательский поиск учёного на выявлении роли человека в эволюции природы и общества, планеты Земля и космоса. Рассмотрено современное состояние космологии, а также дальнейшее эволюционное развитие Вселенной. Изложены научные варианты интерпретации и понимания Вселенной.

Ключевые слова: Вселенная, жизнь, космонавтика, космология, космос, материя, мир, монизм, разум, человек, человечество, эфир.

В настоящее время, исследуя и размышляя о природе и сущности Вселенной нельзя обойти стороной и не взять во внимание авторскую позицию (точку зрения) и философскую концепцию учёного, представителя философии русского космизма и основоположника теоретической космонавтики – К.Э. Циолковского. Изобретатель-исследователь – Циолковский, несомненно, принадлежит к сторонникам научного постижения окружающего мира, а направление поисков проецируется в области философии и антропологии.

Учёным были написаны разнообразные научные статьи, затрагивающие различную проблематику и тематику. Хотелось отметить также, что среди интересных монографий и размышлений этого философа основной акцент внимания будет направлен и сконцентрирован на размышлениях о Вселенной. Циолковский, размышляя о Вселенной на страницах своих научных работ, словно в доверительной беседе к читателю преподаёт своё любимое детище – космонавтику. Он многому учит: как должна быть устроена космическая ракета, как соорудить оранжерею в космическом жилище, как правильно ухаживать за растениями в космических оранжереях, поясняет читателю о жизни в пустоте «эфира», рассуждает о развитии промышленности в «эфире», рассказывает о завоевании межпланетных пространств, указывает человечеству планомерные шаги в его космическое будущее благодаря ступеням развития и преобразования аэропланного дела, а также представляет ступени человечества по преобразованию Земли [7, с. 167]. Философ надеялся и верил ещё при жизни, что его рукописи найдут в ближайшем будущем своё применение, а также будут доработаны и осмысленны учёными (математиками, техниками и философами) [9, с. 241]. Циолковский был твёрдо убеждён, что идеальное общество будущего должно быть построено умными людьми, так как только высокоинтеллектуальные его члены способны завоевать космос, а в результате и познать весь мир [6, с. 96].

Размышляя о познании мира, учёный имеет в виду исследование Вселенной, которая в его представлении представляет сложный живой организм со своими законами. По мнению Циолковского, Вселенная бесконечна, так как погасить жизнь в ней нельзя, её можно только усовершенствовать, ею можно управлять, а можно даже и господствовать в ней. Мыслитель был уверен, что вопросы, связанные с познанием Вселенной, всегда будут стоять перед человечеством, а поэтому их решение необходимо считать основным и важным делом человечества, целью жизни каждого человека.

В целом цель прогресса учёным рассматривается в качестве продолжения жизни и дальнейшего господства над миром. Здесь Циолковский подкрепляет свою мысль о прогрессе в человеческом обществе и в отношениях человека с Вселенной, опираясь в свою очередь на основы таких наук как: математика, физика, химия, астрономия, физиология, а также анализирует философские понятия: время, пространство, энергия, движение, материя, эфир, дух, атом и другие.

Циолковский был мечтателем в своих научно-фантастических повестях, в которых вместе с читателем путешествовал к небесным телам, радикально преобразовывал жизнь человека, призывал человека идти вперёд, не зная земных и небесных границ, демонстрировал перспективность отношений человека с космосом (Вселенной). Уместно привести названия написанных произведений философом. Уместно обозначить следующие: «Очерки о Вселенной», «Живая Вселенная», «Монизм Вселенной», «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы», «Вселенная без орудий исследования и науки», «Граждане Вселенной», «Органический мир Вселенной», «Совершенство жизни

Вселенной», «Живые существа в космосе», «Жизнь в космическом эфире», «Жизнь в межзвёздной среде», «Жизнь человечества», «Животное космоса», «Космическая философия», «Космические путешествия», «Космический корабль», «Будущее Земли», «Будущее Земли и человечества», «Вероятность жизни», «Грёзы о земле и небе», «На Луне», «Вне земли», «Теория космических эр», «Механичность мира» и другие. В каждой работе философа прослеживается идея освоения космического пространства и разумной жизни во Вселенной, а также происходит концентрация исследовательского поиска учёного на выявлении роли человека в эволюции природы и общества, планеты Земля и космоса.

В свою «Космическую философию» учёный, показывая незаурядную философскую эрудицию, вносил своеобразное человеческое, а если точнее, смысложизненное измерение, задаваемое самому себе вопросами: «Зачем существует мир, Вселенная, Космос?» [12]. Для естественнонаучного направления космизма характерно рассмотрение космоса как живого существа и с этих позиций ученый-энциклопедист писал: «Вселенная в математическом смысле вся целиком живая, а в обычном смысле ничем не отличается от животного» [3, с. 173].

Учёный признаёт распространение жизни в космосе в разных формах и на разных ступенях ее развития, вплоть до самых совершенных, высокосознательных и бессмертных ее представителей. Однако он отрицает существование абсолютно неживой материи, считая, что материя есть система разного уровня «жизненной чувствительности». Где же истинное начало жизни? Где первобытный гражданин Вселенной? Конечно, это атом» [1, с. 57]. С этой точки зрения, элементарным существом является «атом» как живое существо. К.Э. Циолковский считает, если атомы существ живы, то и абсолютно все атомы всегда живы, ибо материя едина и основные ее свойства во Вселенной одинаковы. «Атом» бессмертен как часть бессмертной Вселенной.

Человек у мыслителя рассмотрен в образе скопления атомов, после его смерти умирают не атомы, а их временные ассоциации. Бессмертные «атомы» в будущем могут переводить лишь в иную личность. Философ пишет: «Распалось общество, значит, умер и организм, все члены лишились высших ощущений крепкой социальной жизни. Атомы ваши были рассеяны и находились в воде, почве, воздухе, эфире, на других планетах, на солнце. Но это не помешала принять им жизнь, которая сейчас играет в вас. После вашего разрушения, смерти, они разбредутся во Вселенной, и после смерти ваше положение станет ничуть не хуже того, которое было до вашей настоящей жизни» [10, с. 79]. В результате, человек рассмотрен учёным в качестве лишь фрагмента космической материи, а не в качестве уникальной личности, которая сотворена Богом по своему образу и подобию.

По убеждению учёного, будущее мира, всё человечество связано с космосом. Как мы знаем, эти догадки вполне себя оправдали уже случившейся «космической эрой». При этом, однако, некоторые его космическо-антропологические идеи (скажем, об изменении биологического облика, чтобы не быть привязанным к планетам; об искусственной среде космических поселений и др.) выглядят утопичными даже для жителей третьего тысячелетия. В этом смысле, видимо, и надо понимать фразу учёного, мечтающего о прорыве человечества в дальний космос: «планета есть колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели» [7, с. 195-196].

Космос Циолковского антропоцентричен и человекоразмерен. Космическое совершенство выражается в познавательных ценностях человека. Будущее человечество превратится в единый вид лучистой энергии, то есть единая идея заполнит всё космическое пространство и космос превратится в великое совершенство. По мнению мыслителя, современное человечество в состоянии выйти в космос, освоить околоземное пространство, а затем начать расселение во Вселенной. Создание ракет-носителей космической техники мыслилось им как решение этой задачи. Философ подчёркивает сложность явлений космоса, так как «постигнуть в должной мере космос мы не можем, так как он находится ещё выше, чем мы думаем. По мере расширения ума увеличиваются знания человечества, и каждый отдельный человек раскрывается для Вселенной всё больше и больше» [8].

Безусловная заслуга учёного, нашего соотечественника, состоит в том, что он предвосхитил активно обсуждаемый в современной науке «антропный космологический принцип», в эпицентре которого – идея самопознания природы через человека, и согласно которому, категория «разумности» является ускоряющим процессы развития Вселенной закономерно-космическим фактором. Данный принцип в трактовке Циолковского положен в основание одной из гипотетических версий о феномене «мировой памяти» (когда материя обладает способностью запоминать прошлое воплощённых веществ). Учёный

пишет: «Во Вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации. Разум ведёт к вечному благосостоянию каждого атома, хотя и выступает высшим эгоизмом» [4, с. 288]. Только разум и могущество передовых планет Вселенной, по мнению К.Э. Циолковского, заставляют утопать её в совершенстве.

К.Э. Циолковский, как и другие представители философии космизма, классики данного философского направления: В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Ф. Фёдоров рассуждали: об органическом единстве «всего со всем», о неразрывной взаимосвязи человека и космоса, об осознании человеком целостности мира. Циолковский пишет: «судьба человека зависит от судьбы Вселенной» [11, с. 226]. И с этим мнением философа трудно не согласиться. Судьба Вселенной зависит от космического разума и других космических цивилизаций.

В целом космическая концепция К.Э. Циолковского может быть отнесена к синтетическому космоцентризму, ориентированному на рассмотрение Вселенной как системной части единого целого на основе учёта причинности в природе. Вселенная так устроена, что у неё нет начала и нет конца, она бессмертна, как и её части в виде живых блаженных существ – к такому оригинальному заключению приходит философ.

Вся «Космическая философия» учёного поклоняется «неизвестным разумным силам» – космосу и его причинам. «Космическая философия» выступает результатом научно-фантастических размышлений учёного о возможной населённости космоса разумными существами. Данной работой мыслитель попытался обосновать выход человечества на околоземные, околосолнечные орбиты, а также позднее задумался над космической миссией земного разума и над монизмом (единством) Вселенной. По мнению Т.Н. Желниной, К.Э. Циолковский ощущал себя проводником космической информации, своеобразным рупором «голоса Вселенной», а также посредником в восприятии знаний сверхчеловеческого происхождения [2]. Философ внимательно и неспешно созерцал Вселенную и вслушивался в её голос. Мыслитель приводил человечество в восторг «от созерцания Вселенной, от ожидающей всех судьбы, от чудесной истории прошедшего и будущего каждого человека» [4]. В результате, следует отметить, что «Космическая философия» учёного предстала перед читателем в итоге как своеобразное откровение свыше, хотя и была разорвана хронологически, а также была несвязна и фрагментарна в философском наследии учёного.

«Космическая философия» Циолковского включает в себя следующие тезисы оккультизма: неотделимость «причины космоса» от космоса (Бога от Вселенной), единство духоматерии и взаиморастворение добра и зла (в которой «всё едино»). Даже идея бога-Творца заменяется учёным «причиной космоса» как олицетворение разрушающих сил природы. Именно поэтому Вселенная показана философом как активно функционирующая в смертях и вместе с этим в возрождениях, а также подчинённая в целом природно-циклической необходимости.

Рассуждая о Вселенной, Циолковский придерживается позиции её монизма и утверждает, что каждый атом живёт субъективно непрерывной и вечной жизнью. По мнению мыслителя, «монизм в науке обусловлен строением космоса, который в свою очередь должен быть определён достижением единства» [4]. Совершенство Вселенной основано на идее «суда космоса», искусственной селекции форм жизни, в том числе и разумных.

Мыслитель в своих философских работах анализирует возможность существования живых организмов во время длительных космических полётов, а также задумывается о мерах защиты от чрезмерных больших перегрузок человека. Учёный пишет в одной из своих многочисленных работ: «каждое разумное существо есть воин, сражающийся за своё лучшее будущее, за господство разума и блага во Вселенной» [5, с. 35-36]. К.Э. Циолковский, исследуя Вселенную и философствуя о ней, как бы доказывал себе и своему читателю изначальную запрограммированность и целенаправленную заданность счастливого космоса. И эти старания философа (написание «Космической философии») были замечены в начале 1990-х годов и даже потеснили его труды по космонавтике, широко распространились среди русской интеллигенции, стали наиболее читаемы и востребованы. «Космическая философия» Циолковского интересна современным исследователям в разных контекстах дальнейшего исследования Вселенной: историко-философском, философско-культурологическом, антропологическом, этическом и религиозном.

На сегодняшний день благодаря теоретическим новациям и эмпирическим открытиям представление о сущности и специфике происхождения Вселенной меняется и трансформируется у нас на глазах. Человек оказывается активным наблюдателем преобразования и эво-

люционного развития Вселенной, мира в целом. Современная космология активно развивается благодаря сотрудничеству отечественных и зарубежных научных коллективов учёных: физиков, математиков, астрономов и конечно философов. Современная космологическая наука сегодня радикально меняет свои представления о масштабах Вселенной, а также обладает весомой и содержательной информацией, получаемой с приборов космического исследования.

В научных исследованиях и размышлениях учёных о Вселенной затрагивается ряд разносторонних и разновекторных аспектов: онтологический, гносеологический, методологический, эвристический, личностно-мировоззренческий и другие. Именно поэтому Вселенную следует рассматривать как многомерный и бесконечно разнообразный лабиринт, внутри которого находится постоянная вибрация, загадочность и самое главное – жизнь. В целом учёные приходят к общему выводу, из которого можно прийти к заключению о том, что космический мир необозрим с его таинственным пространственным и структурным содержанием.

Список литературы:

1. Дуденков, В.Н. Философия космизма в России рубежа 19-20 веков / В.Н. Дуденков. – СПб., 1998.
2. Желнина, Т.Н. Искушение «Космической философией» (Размышления читателя над философскими сочинениями К.Э. Циолковского) / Т.Н. Желнина // Материалы 46-х научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Секция «Космонавтика и общество: философия К.Э. Циолковского. – Калуга, 2011.
3. Туфанов, А.О. Философия русского космизма о месте и предназначении человека в мироздании. Дис. … канд. филос. наук: 09.00.03 / А.О. Туфанов. – СПб., 2001.
4. Циолковский, К.Э. Будущее земли и человечества / К.Э. Циолковский. – Калуга, 1920.
5. Циолковский, К.Э. Жизнь в межзвёздной среде / К.Э. Циолковский. – М.: Наука, 1964.
6. Циолковский, К.Э. Идеальный строй жизни / К.Э. Циолковский // Космическая философия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
7. Циолковский, К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами (1911-1912 гг.) / К.Э. Циолковский // Избранные труды. – М.: АН СССР, 1962.
8. Циолковский, К.Э. Космическая философия / К.Э. Циолковский // Техника молодёжи. – 1981. – № 4.
9. Циолковский, К.Э. Космический корабль / К.Э. Циолковский // Избранные труды. – М.: АН СССР, 1962.
10. Циолковский, К.Э. Космос есть животное / К.Э. Циолковский // Человек. – 1991. – №6.
11. Циолковский, К.Э. Очерки о Вселенной / К.Э. Циолковский. – Калуга: Золотая аллея, 2001.
12. Филенко, Л.П. Русский космизм: социокультурный проект и рациональный конструкт. Дис. канд. филос. наук: 09.00.13 / Л.П. Филенко. – Белгород, 2012.

ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева», Орел

УДК 32.019.5

О.А. Калугин

РОССИЯ В ЭПОХУ ПОСТГЛОБАЛИЗАЦИИ

Понятие «постглобальный мир» («постглобализация») в настоящей работе появилось неслучайно. Его выбор вполне логичен. Такова природа всех развивающихся систем. Все в окружающем нас мире когда-то рождается, растет и отмирает. Процессы сегодняшней глобализации также не станут исключением. Пройдя свою крайнюю точку, глобализация нашего времени неизбежно закончит свое существование, создав основу какой-нибудь новой системы. Огромную роль в ней будут играть национальные региональные элиты России.

Ключевые слова: постглобализация, Россия, культура, элита, регион, глобальная культура.

В последнее время международное сообщество сталкивается с множеством социально-экономических, религиозных и этико-культурных проблем, напрямую связанных с глобальными процессами. Отношение различных представителей человечества к глобализации весьма неоднозначно. Одни считают ее абсолютным злом, разлагающим нынешнее общество и размывающим культурные ценности народов. Другие видят в глобализации проявление свободы и социального прогресса. Однако подавляющее большинство людей относятся к ней как к объективной реальности, имеющей свои плюсы и минусы. Причем наши симпатии или антипатии к глобализации не в состоянии ее свернуть либо произвольно расширить. Ясно также и то, что на глобальные процессы можно влиять. Они, хотя и в ограниченной степени, но все-таки поддаются корректировке на национальном и на международном уровнях.

Термин «постглобализация» в настоящей работе появился неслучайно. Его выбор вполне логичен. Такова природа всех развивающихся систем. Все в окружающем нас мире когда-то рождается, растет и отмирает. Процессы сегодняшней глобализации также не станут исключением. Пройдя свою крайнюю точку, глобализация нашего времени неизбежно закончит свое существование, создав основу какой-нибудь новой системы.

Под «постглобализацией» понимается не какая-то формация или мировой порядок, а временные рамки, период, который возникнет «после глобализации». Постглобализация не объясняется вопросом «что?». Она проявляется в вопросе «когда?». Именно поэтому постглобализация не отрицает глобализацию как таковую, не выступает философским антагонистом глобальных процессов. Равно как период, именуемый «постсоциализм», совсем не отменяет социализм как систему, не лишает его будущего, а представляет собой крайне противоречивый этап жизни человеческого общества. Постиндустриальное общество не претендует на уничтожение промышленного производства, а всего лишь переносит его в другие точки мира. В такой же степени посттоталитаризм не предполагает упразднение тоталитаризма на веки вечные, а постмодернизм вовсе не закрывает путь дальнейшему культурному обновлению. Все понятия, имеющие приставку «пост», констатируют конкретные исторические рамки, а не четкие системные характеристики изучаемых обществ.

Для того чтобы оценить возможности проявления постглобализационных процессов, необходимо ответить на вопрос о сущности глобализации. Итак, глобализация как явление и понятие.

Как общественное явление глобализация XX-XXI веков, несмотря на масштабы своего проявления, в качественном смысле не является чем-то принципиально новым, уникальным. Глобальные тенденции в мировой истории были совсем не редки. В этой связи следует вспомнить Древний Китай с его высокомерным миссионерством в философско-культурной сфере. Конечно, древние китайцы еще не представляли себе весь земной мир. Однако тот мир, который был им известен, рассматривался как объект цивилизационной аннексии Поднебесной. Высоким накалом отличалась эллинистическая модель глобального переустройства мира. Амбиций было предостаточно: вплоть до создания единого человечества. Затем пришла очередь древних римлян, которые не ограничились экспортом своих общественных ценностей, а углубились в экономическую, политико-юридическую и военную интеграцию своего имперского пространства. Кстати, труды Марка Аврелия мало, чем уступают концепциям нынешних универсалистов и космополитов.

Поистине поворотным пунктом в развитии глобальных тенденций явилось принятие огромными массами людей двух жестких мировых религиозных систем: христианства и исла-

ма. В поле миссионерского зрения был весь известный мир. Христианские крестовые походы и исламский джихад еще больше усилили международную интеграцию, объявив о своей вселенской сущности. Идейные основы, рождающие устремления мирового господства, были сформированы. Поэтому великие географические открытия без особого труда и временных издержек породили контуры нового глобального мира. Европейские католики и протестанты, руководствуясь собственным снобизмом, принялись «улучшать» туземные общества. Глобализация по-протестантски привела к ускоренному развитию капитализма в Северной Америке. Глобализация по-католически привела к консервации кланово-феодальных отношений в Центральной и Южной Америке. Как видно, итоги деятельности разнятся, но главная тенденция остается неизменной: все цивилизационные системы стремятся к мировому господству, то есть к глобализации по своим правилам и законам.

К концу XIX-XX веков у глобальных тенденций появилось новое лицо, схожее с сегодняшним. Прогресс науки и производства усилил мировое взаимодействие, приведя к созданию мирового общества потребления.

В настоящее время под глобализацией понимается совокупность процессов, в которых национальные государства и их суверенитет входят в зависимость от транснациональных компаний, общественных организаций и групп интересов. Глобализация неизбежно ведет к «существенному увеличению международных контактов, как между отдельными людьми, так и между компаниями, правительственными, неправительственными и прочими организациями» [3, с. 415]. Возрастает число международных организаций, союзов и соглашений. Глобализация размывает границы и структуру национальных государств, делая их уязвимыми, а порой и нестабильными. Разрушение государственности идет параллельно с усилением двух крайних полюсов мирового общества: транснационального и субнационального. Наднациональные структуры, конкурируя с национальными государствами, нашли союзника в лице локальных сообществ (этнические общины, многочисленные религиозные организации, правозащитные структуры и иные общественные институты). Локальные объединения, в свою очередь, с большим удовольствием разрушают национальные государства во имя своих интересов на деньги транснациональных групп. Из всего этого следует, что глобализация развивается в непосредственном взаимодействии с локализацией, порождая качественно новый режим – глобальную локализацию (г-локализация). Одна тенденция неотделима от другой. Однако есть еще фактор: и транснациональные игроки, и локальные сообщества заинтересованы в сохранении национального государства как центра определенной стабильности. Но этот центр должен быть, по их замыслам, политически бессубъектным и полностью подконтрольным внешним и внутренним силам.

Сегодняшняя модель глобализации является порождением западной цивилизации и, соответственно, развивается под эгидой международных атлантических структур во главе с США. Такие организации, как Всемирная торговая организация, Всемирная организация здравоохранения, Всемирный банк и другие международные институты, хотя и считают сферой своего действия весь мир, в полном смысле слова мировыми не являются. Они не ставят своей главной целью решение мировых проблем. Их истинная цель – защита интересов западных держав на планетарном уровне. Данные структуры, несмотря на свои громкие названия, представляют собой не что иное, как организационно-идеологическое прикрытие гегемонии атлантической цивилизации.

Когда мы задаемся вопросом о постглобальном мире, мы имеем в виду не окончание процессов взаимодействия между разными странами и народами. Напротив, все говорит о том, что международная интеграция будет только нарастать. Постглобализация – это не завершение мировых процессов, а смена их вектора, ликвидация монополии Запада на конструирование глобальных систем. Постглобализация – это всего лишь период крушения одной, атлантической модели мировых взаимоотношений, которая сегодня именуется «глобализацией». Западный моноцентризм в мировых процессах постепенно уступает место полицентризму, то есть появлению на мировой арене новых мощных субъектов, конкурирующих с Западом и друг с другом за мировое лидерство.

Новые геополитические субъекты неизбежно изменят правила игры на мировой арене, приведя к качественно иной модели того, что сейчас называется «глобализацией». Наверняка, будет даже придумано новое понятие, отражающее грядущие мировые процессы. И это станет вполне логичным результатом меняющегося порядка. Ведь в термине «глобализация» слишком много западного, если не сказать, что в нем все западное.

Постепенный уход с исторической сцены глобализации в европейско-американском издании отнюдь не случайный процесс. Он вполне закономерен, так как имеет множество объективных причин внутреннего и внешнего свойства. Остановимся на самых важных из них.

Причины кризиса западной модели глобализации:

1 причина. Классическая либеральная идеология, обеспечившая успех западной цивилизации, ушла с исторической сцены во второй половине XX в., освободив место для своего суррогата – **либертарианства**. Классический либерализм, основываясь на гуманистических ценностях, во главу угла ставил человеческое счастье, гармоничное развитие личности. Свобода личности для основателей либерализма (Т. Гоббс, Д. Локк) не просто не являлась самоцелью, но даже рассматривалась в негативном плане. Допустимой являлась только просвещенная свобода, которая ведет не к торжеству эгоизма, а к общественному благу, к человеческому прогрессу. Но такой свободой нужно еще уметь пользоваться. Кроме того, либералы-классики были убежденными государственниками, так как видели в государстве единственно возможный институт для защиты гражданских прав.

Совсем другие ценности отстаивает так называемый современный (или американский) либерализм, именуемый своими создателями «либертарианством». Это апология безграничного эгоизма и индивидуализма. Свобода здесь выступает как абсолютная самоцель. А государство и общество – главные помехи в установлении полной свободы личности, поэтому их властные полномочия и моральный авторитет необходимо урезать до самого минимума. Наиболее последовательные либертарианцы не хотят довольствоваться и минимальным государством, пытаясь воплотить свою мечту о множестве никем не управляемых общин и экономических субъектов. Такая идеология в конечном счете приведет к деградации государственных институтов. Первый шаг уже сделан. Строгая общественная мораль католического и пуританского обществ повержена. Разрешено практически все: от однополых браков до легального употребления наркотиков, от равнодушного отношения к интересам государства и общества до игнорирования семейных ценностей. А ведь именно жесткие этические установки и обеспечили западному миру успешное экономическое и социальное развитие, создав необходимую базу для его глобального лидерства.

Истинный, то есть классический, либерализм умер несколько десятилетий назад. Умер уже не в молодом возрасте. Все, что данная идеология хотела сказать миру, было сказано и даже реализовано. Либерализм ушел в историю очень достойно, взрастив самое успешное и конкурентоспособное общество. Либертарианство, будучи больным потомком старого либерализма, является ничем иным, как заурядным потребителем плодов своего великого предка. Равно как постсталинский период советской истории являлся инерционно-потребительской фазой развития социалистического общества. Итоги подобной политики вполне предсказуемы. Яхта, управляемая либертарианцами, не выдержит шторм истории. Можно лишь дискутировать о сроках крушения.

Все попытки выдающихся западных мыслителей найти выход из идеологического и духовного тупика не выглядят убедительными. Сколько бы они себя не подбадривали оптимистическими сценариями дальнейшего развития Запада, в результате рождается либо новая сверхутопия Фрэнсиса Фукуямы о «постчеловеческом будущем», либо осторожные иллюзии Самюэля Хантингтона о возрождении протестантского духа англосаксов, либо отстраненные заявления Элвина Тофлера о возможности преодоления «шока будущего». Мондиалистская химера Збигнева Бжезинского о США как первой и последней сверхдержаве также выглядят более чем сомнительно. Новейшая история опровергает все эти мифы и футурологические конструкты.

2 причина. Окончание «холодной войны» лишь с большими оговорками можно назвать победой либерально-демократической цивилизации. Также не стоит однозначно утверждать, что наша страна проиграла эту войну. Бесспорно, Советский Союз и коммунистическое руководство не выдержали глобальной конкуренции и ушли в небытие. Но на этом утверждении вся точность и ясность происходящего заканчивается. Начинаются полутона.

Поражение коммунизма не только привело страну к национальной трагедии, но также раскрепостило силы нашего и других евразийских народов. Мы теперь не ограничены идеологическими догмами (как те же американцы) и не несем груз ответственности перед всем человечеством. Мы, наконец, можем заняться собой, не тратя свои демографические и материальные ресурсы на химеры мировой гегемонии.

Страны атлантического блока находятся в совершенно иной ситуации. Одержав громкую победу в «холодной войне», они принялись обустраивать весь мир по своему образцу. И чем старательнее атлантисты унифицируют жизнь человечества, тем больше сил и средств они расходуют. А результат прямо противоположен задуманному. Мир становится многополярным, полицивилизационным и более агрессивным по отношению к США и НАТО. Так что победа Запада в «холодной войне» очень похожа на «пиррову победу». Неслучайно реалистично мыслящие западные аналитики, такие, как Самюэль Хантингтон, открыто и честно заявляют, что не только Советский Союз, но и США со своими союзниками были истощены «холодной войной». Они израсходовали свои цивилизационные ресурсы. Победив химеру коммунизма, Запад надорвался. Продвигать химеру либеральной демократии становится все труднее и дороже.

Проблемы западной модели мира усугубляются идеологическим кризисом. Говоря по справедливости, западный либерализм, в отличие от понятного многим людям коммунизма, никогда не имел высокого рейтинга популярности среди населения планеты. Сейчас, несмотря на безальтернативность американизма в глобальном смысле, разочарование народов Земли в евро-американских ценностях нарастает. И это вполне закономерно. Вместо международного права Запад применяет военную силу, вместо свободы – американские тюрьмы для политзаключенных, вместо экономического расцвета – финансовая кабала большинства человечества. И если в борьбе с коммунизмом Запад старался выглядеть лучше, придерживался каких-то правил игры, то сейчас его руки развязаны полностью. Правовой беспредел и культ силы стал основной характеристикой мировой политики. Моральный авторитет атлантизм потерял. Следующий шаг – открытый конфликт со всем миром, который с каждым днем становится сложнее и многообразнее.

Концепция «золотого миллиарда» признается легитимной лишь в пределах этого «миллиарда». Остальной мир относится к данному течению все более враждебно. Запад перестал выглядеть убедительно. У атлантической цивилизации закончились аргументы, подчеркивающие ее культурное превосходство над другим человечеством. Западное сообщество находится на самом пике своего развития. Выше уже некуда. Пределы развития давно установлены. Ничего нового США и их союзники миру предложить не в состоянии, так как нынешний международный порядок ориентирован только на их интересы. Гегемонам не нужны изменения. Они всегда нацелены на сохранение существующей ситуации любой ценой. А реакционность, как следует из мировой истории, никогда ни к чему хорошему не приводила.

3 причина. Глобализация в экономической сфере, как принято считать, привела к возникновению в развитых странах постиндустриального (или информационного) общества. По сути, это означает деиндустриализацию большинства развитых стран[1]. Западные державы контролируют финансы и высокие технологии, а страны третьего мира становятся крупными промышленными центрами глобальной экономики. Инвестиции, уходящие из государств западного сообщества, приходят в страны с дешевой рабочей силой и мягким климатом, не требующим высоких расходов энергии. Таким образом, утечка западных капиталов рождает мощных экономических и в перспективе – военных и политических конкурентов атлантической цивилизации.

В настоящее время у западных правительств пока хватает сил и ресурсов сдерживать вольницу транснациональных компаний. Но с каждым разом это становится все труднее. Уже сейчас многие транснациональные корпорации увели большую часть своих производственных мощностей в страны третьего мира. По справедливому замечанию немецкого исследователя глобализации Ульриха Бека, такие фирмы, как «Сименс» и БМВ, больше не платят налоги внутри страны [1, с. 17]. К чему все это приведет, вполне ясно.

Экономическая уязвимость Запада и рост экономического влияния «третьего мира» в настоящее время представляет не только фактор рыночных рисков. Это уже военно-технические и геополитические трудности. К примеру, если США вступят в военный конфликт с Китаем, то они не столько обескровят это государство, сколько ударят по своему потребительскому рынку и собственной национальной валюте. Ведь Китай – основной поставщик дешевых товаров на американский рынок и постоянный покупатель национальной валюты США. Цена вопроса превышает полтриллиона долларов. Не будут в восторге от подобных действий и транснациональные корпорации. Для них угроза потери прибыли может оказаться более существенной опасностью, чем гнев со стороны

[1] После Второй Мировой войны США производили более 50% мирового ВВП, а сейчас – около 30%. Причем эта доля постоянно снижается. Кроме того, в начале XXI в. доллар перестал быть монопольной валютой мира

национальных правительств. Очень скоро союз мировой финансовой элиты с правительством единственной сверхдержавы совершенно перестанет соответствовать интересам транснациональных компаний. В результате великие державы потеряют экономическую базу, а наднациональные структуры лишатся собственного создателя и главного проводника своих интересов. Сформируются новые центры силы. Но это уже будет другой мировой порядок.

Насколько новый мировой порядок станет гармоничным, зависит не столько от политиков, сколько от ученых-энергетиков. Что придет на смену нефти и газу? Когда откроют альтернативные источники энергии? Вопрос пока остается без ответа. От подобной неясности нефтяную цивилизацию лихорадит. Зато мы прекрасно знаем, что будет, если ученые не найдут реальные заменители углеводородного топлива. «Лягут» практически все отрасли мировой экономики. Мировое общество потребления превратится в мировое общество дефицита. А в данной ситуации уже никто не вспомнит про либертарианские ценности. Напротив, человечество начнет возвращаться к жестким границам, этатизму и, скорее всего, к социалистическим моделям выживания. И в этом не будет ничего удивительного. Ведь социализм в реальности представляет собой не какой-то самый справедливый общественный строй, а мобилизационный способ выживания кризисных обществ. Экономическая отсталость и дефицит различных ресурсов – вот истинные причины мировой популярности социализма. Когда ресурсов не хватает, всегда нужен централизованный регулятор, устанавливающий нормы потребления.

4 причина. Западная цивилизация сейчас переживает острый, почти фатальный, демографический и этнографический кризис, который неизбежно ведет к кризису идентичности (самосознания) европейцев и североамериканцев. Дойдя до крайней точки цивилизационного развития, люди Запада растеряли многие социальные традиции и инстинкты. В частности, утеряна мотивация к воспроизводству и снижен порог чувствительности в вопросах «свой?» – «чужой?».

Захлестнувшие западный мир процессы депопуляции и девальвации национальных ценностей привели к тому, что уже впору говорить о жизнеспособности этого общества. На сегодняшний день картина нерадостная. Средний уровень рождаемости в Европе упал до 1,4, тогда как для сохранения нынешней численности населения требуется уровень в 2,1 – 2,4. Из всех европейских стран только мусульманская Албания в состоянии воспроизвести численность своих граждан. В других странах ситуация плачевна: в Германии уровень рождаемости составляет 1,3; в Италии – 1,2; в Великобритании – 1,7 [2, с. 25-36]. Держатся на уровне лишь Соединенные Штаты с уровнем в 2,8. Однако если проанализировать, за счет каких этнических групп поддерживается данный показатель, то все становится на свои места. Наиболее репродуктивные группы североамериканского общества – негры и латиноамериканцы. И одних, и других в США сейчас по 35 миллионов человек (официальные данные) из 270 миллионов населения Штатов. Еще две репродуктивные общности – мусульмане и азиаты Тихоокеанского региона – составляют соответственно 12 и 16 миллионов человек по официальной статистике. С учетом нелегальной иммиграции из Мексики (около 2 миллионов человек в год) количество небелых американцев составляет более одной трети населения США.

Проблема состоит не только в том, что белые американцы не воспроизводят свою численность, но и в том, что негры, «латинос», мусульмане и азиаты-монголоиды отказываются ассимилироваться. Более того, не стремятся проходить полноценный курс натурализации. Они приехали в Америку как потребители, сохранив свои традиционные идентичности.

Традиции и ценностные установки новых жителей США сильно отличаются от пуританских ценностей коренных американцев. Иммигранты и их потомки часто не придерживаются протестантской трудовой этики, не меняют свои религиозные предпочтения, не идентифицируют себя с Америкой, осознавая себя афроамериканцами, китайцами, мусульманами и «латинос». Мультикультурность и мультиэтничность раскалывает социум на субкультуры, которые нередко настроены друг к другу весьма антагонистично.

Европа переживает значительно больший кризис идентичности. Еще полстолетия назад слова «Европа» и «европейцы» были понятны всем. Под ними подразумевалась католическо-протестантская (романо-германская) цивилизация. Сейчас горделивое утверждение: «Мы – европейцы!» – не содержит достаточной определенности. «Европейцами» себя именуют не только немцы, англичане и французы, но также поляки, грузины, армяне, эстонцы, латыши и украинцы. Но и это отнюдь не самое парадоксальное. Ныне «европейцами» стали турки, боснийцы, албанцы и азербайджанцы. Непонятно, на каком основании представителей

разных цивилизаций назвали одним именем. Может, здесь имеется в виду приверженность всех этих народов ценностям свободы и демократии? Не иначе! Особенно больших «успехов» в данной области достигли турки, которые с завидным постоянством голосуют за исламских фундаменталистов. Не отстают от них и боснийцы, получающие регулярную помощь от Исламской Республики Иран. Об албанцах и говорить нечего. Одна идея «Великой Албании» чего стоит.

Совершенно ясно, что идентичности на основе либеральных ценностей в масштабах Большой Европы не существует. А может, мы не там ищем общеевропейское самосознание? Не следует ли нам взглянуть на Европу как на географическое понятие? Но и в этом случае у нас мало что получится. Географический взгляд рождает еще больше вопросов, чем цивилизационный. Если европейцами считать жителей континента, то непонятно, почему Евросоюз включает в европейскую систему Казахстан, Киргизию и Узбекистан. Совершенно нелогично и потенциальное включение в семью европейских народов Ливана и Израиля.

Попытки поиска новой европейской идентичности обречены на провал. Европа не может быть такой необъятной. Размытая идентичность современных европейцев теряет устойчивые системные характеристики, то есть исчезает вообще. Абсолютно прав Л.Н. Гумилев, который утверждал, что разрушение любого этноса происходит, когда принцип комплиментарности заменяется принципом всеобщности.

5 причина. Завершенность исторического цикла западной цивилизации. Действительно, данное сообщество прошло напряженный период рождения, становления, развития и в настоящее время расцвета своего величия. Вслед за этим неизбежно следует спад и деградация. Если еще два столетия назад пассионарности западного человека хватало на освоение практически всего мира, то ныне его энергии едва хватает на поддержание функциональности собственной системы. Магнитное поле Запада, недавно влияющее на всю планету, ослабло так же, как слабеют потерявшие энергию космические светила. Просто время пришло. И сделать ничего уже невозможно. Силы покидают эту яркую, хотя и не бесспорную по результатам цивилизацию.

Кажущийся прогресс современного Запада в действительности им не является. Скорее наоборот, он больше напоминает регресс. Под ширмой глобального новаторства скрываются совершенно иные, феодальные тенденции, нежели конструкции будущего. Национальные государства дробятся на мелкие образования, напоминающие феодальные княжества. Вместо гражданской преданности национальному государству и обществу возникает мелкопоместная преданность своей субкультуре, боссу и фирме. Государства теряют силу, а у транснациональных компаний появляются свои спецслужбы и приватные армии. Мир становится таким же широким и узким одновременно, как во времена феодальной раздробленности и всесилия католической церкви.

Неофеодализм в своем итоге, конечно же, приведет к новой интеграции, как и его средневековый предок. Но Запад здесь уже не будет главным действующим лицом. Плодами грядущей консолидации воспользуются новые геополитические игроки, недавние аутсайдеры из стран третьего мира. Разумеется, снижение влияния западного мира на глобальные процессы не будет мгновенным. Данные процессы обычно проходят постепенно, тянутся не одно десятилетие. Однако вектор изменений в мировой системе уже определен. Переломить тенденцию не представляется возможным. На чудеса и подвиги способны лишь молодые и энергичные общества. А таковые находятся за пределами западной цивилизации.

Медленность процессов снижения влияния в мировой политике – позитивный фактор. Государства-гегемоны должны *постепенно* приходить к пониманию того, что они теряют стратегическую монополию в международных отношениях. Если этого не будет, от неадекватных действий геополитических снобов пострадает вся мировая система. Особенно данные выводы касаются сегодняшнего «архитектора» всемирных процессов – США. Этот влиятельный безумец способен натворить много опасных глупостей. Девальвировать властные устремления Штатов нужно постепенно, чтобы к их элите и избирателям, наконец-то, начало возвращаться чувство реальности. Для того чтобы узреть изменения в мировой иерархии, необходимо время.

Весьма вероятно, что крайне важное место в архитектуре нового мирового порядка будет занимать позиция России, которая в силу своей этнической и культурной специфики унаследует многое из достижений западной цивилизации. Для нас подобный опыт будет отнюдь не первым. Наши предки уже становились легитимными наследниками двух цивилизаций: сначала Византии, затем Золотой Орды. И сейчас россияне в культурологическом плане стоят к Западу ближе, чем все другие цивилизации.

У нас неплохие шансы воспользоваться своими преимуществами и сделать максимально легитимным свое влияние в системе грядущего устройства мира.

В последнее время можно часто слышать мнения о том, что Россия испытывает на себе тяжесть тех же проблем, как и весь цивилизованный (то есть западный) мир. Мы также имеем проблемы национального самосознания, демографии, утечки капитала, роста влияния транснациональных и субнациональных структур, кризиса национального государства и общества. Однако разница между нами есть и весьма существенная.

Во-первых, западное сообщество – это конгломерат этнических и государственно-исторических образований, которым в случае глобального кризиса будет легко распасться и тяжело воссоздаться. Россия же является более органичной системой. Она – страна-пространство, страна-цивилизация (как Индия или Китай). Несмотря на свое этническое и религиозное многообразие, Россия – большое национальное государство с одним доминантным этносом. Русский народ, будучи государствообразующим этносом, составляет более 80% населения страны.

Во-вторых, кризисные процессы в нашем обществе обострены изнурительным коммунистическим экспериментом и постсоветским десятилетием деструктивных преобразований. Западное общество испытывает системные проблемы в совершенно иной исторической ситуации, которую можно охарактеризовать как апогей развития цивилизации. Было бы в высшей степени некорректно утверждать, что восстановившаяся после потрясений Россия обязательно станет сохранять в себе все болячки евро-американского сообщества.

В-третьих, российская цивилизация почти на половину тысячелетия моложе западной цивилизации, уже прошедшей в своем развитии период в 1200-1300 лет. А, как известно, различные общественно-исторические циклы имеют совершенно разные социальные характеристики.

У нашей страны есть все необходимое для постепенного, но решительного завоевания мирового лидерства и формирования справедливого и демократичного международного порядка. Необходимо обозначить основные предпосылки потенциального успеха.

1. Наличие доминантного этноса (русские), который в состоянии проектировать эффективные модели национальной идентичности. Причем проектировать не только для самих себя, но и для всех этнических групп, составляющих российскую нацию.

2. Большая территория, предоставляющая необходимое жизненное пространство для всех народов, составляющих российскую нацию. Территория– это еще и транспортные возможности, и фактор геополитического влияния.

3. Хорошая обеспеченность нашей страны природными ресурсами. И хотя сегодня добыча природных ресурсов в России сопряжена с большими финансовыми издержками, обусловленными проблемами климатического характера, в самой близкой перспективе данные факторы станут менее значимыми. Мировой дефицит полезных ископаемых будет расти и дальше. А вместе с дефицитом вырастут цены на невозобновляемые ресурсы. Поэтому кривая «затраты – прибыль» претерпит существенные изменения.

4. Высокий образовательный и интеллектуальный уровень россиян, который в состоянии обеспечить экономическую и, что не менее важно, культурную конкурентоспособность.

5. Развитая промышленность и военно-технический потенциал, доставшийся нам по наследству от предшествующих поколений.

6. Отсутствие тяжести мировой гегемонии. После завершения холодной войны мы перестали рассеивать свои ресурсы по всем частям света. В то время как Запад продолжает служить мифам о мировом господстве и своей особой исторической миссии. Нашему же народу впору учиться рациональному использованию имеющихся ресурсов.

7. Евразийский характер российской цивилизации, который позволяет вести адекватный диалог с другими цивилизациями.

Все названные предпосылки потенциального успеха нашей страны являются прекрасной основой в деле выживания и развития России и россиян. У нас неплохие перспективы на будущее. Но ими нужно еще уметь воспользоваться. Для этого необходимо выполнить основные условия глобальной конкурентоспособности.

1. Национальное самосознание

Надо решить, наконец, вопрос о нашей ***национальной идентичности***, вновь обрести свое национальное самосознание. Спор западников и славянофилов, так называемых либералов и почвенников, уже давно зашел в тупик. Он деструктивен и примитивен по своей сути, потому что оставил без ясного ответа ключевой вопрос: кто мы? Необходимо изменить формат данной дискуссии. Нужно прекратить отрица-

ние очевидных вещей, которые присущи российскому обществу.

Совершенно ясно, что Россия – европейская страна. Но мы не подходим и никогда не подойдем под стандарты Евросоюза, потому что Россия – это другая Европа. Равно как другой Европой являются мусульманские Турция, Босния и Албания, православные Греция, Сербия и Болгария. Кроме того, разделительную линию католиков и протестантов, на мой взгляд, рано стерли из памяти. При весьма вероятном кризисе ценностей и идеологических воззрений многие из проблем прошлого смогут вернуть свою актуальность. И что тогда делать с колоритным термином «Европа»? Ответ один: меньше преувеличивать, больше изучать в подробностях. Европа слишком многогранна, чтобы свести ее к одному знаменателю.

Бессмысленно отрицать и тот факт, что Россия – великая азиатская страна. Азия еще более контрастна, чем Европа. Здесь много цивилизационных ответвлений. Несомненно, Россия вносит свой неповторимый вклад в многообразие азиатского мира. Немало мы за свою богатую историю и переняли у народов Юга и Востока.

Россия – это и европейская, и азиатская страна одновременно. И причем здесь речь идет не о простом сложении разных культурных признаков, а о синтезе цивилизаций, о едином социальном организме. Наши мусульмане имеют больше общего со своими соотечественниками православной и буддистской конфессий, нежели со своими единоверцами на Ближнем Востоке или Африке. Российские христиане по своему мировоззрению и стилю жизни стоят значительно ближе к российским мусульманам, чем к жителям Западной Европы. Это давно доказала история. Российские христиане, буддисты и мусульмане в подавляющем большинстве квалифицируют друг друга местоимением «мы». В то время как другие народы мира – «они». И это нормально, потому что для арабов, американцев и европейцев Западной и Центральной Европы все россияне – также «они».

Мы – евразийская нация. Мы – другая Европа и другая Азия.

Евразийская цивилизация – это не выдумка, а великая реальность. И чем раньше мы поймем, кем являемся на самом деле, тем успешнее будем развиваться. Органично соединяя в себе два культурных начала, мы можем в равной степени пользоваться и европейским, и восточным наследием, потому что нашему единству в многообразии подвластно очень многое. Осознание себя самостоятельной цивилизацией – это большое благо, которое лишит нас многих культурологических комплексов и построит фундамент для достойной жизни.

Однако, говоря о евразийстве, не следует слишком расширенно толковать это явление. Серьезно заблуждаются те сторонники евразийского учения, которые ради цивилизационного единства стремятся уменьшить историческое влияние русского народа и православия, искусственно преувеличивая значение других этнических и религиозных групп. Не следует забывать, что именно русский этнос является центром притяжения народов Евразии. И если это ядро ослабнет, рухнет вся система. Мир войдет в эпоху жесткой поляризации по направлениям: Европа – Азия, Север – Юг, Запад – Восток. Умалением величия и достоинства русских роется могила для всех народов нашей державы.

Русские – это народ, который сделал возможным существование евразийской цивилизации как таковой. Но мы не должны забывать и о том, что наша цивилизация невозможна без тюркского начала, а также без участия в ней финно-угорских и северокавказских народов. Все вместе мы – сложный, многообразный, но единый исторический организм. Россияне разных национальностей взаимозависимы и взаимодополняемы. Без тюрков мы, русские, никогда не стали бы частью Великой Азии, а без нас тюрки, финно-угры и кавказцы не стали бы частью Великой Европы. Правы те мыслители, которые утверждают, что татары сделали русских людей полноправными представителями Азии, а русские сделали татар европейцами.

2. Идеологии вместо суррогатов

Необходимо избавиться от комплексов отсталой нации. Нужно перестать рассматривать свою страну как объект вторичной модернизации, которая никогда не отличалась многообразием реформаторских подходов. России требуется своя оригинальная модернизация, соответствующая нашим условиям.

На протяжении веков россиянам навязывается мысль о необходимости влиться в какой-то цивилизационный полюс. Одни псевдоидеологи настаивают на слиянии с западным сообществом, игнорируя тот факт, что мы никогда не были и не будем «своими» для западного общества. Другие (в основном представители мусульманской части российской нации), напротив, предлагают путь на Восток. Третьи много говорят о российской самобытности, но на практике популяризируют коммунизм, фашизм и нацизм. И одно, и другое, и третье не имеют ничего общего с нашей идентично-

стью. Все названные идеологии насквозь западноевропейские. Они были созданы в рамках германо-романской цивилизации, чтобы решать проблемы именно западного сообщества, а никакого другого. В российской действительности все эти трансплантаты плохо приживаются, порождают дополнительные социальные недуги. Именно поэтому мы уже сто пятьдесят лет не можем определиться, где у нас «левые», где «правые», а где «центристы». В любом случае не там, где у западных европейцев и американцев.

Все успешные сообщества приобретали свою конкурентоспособность через нахождение внутреннего стержня, собственного содержания. Ни один народ, который увлекся иностранными заимствованиями, не вышел в лидеры. Положительных результатов добиваются только те, кто постиг самого себя и определил собственные ценности и интересы. Пока в нашей стране будут процветать суррогаты иностранных идеологий, мы не продвинемся по пути самосознания и определения своих святынь и национальных интересов.

Беда наших «либералов» состоит не в том, что ценности экономических свобод и гражданского достоинства в российском обществе не востребованы. Напротив, социология показывает, что крайне востребованы и популярны (до 30% политически активного населения). Но обществу нужен не либерал-космополит, который пресмыкается перед США, а свой защитник свобод, отстаивающий интересы отечественного бизнеса и гражданского общества вместо интересов транснациональных кампаний. В России нет настоящих либералов. Зато у нас есть «пятая колонна», сборище западных подражателей, не способных вести диалог с избирателями, а потому полностью зависимых от поддержки атлантических структур.

Не лучше ситуация и в стане отечественных националистов. Так же, как и «либералы», наци заняты копированием чужого опыта. То они в восторге от нацизма Адольфа Гитлера, то от фашизма Бенито Муссолини. Однако наши национал-подражатели почему-то не берут в расчет итоги деятельности этих политиков. Не обращают они внимание и на то, что Германия и Италия того периода истории являлись моноэтническими государствами. А в России более ста этносов. Племенной национализм нам противопоказан категорически. Нашей стране нужен гражданский национализм, у которого есть красивый синоним – **патриотизм.**

Кроме того, и современные российские «либералы», и доморощенные наци финансируются западными структурами или их доверенными партнерами. Возникает закономерный вопрос: зачем? Цель вполне ясна. «Либералы»-западники являются прямыми проводниками интересов США и стран НАТО. Функция же национал-радикалов совсем иная: дестабилизация российского общества, нарушение межнационального мира, дискредитация патриотической идеологии, ухудшение имиджа России за рубежом. Две крайности сошлись воедино. Космополиты и племенные националисты дружно разрушают нашу страну. Все как в учебниках по глобализации: транснациональные и локальные сообщества совместно бьют единое национальное государство.

Россия сейчас как никогда нуждается в оригинальных, то есть самостоятельных идеологических учениях. Нам жизненно важен политический спектр, который отстаивает интересы бизнеса и гражданского общества. России, действительно, нужна сильная партия демократических прав и свобод. Но это должны быть демократы-патриоты, а не выкидыши западного либерализма. Стране требуется мощная партия социальной справедливости, которая поставит интересы своего народа выше директив Социнтерна. Нам необходимы и партии национально-патриотической ориентации, но у них не должны возникать соблазны участвовать в «оранжевых» проектах, разыскивая спонсоров в других странах. Если кто-то решил назваться националистом, пусть хотя бы не клянчит деньги у западных космополитов.

Политической системе России жизненно важны мощные партии всех политических спектров, создающие реальную конкуренцию. Нам нужна полноценная и равновесная система власти. Однако есть одно условие: элита должна быть национально ориентированной, глубоко патриотичной и державной, а также полностью зависимой от российского гражданского общества и максимальной независимой от иностранных центров власти. Иное – вне закона. Маргинальные политики должны стать изгоями в полном смысле слова. Толерантность в данном случае неуместна. Мы же не проявляем терпимость к вирусу гриппа, который поселился в организме.

3. Магнитное поле России

Решение демографических проблем несет в себе решение сотен смежных проблем. Необходимый прирост населения России позволит заселить территориальные пустоши, оживит экономическую деятельность, создаст благоприятный имидж страны. Российская цивилиза-

ция вновь станет притягательной для других народов.

На протяжении целых веков Россия, как магнит, приобщала к своей культуре многочисленные этнические группы. Освоение больших пространств и кровопролитные войны не могли пройти бесследно для русского народа. Ценой были большие жертвы, разбросанность по Евразии и ослабевание жизненной энергии нашего народа. Восстановление демографического потенциала вполне возможно. Но для этого, помимо социально-экономических, образовательных и медицинских программ, необходимы еще две важнейшие меры:

а) кардинально поменять политику в области поп-культуры и средств массовой информации. Вместо ценностей беспросветного эгоизма необходимо вводить семейные ценности. Эталоном полноценности должен стать трудолюбивый культурный гражданин, имеющий крепкую большую семью. Криминальную, наркотическую, гомосексуальную и прочие дегенеративные субкультуры нужно сделать немодными, постоянно подчеркивать их ущербность. Всесторонняя пропаганда здоровой семьи и здорового образа жизни быстро даст свои результаты. Но это станет возможным, когда в шоу-бизнес и в СМИ придет новый менеджмент, несущий новые идеи. Настоящий проект нисколько не противоречит интересам бизнеса и общества потребления. Наоборот, рост населения приведет к росту числа трудоспособных потребителей. Стратегически от этого выигрывают все. Нужно лишь перестать мыслить сиюминутными категориями;

б) возвращение на Родину русского населения из некоторых стран бывшего Союза. Понятно, что нет никакой необходимости возвращать русских из Белоруссии, северного Казахстана и с юго-востока Украины. Данные территории с нами граничат, поэтому ничего не мешает сохранить и усилить влияние России на этом пространстве. Мы должны поддерживать полноценные связи с нашей диаспорой, лоббировать обучение молодежи в русских школах и вузах, открывать совместные предприятия, снабжать литературой и кинопродукцией на русском языке. Другое дело – русская диаспора в Таджикистане, Туркмении, Узбекистане, Киргизии, Грузии, Азербайджане, Армении и Молдавии. При всей важности включения этих стран в геополитическую орбиту России единого государства мы с ними уже не создадим. Немногочисленные русские, оставшиеся в данных государствах, обречены на ассимиляцию или бессистемную миграцию по миру. Необходимо вернуть наших соотечественников на Родину. Разумеется, условия возвращения должны быть подготовлены (жилье, работа, учреждения здравоохранения и образования). Расселять их нужно на богатых ресурсами окраинах страны. Проект этот недешевый. Однако в этом случае цена вопроса – не финансы, а целостность страны.

Особенный регион – Приднестровье. К сожалению, с этой пророссийской республикой у нас нет общей границы. Она очень уязвима, ее легко блокировать. Вряд ли проамериканские режимы в Молдавии и на Украине позволят оформиться приднестровской нации и независимому государству на Днестре. Российское правительство должно подготовить необходимую инфраструктуру и обеспечить переселение приднестровцев в наше государство. Эти энергичные и деловые люди обогатят Россию и оздоровят демографическую ситуацию в стране. С чувством национального самосознания у них все в порядке. Приднестровцы могут найти свою нишу, как в Поволжских регионах страны, так и на Дальнем Востоке или Сибири. Возможно, будет целесообразным расселение приднестровцев в экономически неблагополучной Туве. Они быстро изменят этнографическую картину в этом регионе и создадут там хоть какую-то экономику.

Возвращение русскоязычного населения на историческую родину, бесспорно, усилит нашу страну. Национальное ядро окрепнет. Магнитное поле России начнет восстанавливать свою силу.

4. Транспортно-энергетическая империя

Не следует стесняться того, что основные доходы нашего бюджета обеспечиваются энергоресурсами. Но эти энергоресурсы необходимо рационально добывать и потреблять. Если мы хотим стать необходимой для мирового рынка страной, нам нужно развиваться не только в направлении экспорта энергоносителей, но и экспортировать готовую энергию. У России есть все, чтобы стать глобальной электростанцией, без которой мировой рынок не сможет существовать. Значительные гидроресурсы, возможности мирного атома и кадровый потенциал обеспечат нашей стране планетарное лидерство в энергетике.

Ресурсы, получаемые от энергетики, прежде всего, необходимо инвестировать в транспортную систему. Без инфраструктурных изменений нам не поднять современные отрасли экономики. Кроме того, средства, вложенные в данные проекты, практически не провоцируют инфляцию.

Усиливающееся взаимодействие с двумя корейскими государствами и Китаем, позволяет нашей стране стать главным игроком в бизнесе железнодорожных перевозок во всей Евразии.

Бесспорно, есть здравый смысл в идее строительства Черноморско-Каспийского канала. Да, этот проект очень затратный, так как здесь должны быть объединены не только различные водные потоки, но также построены мосты для железнодорожного и автомобильного транспорта. Однако строительство канала даст огромные доходы в обозримом будущем. Соединение двух морей сделает минимум четыре региона страны портовыми центрами[2]. Именно таким образом, проблема выхода к морю, сдерживающая развитие отечественной экономики несколько столетий, будет решена. Помимо этого, военно-морская мощь России перейдет в новое качество: Черноморский флот и Каспийская флотилия фактически станут единым организмом.

Есть все основания полагать, что строительство Черноморско-Каспийского канала подтолкнет Исламскую Республику Иран начать строительство канала, соединяющего Каспийское море с Индийским океаном. Если это реализовать, то Россия и Иран станут главными морскими воротами мира. Два канала снизят издержки в бизнесе морских грузоперевозок, предоставив мировым экономическим игрокам самый короткий путь от Атлантики до Индийского океана.

5. Гидростратегия

Россия обладает большими водными ресурсами, значительная часть которых бесполезно утекает в Северный Ледовитый океан. В то же время обеспеченность водой многих субъектов Федерации очень далека от совершенства. Наши южные соседи не могут полноценно развиваться, не имея достаточных гидроресурсов. Отсюда нищета и беспорядочная миграция в Россию.

Российская держава сможет стать мировым экспортером водных ресурсов в засушливые страны. Воду значительно лучше продавать, нежели смотреть, как она увеличивает и без того гигантские льды. Из стратегии экспорта водных ресурсов мы должны сразу исключить даже теоретическую возможность переброски северных рек на юг. Это контрпродуктивно. Если поступить таким образом, то мы потеряем контроль над собственными ресурсами. В вопросах гидроэкспорта необходимо реализовывать другой вариант. Все каналы и водохранилища находятся только на территории России (желательно, во многих регионах). Поступление водных ресурсов на юг должно обеспечиваться посредством трубопроводов. В этом случае мы в любой момент сможем перекрыть доступ воды, руководствуясь экономическими, экологическими или политическими причинами. Гидрозависимость от России других стран – это не только экономический, но и важнейший геополитический фактор.

6. Умный народ

Уже давно ясно, что России никогда не быть ни всемирной швейной фабрикой, ни мировым сборочным цехом. Наша конкурентоспособность создается основным национальным капиталом – образованным населением. Несмотря на финансовый и методологический кризис российского образования, оно все равно остается конкурентоспособным на мировом рынке и, что самое главное, доступным для большинства граждан РФ.

У нас есть, на чем строить экономику знаний. Нужны лишь крупные вложения и грамотный менеджмент. Также необходимо создать эффективную систему безопасности приезжающих в страну иностранных студентов. Развитие системы наукоградов и технопарков – верный путь к лидерству России в современном мире. Реализуемые ныне национальные проекты в интеллектуальной сфере должны иметь статус глобальной цели не только три первых года, но и после их истечения. Современную науку невозможно избаловать вниманием и перекормить инвестициями. Наоборот, чем больше вложим, тем лучше будет результат.

Путь России в постиндустриальное общество не должен быть подражательно-догоняющим. Нам необходим свой авторский путь, который станет наиболее органичным для российского общества. Вряд ли нас устроит западная модель постиндустриализма, которая привела к территориальному отрыву центров знаний от центров промышленности, то есть к происходящей деиндустриализации западных экономик.

Нашей стране, которая богата природными ресурсами, нет необходимости идти по дороге радикального постиндустриализма. В России немало конкурентоспособных или потенциально конкурентоспособных отраслей, которые

[2] Речь идет о Краснодарском и Ставропольском краях, Республике Калмыкия и Астраханской области. Сразу следует отметить, что канал должен проходить в рамках этих четырех регионов, не касаясь административных границ соседних субъектов РФ. Ни у кого не должно сложиться мнение, что воды канала могут стать разделительными границами нашей страны. Данную мысль нужно исключить даже в откровенно теоретических конструкциях

нужно развивать вместе с экономикой знаний (в частности, ВПК и космическая индустрия).

7. Не Западу, не Востоку – России

Россия является евразийской страной, поэтому для нас открыт как западный, так и восточный вектор сотрудничества. В силу той же причины мы не обязаны отдавать явное предпочтение конкретному полюсу, поддерживая со всеми заинтересованными сторонами ровные отношения.

Направления интеграции определены географией и историей. Это, прежде всего, Белоруссия, Армения, Казахстан и Киргизия. С остальными цивилизационными спутниками дело обстоит сложнее.

Украина, будучи разделенной страной, способна в равной степени проявлять как пророссийские, так и антироссийские предпочтения. Существует несколько вариантов решения межукраинских противоречий.

а) Компромиссный вариант, при котором Украина выбирает для себя судьбу нейтрального государства. При таком раскладе украинцы в равной степени сотрудничают и с Россией, и с Западом, как это успешно делали в эпоху холодной войны китайцы, индусы и югославы (под руководством Тито). Украина здесь будет в явном выигрыше. Только колониальные комплексы и периферийный менталитет западенско-киевской элиты не позволяют Украине сделать оптимальный геополитический выбор. Нейтральная, федеративная, дружественная всем Украина сможет сохранить государственное единство и стать объективным гарантом стратегической безопасности и России, и Запада.

К такому варианту должны быть готовы элиты России и Запада. Но главную скрипку здесь все равно будут играть украинцы. От выбора гражданского общества Украины зависит его собственный успех.

б) Силовая интеграция украинского общества под диктовку США. Это приведет к экономической и пропагандисткой войне с Россией и нашими союзниками, которая приведет к полному краху украинской экономики. Фактическая потеря суверенитета. Раскол страны неизбежен. Масштабы социальных и политических кризисов внушительны. Присутствие татарских мусульман в Крыму способно перевести конфликт в силовую плоскость. Последствия непредсказуемы. Но совершенно ясно, что мало не покажется никому: ни России, ни Штатам, ни странам Евросоюза.

При таком положении Россия не обязана ограничивать себя признанием несуществующего суверенитета этой республики. Наше руководство должно защитить русскоязычное население любыми методами, включая юридическое признание независимости Крыма и Юго-восточных территорий страны (Новороссия).

в) Конфедерализация или распад Украины на четыре части: Западная Украина, Центральная и Северная Украина, Южная и Восточная Украина, Республика Крым. Это весьма конфликтный вариант, который может стать следствием откровенно прозападной политики правящей элиты Украины.

При любом сценарии нам нужно усиливать свое влияние в Новороссии. Россия должна быть готова к различным ситуациям, хотя для нашей страны, конечно же, самым предпочтительным является компромиссный вариант.

Стратегические перспективы Грузии и Молдавии очень напоминают украинские. Позитивный выход из проблемного положения также предполагает больше сходства, чем различий. Однако реакции России на политику названных стран могут не совпадать с реакциями на украинские события. Самоопределение Абхазии и Южной Осетии уже перестало быть предметом российско-грузинских дискуссий. Эти земли – давно не Грузия. Молдавский взгляд на Приднестровье в России тоже мало, кто разделяет.

Узбекистан, Таджикистан и Туркмения также входят в орбиту евразийской цивилизации. Однако эти государства имеют в себе больше азиатского начала. Европейские элементы их общественной жизни были привнесены малочисленной русской диаспорой. Но, несмотря на то, что ядро евразийской цивилизации – русский народ – всегда было слабо представлено в этническом составе этих стран, они все равно в большей степени ориентированы на Россию. Ведь именно наша страна, а не Запад является гарантом суверенитета среднеазиатских государств. Россия также предлагала и предлагает более справедливую модель экономических взаимоотношений.

Особняком на пространстве бывшего СССР стоит Азербайджан. Несмотря на свою генетическую близость с турками, азербайджанцы продолжительное время были интегрированы в российскую цивилизацию. И сейчас нет четкой определенности, к какому культурологическому вектору отнести азербайджанскую нацию. Однако совершенно ясно, что они – не турки. Но до каких пределов азербайджанцы отдалены от турецкой субцивилизации, и насколько значим для них опыт совместной жизни с народами Российской империи и СССР? Ис-

тория пока не дала ответ на этот вопрос. Азербайджанская элита и большинство населения сразу отвергли грубую вестернизацию по «оранжевому» образцу. Однако заметного сближения с евразийской цивилизацией в настоящее время также не произошло. Не исключено, что азербайджанцы пойдут по пути нейтральных государств, извлекая выгоды из многополюсного сотрудничества. Россию данный вариант вполне бы устроил.

Отношения нашей страны с Прибалтийскими государствами не будут доброжелательными еще продолжительное время. Наша задача состоит в сохранении русской диаспоры этих стран и ее экономического влияния. С одной стороны, нужно усилить борьбу за гражданские права русского населения Латвии и Эстонии, с другой – делать все от нас зависящее, чтобы не допустить ассимиляции русских прибалтов. На этой территории нашей геополитике нужен мощный русский пояс (до Калининградской области и до границы с Польшей). Постепенно магнетизм Запада иссякает. Не исключено, что в обозримой перспективе к российским интересам станут внимательнее относиться и в странах Восточной Европы.

Постепенный переход от иллюзорного однополярного мира к миру многополярному делает шансы России на глобальное лидерство весьма реалистичными. Полицивилизационный мир будет более напряженным, но в то же время более понятным и стратегически предсказуемым. К великому счастью, наша страна уже отработала «барщину» во имя существования одной идеологической химеры. Либертарианский Запад и исламистский Восток еще сотрясают идеологические войны. Не отстает от них и коммунистический Китай, который реформируется в рамках крайне идеологизированной политической системы. Все вышеназванные субъекты играют на одном поле, на поле идеологических противоречий. Не далек тот день, когда они жестко столкнутся, не жалея ни людей, ни материальных ресурсов. Столкновение неизбежно. В религиозно-идеологических баталиях не бывает компромиссов.

В такой ситуации единственно правильной для России можно считать стратегию глобальной равноудаленности и взаимовыгодного сотрудничества со всеми участниками конфликта. Нам нет необходимости примыкать ни к какому блоку, если, конечно, его центром не будет Россия. Пока таких движений не наблюдается, нашим политическим принципом должен стать экономический эгоизм. Ведь материальные ресурсы пригодятся для развития своей страны и цивилизации.

России нужны многие десятилетия мира. Не нужно ввязываться в серьезные конфликты, тем более, если они мало касаются нашей страны. Мы достаточно истощились в войнах последнего столетия. Нам необходим длительный период восстановления сил и созидания. Поэтому противоречия НАТО и исламского мира, НАТО и Китая, исламского Пакистана и Индии к России относятся косвенно. Это – не наша война. Пусть в ней истощают свои силы стратегические конкуренты России.

8. Информационная война

Идеологические противостояния, которыми был богат прошлый век, медленно уходят с исторической арены. Идентичности на основе политических идеологий постепенно уступают место идентичностям на основе культурной близости. Такие идентичности прочнее и понятнее, чем идейные. Мир будет жестче и конфликтнее. Но есть и неоспоримый плюс: мир станет более предсказуемым и склонным к диалогу цивилизаций. От западного двухсотлетнего монолога человечество давно устало. Грядет новое качество международных отношений.

В полицивилизационном мире России будет проще влиять на глобальные информационные процессы. С отмиранием коммунизма поменялась и наша информационно-пропагандистская политика. Мы уже никого не учим жить, а значит, никого сильно не раздражаем и не озлобляем. Это – хороший ресурс, как минимум, для партнерских отношений с большинством государств мира.

Однако данные утверждения совсем не означают, что Россия не станет претендовать на мировое лидерство в духовной сфере. Наверняка, станет, и весьма серьезно. Но это произойдет не сразу, хотя и в прогнозируемой перспективе. В настоящий же момент нам необходимо решить задачи сегодняшнего дня. И, прежде всего, выиграть информационную войну, идущую внутри страны. Нужно окончательно нейтрализовать влияние на сознание россиян прозападных политиков-сателлитов и вернуть российской нации полноценное самосознание. Параллельно данным процессам необходимо возрождать единую для евразийских народов идентичность.

После излечения остаточных признаков «оранжевой» заразы массовые внутриполитические проекты (типа молодежного проекта «Наши») желательно перенаправить также и во внешнеполитическую плоскость. Разумеется, все недостатки внутренних проектов долж-

ны быть проанализированы и исправлены. Борьба за консолидацию постсоветского пространства обещает стать очень нелегкой. Российские организации должны быть конкурентоспособными на всем евразийском пространстве.

На мой взгляд, уже сейчас есть потребность в двух идейных течениях и, соответственно, организациях. Во-первых, для работы на Украине, в Белоруссии и отчасти в Сербии, Черногории, Македонии и Болгарии, требуется новое прочтение всеславянской идеи. Необходимо создать международное движение под условным названием «Славянская нация» (либо «Славянское единство», либо «Мы – славяне»). Во-вторых, в целях интеграции народов Казахстана, Средней Азии и Закавказья давно назрел большой проект под условным названием «Евразийская нация». Ни в одном, ни в другом случае ничего придумывать не надо. Все уже давно наработано. Нужно просто адаптировать существующие учения к современной исторической ситуации. Разумеется, между проектами не должно быть никаких противоречий. Напротив, требуется полная взаимодополняемость и управление из единого координационного центра. Славянская идея входит в евразийскую, а евразийская идея в своей основе имеет русскую, славянскую субстанцию.

9. Ассимиляция вместо натурализации. Единство страны

Опыт Франции и других стран Евросоюза в области натурализации неевропейских иммигрантов оказался весьма неудачным. Африканцы и азиаты так и не стали настоящими французами, зато сохранили свои традиционные идентичности арабов, мусульман, негров и т.д.

Человек, любящий Россию, никогда не пожелает своей Родине этой французской участи. Не следует заблуждаться по поводу успехов политики натурализации. Их просто нет, потому что подобная политика не стирает разделительную линию между различными этническими группами. Система толерантности также неэффективна при решении национальных противоречий. Поэтому единственной политикой российской власти в отношении мигрантов является политика ассимиляции в государствообразующем этносе (русский народ).

Разумеется, не каждая этническая группа способна ассимилироваться в русском этносе. По способностям к ассимиляции можно выделить целый ряд сообществ:

1. Представители восточнославянского суперэтноса (белорусы, украинцы, русины). Возможно возвращение на историческую родину русских старообрядцев, живущих в Румынии. Ассимиляция этих национальных групп проходит во втором поколении (максимум в третьем).

2. Православные неславянские народы (молдаване, бывшие советские болгары и греки, грузины, армяне). В данном случае необходимы либо смешанные браки с русскими, либо переезд всей семьей (чтобы деньги, заработанные в России, не уходили родственникам в других странах). Ассимиляция данных этносов во втором-третьем поколениях полностью обеспечена.

3. Сербы, черногорцы, македонцы и болгары. Можно переезжать малыми семьями или заключать смешанные браки, где язык семейного общения – русский. Ассимиляция пройдет быстро.

4. Представители смешанных браков в бывших республиках Союза, русскоязычные жители Средней Азии (татары, башкиры, казахи, киргизы, узбеки и таджики, выросшие в русскоязычной среде).

5. Иные народы СНГ. В данном случае необходимо соблюдать жесткие пропорции, расселять их в разных частях страны, не позволяя создать территориальные этнические общины. Оптимальный вариант – смешанные браки, где языком общения является русский.

Большим вкладом в политику единства российской нации станет дальнейшее реформирование Российской Федерации в сторону большей симметричности. Понятно, что полностью симметричной нашу Федерацию сделать невозможно. В ряде республик в составе России титульный этнос доминирует или составляет половину населения. Однако в большинстве субъектов Федерации русские явно преобладают. Нет необходимости сохранять национально-территориальную автономию в подобных случаях. Политика симметричности уже дает свои первые результаты: объединились в административно-территориальные субъекты пять автономных округов. На очередь нужно поставить другие автономные округа и автономную область. Методы образования новых субъектов Федерации могут быть разными.

Во-первых, существующий, уже испробованный метод объединения автономного округа с ненациональным субъектом. Например, слияние Коми-Пермяцкого АО и Пермской области в Пермский край, Корякского АО с Камчатской областью в Камчатский край и т.д. Должно последовать продолжение: объединение Ненецкого АО с Архангельской областью, Агинского Бурятского АО с Читинской областью, Еврейской АО с Хабаровским краем. В настоящее время все это реально. Необходимо воспользо-

ваться нынешней политической конъюнктурой, чтобы ликвидировать потенциальные линии разлома Российского государства. Если в настоящее время явной угрозы роста сепаратистских тенденций на данных территориях не наблюдается, то это совсем не значит, что при каком-либо новом системном кризисе такого рода проблема не станет актуальной. В мире всегда найдутся деятели типа Бжезинского, которые попытаются навязать народам нашей страны какую-нибудь фальшивую идентичность. Мы должны быть готовы к любой диверсионной деятельности. А значит, потенциальные линии разлома необходимо удалить.

Во-вторых, назрели изменения в законодательстве, позволяющие переименовать субъект РФ. Если существуют серьезные проблемы, не дающие возможность объединения двум или нескольким субъектам, необходимо предоставить возможность сформировать на месте автономного округа новый субъект Федерации, построенный на административно-территориальных принципах. Возможно, уже назрело обособление в отдельные субъекты Российской Федерации Ямало-Ненецкого, Ханты-Мансийского и Чукотского автономных округов. Но это должны быть не титульно-национальные образования, а регионы, построенные по принципам симметричной Федерации: Салехардская область, Ханты-мансийская область, Анадырьская область. Настоящие субъекты будут, с одной стороны, экономически состоятельны, с другой стороны, будучи вненациональными образованиями, не создадут угрозу территориальной целостности России[3].

Кроме того, укрупнение субъектов далеко не всегда благо. Существуют пределы эффективности управления в зависимости от величины территории. Громоздкий регион обычно трудно управляем. А относительно небольшие субъекты будут более зависимы от центра и друг от друга, а значит, никогда не станут самодостаточными вплоть до отделения. Да и пользование ресурсами в регионах с умеренной величиной территории происходит более эффективно. В то время как в слишком растянутых субъектах расход ресурсов увеличится, но достатка не возникнет нигде[4].

В-третьих, вполне рациональным было бы объединение некоторых республик в составе России с областью или краем. Принесут экономическую и политическую пользу следующие модели интеграции: объединение Алтайской республики и Алтайского края в единый территориальный субъект (Алтайский край), объединение объединенной (с Усть-Ордынским АО) Иркутской области с Республикой Бурятия в Иркутский край, а также объединение Республики Хакасия и Кемеровской области в Кемеровский край. Большим экономическим и политическим прогрессом стала бы договоренность элит Ленинградской области и Республики Карелия о создании единого субъекта РФ – Петрозаводского края. Это субъект сможет быть крепким и жизнеспособным. Будучи чисто территориальным образованием, он не представит опасности для целостности России. А экономические преимущества очевидны. Финансовый и кадровый потенциал Ленинградской области, ее выход к Балтике – хорошая основа для экономического прогресса Карелии.

Реализация идеи Черноморско-Каспийского канала может стать веской причиной создания единого административно-территориального (ненационального) субъекта РФ на базе Астраханской области и Республики Калмыкия. От этого выиграет и экономика двух регионов, и благосостояние каждого жителя данных территорий. Для того чтобы не уязвлять самолюбие жителей одного из регионов, центром объединенного субъекта может стать новый портовый город, построенный на берегах Каспия или канала. Условное название города – Новокаспийск. Условное название объединенного региона – Новокаспийская область. При таком раскладе экономика Калмыкии из депрессивной превратится в цветущую. Бесспорно, огромный импульс развития получит и Астрахань.

[3] Не стоит исключать вариант превращения титульно-национальных республик в составе РФ в административно-территориальные субъекты (без объединительных процессов). Например, было бы разумно поменять республиканский статус на областной или краевой таких субъектов, как Республика Коми (Сыктывкарский край), Республика Удмуртия (Ижевский край), Республика Мордовия (Саранский край) и т.д. Однозначно какой-то приемлемый вариант нужно искать в отношении изоляционистской Тувы и гигантской Якутии (здесь даже подойдет вариант разукрупнения субъекта Федерации). Якутия в силу своего положения играет особую роль в геополитике России, являясь наиболее крупным и очень богатым регионом, который наши противники, ссылаясь на Х. Макиндера, называют частью «Лена-лэнд». Для того чтобы ликвидировать опасность дезинтеграции Евразии, необходимо жестко и последовательно проводить политику формирования симметрии в федеративных отношениях (особенно в Сибири и на Дальнем Востоке)

[4] Данное утверждение не относится к объединенному Красноярскому краю. Там элиты и гражданские сообщества достаточно быстро договорились о формате интеграции. Объединительный процесс прошел успешно. Экономические выгоды очевидны. Ростков сепаратизма нет. Но Красноярский край в этом отношении далеко не типичный пример. Это скорее исключение, чем правило

Разумеется, продвижения в сторону симметричной федерации не должны вызывать недовольство наших малых народов. Их культурное развитие и уровень жизни необходимо улучшить. Нельзя оставлять без внимания также интересы местных элит. Путь преобразования государственного устройства должен быть один: полноценный диалог и взаимный учет интересов.

Список литературы:

1. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек; пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
2. Бьюкенен, П.Дж. Смерть Запада / Патрик Дж. Бьюкенен. – М.: Аст, 2003. – 444 с.
3. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004. – 635с.

Министерство внутренней политики и массовых коммуникаций Калужской области, Калуга

УДК 1.091

А.И. Дронов

ОСВОЕНИЕ КОСМОСА: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ЦЕЛИ И ОЦЕНКА ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИХ РЕАЛИЗАЦИИ

Философско-мировоззренческой, методологической и теоретической основой разработки стратегии освоения космоса являются философские и общенаучные концепции, представленные в трудах отечественных и зарубежных космистов на протяжении более чем вековой истории развития научной мысли. В них дано обоснование необходимости и возможности не только освоения, но и обживания человеком космоса (околоземного, геолунного и более отдаленного от Земли космического пространства и находящихся в нем объектов).

Ключевые слова: освоение космоса, космонавтика, космизм, обживание космоса.

Первые концепты обоснования необходимости выхода человека в космос мы находим в работах русских космистов. Особого внимания заслуживают работы К.Э. Циолковского, который, по существу, заложил научный фундамент развития практической космонавтики. Полагая, что для усиления технической мощи человечество должно выйти за пределы Земли, где оно обретет дополнительные энергетические, пространственные, сырьевые источники, он вместе с тем обосновывал необходимость освоения космоса особой ролью разумных существ (включая и человека) как развивающего начала в природных процессах. Уже в ранней своей работе, написанной в 1883 г., К.Э. Циолковский рассматривает космос как возможное место обитания разумных существ и предлагает вариант перемещения в свободном пространстве на основе действия закона сохранения количества движения [26]. Наиболее значительную роль с точки зрения влияния на историю развития космонавтики сыграли его работы, связанные с техническим описанием летательных аппаратов, посредством которых человек сможет преодолеть земное тяготение и приступить к реальным шагам освоения космоса. В 1896 г. он окончательно приходит к выводу о том, что единственным техническим средством выхода в надатмосферное пространство является ракета, в 1897 г. выводит формулу космической скорости, издает в 1903 г. первую, а в 1912 г. вторую часть работы «Исследование мировых пространств реактивными приборами» [21]. Существенный вклад в становление «космической философии», в развитие идей космизма внесли и другие отечественные мыслители, в первую очередь – Н.Ф. Федоров, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский. В систематизированной форме анализ возникновения и эволюции космизма представлен в монографии В.В. Лыткина [10].

За прошедшие десятилетия после запуска первого искусственного спутника Земли космонавтика превратилась в одно из лидирующих направлений научно-технического прогресса. Освоение космоса внесло много технических инноваций в земную жизнь. Спутниковые системы стали неотъемлемой частью глобальных средств, используемых в самых различных сферах человеческой деятельности. Благодаря орбитальным телескопам ученые сделали ряд революционных открытий о природе и эволюции объектов Вселенной. Были представлены проекты поэтапного освоения космоса, к частичной реализации которых человечество уже приступило. К таковым можно отнести предложенный Б.Б. Родоманом вариант освоения околоземного пространства в виде так называемой зонно-волновой схемы на основе синтеза идей И.Г. Тюнена (выдвинувшего в XIX в. теорию обживания новых географических территорий) и идей К.Э. Циолковского о проникновении людей в космос: на первом этапе – вынос на околоземные орбиты научных лабораторий для изучения Земли из космоса; на втором – развертывание в космосе экологически вредной для земной биосферы и чрезмерно емкой в вещественном и энергетическом отношении индустрии; на третьем – вынос за пределы Земли всей промышленности [15, с. 29-34]. К проектам с отдаленной перспективой можно отнести разнообразные варианты астроинженерных сооружений: «сферы» Ф. Дайсона, «раковины» Г.И. Покровского, «цилиндры» Дж. О'Нейла.

Однако в последнее время в ряде работ прослеживается тенденция подвергнуть сомнению целесообразность масштабных проектов освоения космоса. Зачастую сомнение (назовем его «космическим скептицизмом») обосновывается тем, что космонавтика несет в себе определенные угрозы и издержки, связанные с неоправданными экономическими затратами на фоне нехватки ресурсов на земные нужды, с негатив-

ными экологическими эффектами от применения ракетной техники, с опасностью превращения космоса в арсенал для размещения военной техники. Конструктивная доля истины в таких аргументах, несомненно, есть, и их в реализации проектов освоения космоса необходимо учитывать. Являясь одним из направлений научно-технического прогресса, космонавтика развивается в экономической и технологической модели современного общества с присущим ему переплетением индустриальных и постиндустриальных трендов. Поэтому ее развитие на современном этапе неизбежно сопровождают не только инновационные, прогрессивные сдвиги, но и негативные эффекты.

Обращая вполне обоснованное внимание на негативные эффекты, сопровождающие современную космическую деятельность, «скептики» все же не могут не согласиться с тем, что основательность освоения и обживания не только околоземного, но и геолунного, межпланетного пространства – это вопрос лишь времени. Прогнозируемое освоение (пусть и не в ближайшие десятилетия) геолунного и межпланетного пространства вполне вписывается в модель устойчивого развития общества, позволяет найти новые аргументы в обосновании возможности непрерываемого социально-экономического и технологического прогресса земной цивилизации. Такое утверждение выражает позицию «космического оптимизма», концептуально представленного не только классиками русского космизма, но и продолженного космистами «второй волны» в 60-80 годы XX столетия[1].

Приоритеты современной мировой экономики таковы, что, будучи вовлеченной в глобализацию, она подвержена тенденции, с одной стороны, обмена технологиями производства, а с другой, не ослабевающего роста конкуренции между различающимися по степени интеграции игроками на мировом экономическом рынке. В таких условиях когда-то популярные и активно дискутируемые концепции «пределов роста», «ограничения производства и потребления» если и не утратили полностью свою теоретическую значимость, то вряд ли могут служить эталоном для международной практики. Явно обозначившийся сейчас глобальный экономический кризис есть не что иное, как закономерное проявление цикличности развития мировой экономики, и выход из него отдельные государства и транснациональные корпорации рассматривают в формате подъема производства. Отсюда более приемлемый концептуальный статус имеет модель развития, допускающая не ограничение, а рост производства.

Каким бы критичным со стороны общества не было отношение к увеличению затрат на космическую деятельность, какие бы веские аргументы не приводились в пользу стагнации освоения космоса на достигнутом уровне, остановить прогресс космонавтики невозможно. Устойчивость – в развитии, а не в стагнации. Разработка проектов инженерно-технического освоения геолунного пространства, планет и их спутников позволяет найти дополнительные аргументы в обосновании возможности непрерываемого прогресса земной цивилизации, ориентированного на новые технологии, новые вещества, энергетические источники, а также внеземные пространственные ресурсы, включающие как минимум околоземный космос. Отмечая это, следует констатировать, что ученые и специалисты, глубоко и основательно погрузившиеся в разработку проблем, связанных с определением роли освоения космоса в стратегии цивилизационного развития, неизменно стоят на позиции «космического оптимизма», ориентированного на дальнейшее непрерываемое развитие космической деятельности[2].

Сомнений не вызывает необходимость адаптировать и саму космическую деятельность под запросы устойчивого развития – в направлении повышения ее эффективности и экологической безопасности. Мешает такой адаптации отсутствие должной установки со стороны тех, кто ответственен за космические проекты, за модернизацию космической техники. Мешает также политическая конъюнктура, стремление отдельных государств к лидерству в освоении космоса, что зачастую обретает очертания экспансии, не согласующейся с интересами всего мирового сообщества. Критически оценивая с этой позиции предшествующий этап развития космонавтики, исследователи вполне логично ставят вопрос о переходе космической деятельности к новой парадигме, лишенной отмеченных негативов [8, с. 275-280].

Стратегия развития человеческой цивилизации не должна исключать из своего рассмотрения широкомасштабное освоение космоса еще и потому, что, будучи открытой, диссипативной системой, социум в принципе не может пространственно изолироваться от космоса, с кото-

[1] Во второй половине XX столетия идеи классиков русского космизма получили развитие в работах Е.Т Фаддеева, А.Д. Урсула, Ю.А. Школенко, Г.С. Хозина, Л.В. Лескова, А.Т. Улубекова, В.В. Казютинского и др.

[2] В частности, о роли освоения космоса в стратегии устойчивого развития цивилизации см. [5]

рым он, как и биосфера его породившая, находится в непрерывном обмене веществом, энергией и информацией. До космической эры это был преимущественно односторонний процесс – от космоса к биосфере и социуму. Но с началом космической эры земной социум вступил на путь формирования принципиально отличной от биосферы системы «Человечество – Земля – Космос», внутри которой обменные процессы являются двусторонними, а значит, у людей появилась возможность влиять на факторы внешних условий своего существования. Усиление за счет освоения космоса этой возможности будет только способствовать дальнейшему развитию человеческой цивилизации.

Стратегические цели освоение космоса. Логично предположить, что стратегия развития освоения космоса должна быть изначально соотнесена с устойчивым развитием цивилизации, ориентированным на оптимизацию коэволюционного взаимодействия в системе «Человечество – Земля – Космос», в конечном счете, на выживание и решение проблемы социального бессмертия человечества. Отсюда основные направления развития космической деятельности могут быть заданы следующими стратегическими целями:

1) добыча внеземных природных ресурсов, количество которых в недрах Земли ограничено и в перспективе роста производства может быть исчерпано;

2) экологически безопасное для биосферы Земли расширение индустриального производства в пространства космоса, конструирование и эксплуатация мощных энергосистем, использующих ядерное топливо, солнечную радиацию и т.п.;

3) расселение на внеземных «территориях» людей, биороботов, а также трансформированных аналогов представителей вида Хомо Сапиенс, предполагающее снизить демографическую нагрузку на нашу планету;

4) решение рекреационных проблем, достигаемое с помощью реализации программ космического туризма, космических путешествий и других социально значимых проектов;

5) создание системы безопасности с использованием средств космонавтики – для защиты земной планеты, биосферы и социума от угроз, исходящих из космоса.

Далее попробуем раскрыть некоторые аспекты обозначенных стратегических целей в той последовательности, в которой они представлены выше.

Добыча внеземных природных ресурсов. В своем развитии мировая экономика столкнулась с одной из глобальных проблем, связанной с ограниченностью невозобновляемых ресурсов (полезных ископаемых, содержащихся в земных недрах). Даже если учесть вывод авторов одного из последних докладов Римскому клубу, что рост мирового производства способен осуществляться в условиях прогрессирующей экономики без привлечения дополнительных ресурсов и что человечество «может жить в два раза богаче, расходуя лишь половину ресурсов» [2, с. 18], рано или поздно фактор «невозобновляемости» полезных ископаемых неизбежно приведет к необходимости поиска новых источников таких ресурсов. Последний вариант может быть не востребован лишь в том случае, если производство перейдет к принципиально новой технологической модели, исключающей потребление полезных ископаемых, содержащихся в земных недрах. Однако в обозримом будущем такая модель просматривается слабо, и вероятнее всего, проблема нехватки ресурсов в дальнейшем еще больше обострится.

С учетом отмеченной перспективы и прогнозируемым развитием космонавтики разумно обратить внимание на внеземные ресурсы, которые предположительно во много раз превышают запасы земных недр. В том, что такие ресурсы существуют на планетах земной группы и астероидах, сомневаться не приходится в силу их эволюционно-космического родства с земной планетой. Следует отметить, что анализ относительно возможности использования сырьевых ресурсов небесных тел уже проводился, в том числе и отечественными исследователями [17].

С позиции современного видения для оптимизации развития в социоприродной системе «Человечество – Земля – Космос» наряду с экономическим благополучием и устранением социально-политических напряжений должно установиться коэволюционное равновесие между обществом и природой, что даст возможность цивилизации в течение длительного периода развиваться без глобальных кризисов. При этом в работах, посвященных футурологическим проблемам, заметно смещен акцент на то, что бескризисное развитие предполагает переход всех стран и регионов земного шара на уровень постиндустриального, информационного общества, призванного создать условия для оптимального решения экологической и иных глобальных проблем, порожденных техногенным развитием. Однако, по нашему мнению, отказаться полностью от индустриального способа взаимодействия с природой весьма проблематично: существуют отрасли производства,

где без традиционного сырья (обычных металлов, вещества для атомной энергетики, основы строительных материалов и т.п.) вряд ли возможно обойтись.

Не исключено, что со временем человечество научится искусственно конструировать, как бы воссоздавать «природные» материалы в достаточном ассортименте и в достаточном объеме – на основе нанотехнологии, полимерной химической технологии, биотехнологии и генной инженерии. Однако при производстве материалов в земных условиях нет гарантии экологической безопасности. Как минимум, обострится проблема теплового загрязнения, поскольку в соответствии с законами термодинамики неизбежное при любых технологических циклах производство энергии, будет равнозначно ее накоплению в зоне планеты. К тому же сложно будет контролировать «выброс» энтропии в окружающую среду, как правило, сопровождающий конструктивные процессы. Поэтому гораздо разумнее будет при увеличении производства, не исключая вариант «конструирования материалов», приступить к добыче полезных ископаемых (практически для землян неисчерпаемых) на планетах и спутниках Солнечной системы.

Важно также учитывать, что необходимость добычи внеземных природных ресурсов может обосновываться не только их исчерпанием в процессе осуществления производства в пространствах земной планеты. В значительно большем объеме внеземные ресурсы востребуются в процессе реализации проектов экзоиндустрии.

Развертывание индустриального производства в пространствах космоса. Проектов поэтапного освоения и обживания космоса, включая и развертывание экзоиндустрии на основе эксплуатации мощных энергосистем, к настоящему времени предложено немало. К ним, в частности, относится подробно проработанный в деталях и хронологической последовательности проект освоения космоса, предложенный американским исследователем К.А. Эрике (спустя примерно десятилетие после начала космической эры). Объясняя космическую устремленность нашей цивилизации причинами социально-экономического и экологического характера, он спроектировал конкретные шаги индустриализации геолунного пространства: развертывание производства на орбитальных станциях, создание «Астрополиса» (урбанизированного жилого и производственного комплекса с инженерным персоналом до 10 тыс. человек, с общей массой всех агрегатов до 15 тыс. тонн), а также осуществление индустриализации Луны [29, с. 59-60]. Следует заметить, что реальным астроинженерным прообразом «Астрополиса» является ныне действующая Международная космическая станция – многоцелевой научно-исследовательский и экспериментально-технологический комплекс, находящийся на околоземной орбите[3].

Экологически безопасное для биосферы Земли развертывание индустриального производства одновременно потребует осуществление того, что в научной литературе получило название экологическое производство (ЭП), под которым понимают направленное преобразование человеком среды своего обитания и создание новых сред с заранее заданными свойствами. Термин «экологическое производство» впервые появился в работах Е.Т. Фаддеева [19]. Сама же проблема конструирования среды обитания человека в научных публикациях получила широкое обсуждение в 70-х – 80-х годах XX века. Если в начальный период авторы сосредоточились на анализе ЭП в пределах земной планеты, то в дальнейшем его осмысление приобрело новый вектор, заданный освоением космоса, которое допускает не только конструирование локальных экосистем орбитальных станций, но и более масштабные проекты преобразования природных ареалов на планетах и спутниках Солнечной системы [13, 18, 28]. Опираясь на предшествующие исследования, попробуем уточнить допустимые границы ЭП в пространствах земной планеты и обживаемого космоса.

В пределах Земли ЭП фактически всегда сопряжено с неизбежностью разрушения уже сложившихся биосферных структур. Известные нам внеземные объекты имеют иную природу: главное отличие – в отсутствии в их структуре живой материи. Неоднократные попытки найти в пределах Солнечной системы следы органической активности пока не увенчались успехом. В известной степени на это нацелена совместная программа Роскосмоса и Европейского космического агентства по исследованию Марса: с помощью марсохода планируются поиски признаков жизни на планете и исследование ее с точки зрения пригодности условий для живых организмов [14]. Это важно для проектирования возможного терраформирования планеты – изменения ее температурных, физико-химических, в целом климатических параметров, доведенных до условий, пригодных для

[3] Подробную информацию о проекте МКС, об эксплуатационных параметрах станции см. [12]

обитания новоявленных марсианских растений и животных.

Естественно функционирующие, лишенные биоценозов, структуры космоса допускают преобразования, которые существенно не повлияют на общий энергетический и физико-химический кругооборот в пространстве Солнечной системы, поскольку ее природа обладает огромной мощностью рассеяния экологических сдвигов. Некоторые авторы предпочитают называть внеземные пространства (включая Луну, Венеру и т.д.) «дикой природой космоса» [1, с. 74; 8, с. 250]. Насколько удачной окажется эта терминологическая связка и войдет ли она не только в научные, публицистические, но и законодательные тексты, покажет будущее. Во всяком случае, в ряде стран (например, США) термин «дикая природа» применяется в законодательстве, и существуют законы, ограничивающие антропогенное воздействие на участки, не затронутые деятельностью человека [3]. По понятным причинам к «дикой природе» уже нельзя отнести околоземное космическое пространство. В чисто информативном порядке отметим, что в 2003 году С.В. Кричевским (совместно с К.С. Кричевской-Йеленкович) были разработаны и опубликованы проекты «Декларации прав дикой природы космоса» и «Конвенции о защите дикой природы космоса» [9, с. 39-41].

Биоценозы в космосе могут встраиваться в структуры неживой материи по инвариантам биогеоценозов, а значит, проблема разрушения природных связей на начальном этапе космической колонизации не проявит себя сколько-нибудь остро. И как не вызывали заметных изменений в биосфере Земли самые первые «пробы» экологического конструирования, так не вызовут ощутимых изменений в общем сцеплении экоструктур Солнечной системы первые миниатюрные (скажем, в виде «Астрополисов») продукты экологического производства.

Рассматриваемое в формате ЭП терраформирование планет по существу является некой конечной целью. Но оно, как и любое конструирование сред с заранее заданными свойствами, всегда будет иметь статус вспомогательной технологии, сопровождающей более универсальный процесс обживания и производственного освоения человеком внеземных пространств. На ранних стадиях колонизации внеземных объектов, искусственно созданные там среды обитания смогут функционировать исключительно при поддержке и экологической защите инженерно-технических систем. В последующем, когда среды обитания с разросшимися биоценозами обретут некое подобие саморегулирующихся экосистем, антропогенный фактор может постепенно ослаблять свое регулирующее действие.

Важно подчеркнуть, что не только на Земле, но и в космосе (особенно на терраформированных объектах) антропогенное вмешательство в уже установившиеся экосистемные связи, сросшиеся с комплексом обитания астронавтов и робототехники, должно быть предельно осторожным и осуществляться в полном соответствии с законами экологии. В процессе усиления экзоиндустриальной деятельности ее результаты могут сказаться на общем состоянии экоструктур Солнечной системы, что неизбежно выдвинет задачу оптимизации взаимодействия общества и природы в ее новом, космическом варианте: земной экологический прецедент XX столетия может повториться в бóльших масштабах. В ходе предполагаемого освоения ближнего и среднего космоса, включая Луну, Марс, астероиды и другие индустриально-приемлемые объекты, постепенно будет накапливаться материал для новых научных изысканий в области внеземной экологии, что станет основой для разработки последующих проектов обживания космоса в соответствии с требованиями экологической безопасности космической деятельности.

Перспектива расселения людей на внеземных «территориях». Идея расселения людей за пределами Земли вынашивается давно. Согласно «проекту общего дела» Н.Ф. Федорова человечеству необходимо добиться «полноты жизни и разума», чему призвано способствовать овладение силами природы (природорегуляция), преодоление болезней, достижение бессмертия, воскрешение людей предшествующих поколений, что и должно сопровождаться расселением их в пространстве космоса [20]. Особенно востребованной идея колонизации космоса стала во второй половине XX в., когда, с одной стороны, в ряду глобальных проблем резко обозначилась проблема «демографического взрыва», а с другой, появилась (на фоне успехов практической космонавтики) реальная перспектива снижения демографической нагрузки на нашу планету посредством обживания космоса и расселения людей за ее пределами.

Прогнозируя, пусть и на отдаленное будущее, освоение, обживание и заселение землянами космоса, важно предвидеть возможные проблемы и коллизии социально-политического характера.

На пригодных для освоения и обживания планетах Солнечной системы разумной жизни

(космоэтносов) не обнаружено. Поэтому исключены и социальные коллизии, аналогичные тем, что имели место при освоении и присвоении новых земель и целых континентов в период великих географических открытий: зачастую экспансия европейцев на новые территории сопровождалась разрушением существовавших там этнических культур (например, североамериканских индейцев). Отсутствие внеземных «конкурентов» исключает при обживании космоса проблему военно-политических столкновений, вызванных человеческой экспансией и необходимостью защиты космоэтносами своих территорий и природных ресурсов.

Ситуация с отсутствием «конкурентов» изменится, когда начнется колонизация небесных объектов землянами, представленными транснациональными корпорациями или отдельными государствами. В такой ситуации освоение внеземных пространств и ресурсов будет сопровождаться их присвоением, что неизбежно привнесет элементы юридического и политического взаимоотношения между субъектами «пересекающейся» космической деятельности. В современных научных исследованиях терминологическая связка «освоение и присвоение природы» используется редко. Однако в международном космическом праве термин «присвоение» нашел отражение. Активизация колонизации планет землянами явно актуализирует международноправовой смысл термина «присвоение» – не зависимо от того, будет или не будет действовать в соответствии с международным правом запрет на присвоение внеземных пространств и небесных объектов[4].

Разумеется, урегулирование взаимоотношений между субъектами «пересекающейся» космической деятельности предполагает исключительно правовой и мирный формат. Однако не стоит забывать, что наша цивилизация, к сожалению, пока остается «цивилизацией войны», и ее милитаристская природа вряд ли изменится в ближайшее столетие. Субъекты космической деятельности (государства и корпорации), изначально преследуя вполне мирные цели колонизации, тем не менее, вынуждены будут перенести военно-политическую модель защиты своих экономических интересов за пределы Земли, что неизбежно добавит проблем в плане безопасности существования общества. Впрочем, суть этих проблем будет заключаться не в милитаризации космоса, а в необходимости устранения самой милитаристской природы земной цивилизации.

Реализация проектов масштабного освоения и колонизации космоса предполагает расселение на внеземных объектах не только людей, но и биороботов, а также трансформированных аналогов представителей вида Хомо Сапиенс. В этой связи неизбежно возникают вопросы философского, научно-технического и социально-этического порядка о механизмах и допустимых границах эволюции (трансформации) человека.

Границы эволюции человека условно обозначаются в пределах, за которыми он уже не является представителем вида Homo Sapiens. Возможные варианты эволюции:

1) в результате естественного отбора (в пределах вида Homo Sapiens);

2) в процессе управляемой эволюции с применением генной инженерии (вид Neo Homo Sapiens);

3) в результате техноэволюции – превращение в вид разумных биотрансформеров (Homo Biotexnicus).

В третьем варианте речь идет о создании кибернетической копии человека, наделенной такими атрибутами как высокопродуктивный интеллект, реанимирующееся путем замены органов физическое тело, абсолютная адаптируемость к меняющимся условиям среды обитания (проект «Аватар» в рамках движения «Россия 2045»).

Радикализм двух последних вариантов очевиден. Казалось бы, быть человеком, а не его аналогом «достойно» постольку, поскольку качества Homo Sapiens эволюционно вроде бы выверены. Тем не менее, судя по широкому обсуждению в обществе проекта «Аватар», допустима постановка вопроса об искусственной коррекции человеческого материала с целью создания более совершенных людей. Но при этом важно учитывать, что базисом в проектировании нового человека должен быть принцип эволюционного соответствия вида среде своего обитания. Сложность реализации проекта искусственной коррекции человека заключается в проблеме закрепления эволюционных сдвигов в направлении улучшения индивидуальных качеств. Исходя из популяционной теории эволюции, для улучшения человеческого генофонда нельзя обойтись без включенности сообщества (популяции) людей в направленный естественный отбор с увеличением у них среднего значения благоприятных признаков, соответствующих условиям «разумно-

[4] Сейчас такой запрет устанавливает «Договор о принципах деятельности государств по исследованию и использованию космического пространства, включая Луну и другие небесные тела». Межправительственный документ вступил в силу 10 октября 1967 года [16]

го» общества. А для возникновения таких условий само общество должно двигаться в направлении к «ноосферному» состоянию.

Следовательно, методология проектирования эволюции человека должна вписываться в коэволюционную парадигму, в основании которой лежит принцип соответствия носителя вида среде обитания. В пределе принцип соответствия выражен антропным космологическим принципом: в обобщенной формулировке – какова Вселенная, таков человек и наоборот [6, с. 146-153]. В обозначении «коэволюционной парадигмы» ничего принципиально нового нет. В частности, в ее рамках были выдвинуты идеи К.Э. Циолковского: приспособление к новым условиям среды обитания – эфирное население с модифицированными органами выведенной породы существ; преобразование природы – человек, как фактор эволюции Вселенной [22, 23, 24, 25].

В контексте темы статьи – частная проблема: выведение «породы» людей (разумных существ), приспособленных к пребыванию в космосе (к жизни на «Астрополисах», на объектах Солнечной системы и другим условиям). Важно понять эволюционные темпы. Космическая изоляция (жизнь «популяции» астронавтов в космической среде) как эволюционный фактор будет действовать, но еще необходимы:

1) соответствующий массив «популяции»;

2) длительность естественного отбора полезных генных мутаций в формате направленных эволюционных сдвигов.

Прежде чем трансформировать человека в Homo Cosmicus, надо решиться на проекты основательного освоения космоса, т.е. трансформировать человеческий материал при глубоком погружении в космические условия целой «популяции» астронавтов как в среду своего обитания.

С роботами-андроидами ясности больше: допускается программа конструирования, где матричным материалом будет являться техносистема (робототехника плюс искусственный интеллект). Но если ориентироваться на эволюцию в варианте Homo Biotexnicus или Homo Cosmicus, т.е. на симбиоз человека и биотехноорганизма, где матричную основу составит человеческий материал, то путь может быть исключительно эволюционным. При этом доконструирование отдельных биоэлементов и функций синтетического организма (замена органов физического тела, включение механизмов адаптации к меняющимся условиям среды обитания) – всего лишь как вспомогательная технология.

Решение рекреационных проблем с использованием средств космонавтики. Из всех возможных социально значимых проектов космической деятельности, ориентированных на решение рекреационных проблем, сейчас реализуется только космический туризм. Что касается космических путешествий в виде полетов на Луну, Марс и другие планеты, их рассматривают как перспективные, но достижимые не ранее 30-х годов текущего столетия.

В разных источниках космический туризм обычно трактуется как оплачивающиеся из частных средств полёты в космос (на орбитальные системы, Луну, Марс и другие внеземные объекты) в развлекательных или научно-исследовательских целях, а также посещение на Земле музеев, космодромов, исторических мест, имеющих отношение к космонавтике. Понятно, что основное направление космического туризма связано с реальными полетами любителей «космических путешествий» за пределы Земли[5].

Идея космического туризма – в формате коммерциализации космоса – впервые была отражена в ряде работ Б. Хилтона и К.Э. Эрика, опубликованных в 1967 году. В то время она не увенчалась успехом. Но в 1986 г. на Международном конгрессе по астронавтике состоялся доклад «Вероятные космические последствия развития космического туризма», после которого в мировом сообществе стали активно обсуждать перспективы космического туризма. Вполне правомерно считать первым космическим туристами Тоёхиро Акияму, который в 1990 г. совершил полет на советскую орбитальную станцию «Мир» (через год в таком же качестве на ту же станцию совершил полет англичанин Хелен Шарман). В публикациях, описывающих эти полеты, Т. Акияму и Х. Шармана обычно называют «коммерческими космонавтами» (космонавтами – вероятно, по профессиональному признаку подготовки к полету). Последнее не исключает правомерности называть их космическими туристами, поскольку для статуса туриста важен признак «коммерческого полета», а эти полеты как раз и были частнофинансируемым негосударственным проектам консорциума британских телекомпаний TBS и «Джуно» [27].

Создание системы безопасности с использованием средств космонавтики. Такая система необходима, прежде всего, для защиты земной

[5] Разделение пространства Земли и космоса закреплено в международном космическом праве, в соответствии с которым космос начинается с высоты 100-110 км над уровнем океана

планеты, биосферы и социума от угроз, исходящих из космоса. Выше мы обращали внимание на возможность милитаризации космоса. Существующие международно-правовые акты регулируют этот аспект деятельности. Так, согласно Ст. 3 «Соглашения о деятельности государств на Луне и других небесных телах» на всех без исключения космических телах (включая прилегающее к ним пространство и их недра) запрещается размещение и использование объектов с ядерным оружием или любыми другими видами оружия массового уничтожения, а также создание военных баз, сооружений и укреплений, испытание любых типов оружия и проведение военных маневров [16]. Однако, как показывает практика правоприменения в военно-политической сфере, при определенных условиях любые соглашения и договоры могут и нарушаться, и в соответствии с утилитарными целями пересматриваться.

Прогнозируя милитаризацию космоса, мы допускаем возможность не только отягчающих обстоятельств. Дело в том, что существованию и непрерываемому развитию цивилизации помимо негативных факторов, порождаемых ее собственной природой, угрожают факторы, исходящие из-за пределов земной планеты. В общих чертах прогнозируемы угрозы двойного характера: с одной стороны, различного рода естественные явления и катастрофы (например, столкновение Земли с астероидом или кометой), с другой – возможность (хотя и маловероятная) агрессии недружественной нам внеземной цивилизации. В любом из этих случаев космические военные арсеналы и сопряженные с ними инженерно-технические комплексы могут послужить на страже рубежей земной планеты: в качестве порталов оперативного действия против астероидных «атак», оборонительного щита от агрессии «чужих» цивилизаций, экрана от излучений и других физических воздействий.

В этой связи для землян чрезвычайно важно осуществлять мониторинг космических объектов и явлений, потенциально опасных для планеты и ее биосферы. Поэтому несомненно ценными являются научные результаты, полученные с помощью телескопической аппаратуры, размещенной на орбитальных спутниковых системах для исследования тел Солнечной системы и галактических объектов. Казалось бы, какое отношение может иметь такое исследование к проблеме выживания и устойчивого развития цивилизации? Оказывается, имеет, и как раз в силу существования для нее угроз «извне», причем далеко не абстрактных и отдаленных. Наукой уже доказано неоднократное падение на нашу планету в различные геологические эпохи крупных объектов метеоритного происхождения, что приводило к существенным климатическим сдвигам, влиявшим на земную флору и фауну. Изучение природы и траекторий движения таких объектов, представленных, прежде всего, астероидами и кометами, дает ключ к пониманию того, как в дальнейшем обезопасить планету от подобных катаклизмов[6].

Исследование более отдаленных астрономических объектов также допускает соотнесенность с проблемой бескризисного развития цивилизации. К примеру, астрофизики предвидят внезапную кончину сравнительно близко от Солнечной системы звезды по типу вспышки сверхновой, что приведет к попаданию Земли под поток опасного для биосферы излучения[7]. Недавно учеными в ряду прочих выдвинута версия видовой перестройки организмов вследствие гамма-излучения: мощный поток излучения как фактор, давший на фоне климатических изменений обильный мутационно-генетический материал для перестройки планетарной биоты. Подобное, в частности, могло иметь место в геологический период перехода от динозавров к современным млекопитающим. Насколько опасным может оказаться излучение от сверхновой, будет зависеть от уровня его интенсивности, который в принципе способен быть и запредельным, т.е. губительным для значительной части живых организмов, включая и человека. В качестве наиболее универсального варианта защиты от аналогичных космических катаклизмов (в том числе и от чрезмерной радиации разбушевавшегося Солнца), можно рассматривать создание вокруг планеты глобально-космического экрана, улавливающего вредное для биосферы излучение.

Вместо заключения. В каких бы аспектах мы не рассматривали процессы освоения космоса, доводы в пользу его расширения являются вполне аргументированными. Являясь сущест-

[6] Из всех астероидов наибольшую опасность сейчас представляет Апофис, который периодически (раз в семь лет) сближается с нашей планетой. По астрономическим данным, в 2029 и 2036 г.г. его расчетная траектория допускает возможность столкновения с Землей, что при его диаметре 320 м и весе 50 млн. тонн может привести к катастрофическим последствиям: мощному цунами, континентальным разрушениям, климатическим сдвигам.

[7] К примеру, в восьми тысячах световых лет от Земли готова «взорваться» по этому типу звезда в двойной системе WR 104. Еще ближе – в пределах 640 световых лет – на грани вспышки сверхновой находится красный гигант Бетельгейзе.

венным фактором процессов глобализации, космическая деятельность на современном этапе активно способствует конструктивному решению социально-экономических, экологических, научных проблем. Еще более фундаментальной видится роль космонавтики, пусть и в отдаленном будущем, в решении проблем управления социоприродными процессами в системе «Человечество – Земля – Космос», к которым, в частности, относится проблема безопасности земной цивилизации, связанная с угрозой разрушения жизненно важных для биосферы и ноосферы геофизических параметров планеты в результате глобально-экологической или космической катастрофы.

Относительно хронологической точности прогнозов реализации стратегических целей освоения космоса правомерна следующая оценка: на самых ранних этапах развития практической космонавтики прогнозы явно завышали скорость наступления тех или иных событий, что было обусловлено высокими темпами прогресса в космической отрасли; спустя полвека от начала космической эры прогнозы стали более взвешенными и реалистичными. Так, К.А. Эрике, вероятнее всего, под впечатлением темпов развития космонавтики в самое первое десятилетие спрогнозировал воплощение отдельных этапов своего проекта (о котором упоминалось в первой части статьи) в предельно короткие сроки: в 90-е годы – создать первый «Астрополис», не позднее 2001 года – приступить к индустриализации Луны.

Более реалистичными, хотя и требующими существенной коррекции с позиции современного видения перспектив дальнейшего освоения космоса, являются прогностические данные, полученные с помощью методики Дельфи при участи 15 экспертов из США и Великобритании, которым были предъявлены вопросы относительно будущего развития космонавтики: создание «Астрополиса» с поселением более 1000 человек – 2024 год; полет человека в систему Юпитера – 2029 год; быстрый, надежный космотранспорт и интенсивное использование ресурсов Солнечной системы – 2040 год; первый полет летательного аппарата за пределы Солнечной системы – 2054 год [11, с. 510-516].

Учитывая реалии современного периода развития человеческой цивилизации (разразившийся глобальный экономический кризис, продолжающаяся неоправданная трата огромных средств на вооружения, международные конфликты, мешающие сближению наций и углублению научно-технического сотрудничества, явное замедление инновационных темпов в космической отрасли), вряд ли стоит рассчитывать на то, что и этот прогноз по всем позициям окажется более-менее верным. Думается, большая часть приведенных событий относительно будущего развития космонавтики по времени должна быть отодвинута на 30-40 лет ближе к концу начавшегося столетия. А такие события, как интенсивное использование ресурсов Солнечной системы и полет летательного аппарата за ее пределы, вообще могут осуществиться не раньше XXII столетия.

Список литературы:

1. Борейко, В.Е. Современная идея дикой природы / В.Е. Борейко. – Киев: КЭКЦ, 2003.
2. Вайцзеккер, Э. Фактор четыре. Затрат – половина, отдача – двойная / Э. Вайцзеккер, Э. Ловинс, Л. Ловинс. – М.: Academia, 2000.
3. Дикая природа [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/.
4. Договор о принципах деятельности государств по исследованию и использованию космического пространства, включая Луну и другие небесные тела. Межправительственный документ (вступил в силу 10 октября 1967 года) [Электронный ресурс]. – URL: http://docs.cntd.ru/document/1901382.
5. Ильин, И.В. Глобальный эволюционизм: Идеи, проблемы, гипотезы / И.В. Ильин, А.Д. Урсул, Т.А. Урсул. – М., 2012.
6. Казютинский, В.В. Антропный принцип в неклассической и постнеклассической науке / В.В. Казютинский // Проблемы методологии постнеклассической науки. – М., 1992.
7. Космический туризм [Электронный ресурс]. – URL: http://nackosmos.ru/pilotiruemye-polety/kosmicheskiy-turizm/.
8. Кричевский, С.В. Аэрокосмическая деятельность: междисциплинарный анализ / С.В. Кричевский. – М., 2012.
9. Кричевский, С.В. Дикая природа космоса / С.В. Кричевский, К.С. Кричевская-Йеленкович // Гуманитарный экологический журнал. – 2003. – Т. 5 (Спецвыпуск). – С. 39-41.

10. Лыткин, В.В. Космические альтернативы человечества: социально-философские, антропологические и религиозные проблемы русского космизма: монография / В.В. Лыткин. – СПб.: ООО «Книжный Дом», 2012.
11. Martin, A.R. A Delphi experiment on mankind's interstellar future / A.R. Martin // Journal of the British Interplanetary Society. – 1983. – №11. – P. 510-516.
12. Материалы по МКС [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/.
13. Освоение космоса и проблемы экологии. – Кишинев: Штиинца, 1990.
14. Программа «ЭкзоМарс» [Электронный ресурс]. – URL: http://ria.ru/infografika/20121217/915147076.html.
15. Родоман, Б.Б. Использование земного и околоземного пространства на первых этапах освоения космоса / Б.Б. Родоман // В кн.: Философские проблемы освоения космического пространства. Труды XII Чтений К.Э. Циолковского. – М., 1979.
16. Соглашение о деятельности государств на Луне и других небесных телах. Заключено в рамках ООН 18.12.1979 [Электронный ресурс]. – URL: http://docs.cntd.ru/document/1902304.
17. Улубеков, А.Т. Богатства внеземных ресурсов / А.Т. Улубеков. – М., 1984.
18. Урсул, А.Д. Космонавтика и социальная деятельность / А.Д. Урсул, А.И. Дронов. – Кишинев: Штиинца, 1985.
19. Фаддеев, Е.Т. Проблема экологического производства / Е.Т. Фаддеев // В кн.: Философские проблемы глобальной экологии. – М., 1983.
20. Федоров, Н.Ф. Философия общего дела, т.1 / Н.Ф. Федоров. – Верный, 1906.
21. Циолковский, К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами / К.Э. Циолковский // Собрание сочинений. В 4-х т., т. 2. – М., 1954.
22. Циолковский, К.Э. Монизм Вселенной / К.Э. Циолковский // В кн.: Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. – М., 2010.
23. Циолковский, К.Э. Мои идеи монизма в 1924 году / К.Э. Циолковский // В кн.: Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. – М., 2010.
24. Циолковский, К.Э. Причина космоса / К.Э. Циолковский // В кн.: Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. – М., 2010.
25. Циолковский, К.Э. Суд космоса / К.Э. Циолковский. – М., 1993.
26. Циолковский, К.Э. Свободное пространство / К.Э. Циолковский // Собрание сочинений. В 4-х т., т. 2. – М., 1954.
27. Через тернии в космос [Электронный ресурс]. – URL: http://www.brainity.moscow/person/life/cherez_ternii_v_kosmos/.
28. Школенко, Ю.А. Эта хрупкая планета / Ю.А. Школенко. – М., 1988.
29. Эрике, К.А. Будущее космической индустрии / К.А. Эрике. – М., 1974.

ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга

УДК 796.01:612

А.В. Астахов

СКАНДИНАВСКАЯ ХОДЬБА КАК СРЕДСТВО ПОДДЕРЖАНИЯ ТРЕБУЕМОГО УРОВНЯ ФИЗИЧЕСКОЙ РАБОТОСПОСОБНОСТИ КОСМОНАВТОВ В УСЛОВИЯХ ДЛИТЕЛЬНОГО ПРЕБЫВАНИЯ НА ПЛАНЕТЕ МАРС

В данной статье рассматривается проблема, связанная с необходимостью поддержания требуемого уровня физической работоспособности космонавтов. В условиях длительного пребывания на планете Марс космонавтам предстоит выполнять немалую по объему и интенсивности двигательную деятельность, к которой необходимо быть готовым. В статье представлены расчетные величины индивидуального значения частоты сердечных сокращений (ЧСС) анаэробного порога и максимальной ЧСС в условиях двигательной деятельности с использованием скандинавской ходьбы в измененной гравитационной среде планеты Марс.

Ключевые слова: скандинавская ходьба, порог анаэробного обмена, длительное пребывание на планете Марс, измененная гравитационная среда.

Космический полет к Марсу является миссией более сложной, чем выполняемые ранее полеты. Его продолжительность продлится более полугода. Большое количество неблагоприятных факторов будет отрицательно влиять на состояние здоровья космонавтов [4, с. 207-208]. Без создания надежной системы поддержания физической работоспособности человека, как в условиях космического полета, так и в условиях пребывания на другой планете, развитие пилотируемой космонавтики невозможно. Поэтому сегодня ученые многих отраслей прикладывают свои усилия к решению данной проблемы.

Имитация высадки на поверхность других планет учеными проводится несколько десятилетий. Сегодня установлено, что в скафандре космонавта, который значительно ограничивает подвижность человека, возможно пешее перемещение на расстояние 5-10 км со скоростью движения до 6,5 км/ч [5, с. 182-185].

Наши научные интересы связаны с определением объема и интенсивности предполагаемой физической нагрузки на Марсе, где иная гравитационная среда, а в качестве восстановления физической работоспособности может быть использован ограниченный спектр физических упражнений.

Наиболее эффективным средством поддержания требуемого уровня физической работоспособности космонавтов в условиях длительного пребывания на планете Марс, на наш взгляд, является скандинавская ходьба.

Мы полагаем, во-первых, при пониженной гравитации тело космонавта может получить беспорядочные движения. В этом случае палки для ходьбы будут помогать удерживать равновесие и способствовать формированию необходимого стереотипа двигательной деятельности.

Во-вторых, ходьба без опоры по песчаной поверхности в условиях ограниченной подвижности, связанной с конструкцией скафандра, весьма затруднительна.

В-третьих, скандинавская ходьба, с точки зрения предполагаемой интенсивности ее использования оптимальна, в условиях Марса.

Впервые методика ходьбы с лыжными палками начала применяться на Севере Европейского континента в начале 30-х годов прошлого века. Чтобы поддерживать свою спортивную форму, лыжники использовали тренировки с палками летом.

Сама по себе скандинавская ходьба является простым, но в то же время достаточно эффективным видом физической активности. Самое важное её преимущество – отсутствие каких-либо противопоказаний и комплексное воздействие на организм человека. Во время скандинавской ходьбы задействуется около 90% мышц [8]. Это позволяет достичь максимального оздоровительного эффекта.

Однако во время быстрой ходьбы, или ходьбы по пересеченной местности интенсивность нагрузки может достичь величины, соответствующей верхней границе оздоровительного эффекта и тогда в работу включатся окислительные мышечные волокна. Окислительные мышечные волокна содержат митохондрии. При их работе выделяется цитрат, который подавляет гликолиз. Поэтому через 15-20 секунд такой мышечной деятельности начинают окисляться жиры [11]. Момент начала работы окислительных мышечных волокон соответствует порогу анаэробного обмена – «ПАНО». Нагрузка, превышающая ПАНО, также используется

в оздоровительной физической культуре, но только людьми с высокими функциональными возможностями сердечно-сосудистой системы.

Человеку в условиях длительного пребывания на планете Марс необходимо уметь определять индивидуальное значение анаэробного порога. Это позволит осуществлять контроль за интенсивностью нагрузки при передвижении с палками в руках, что будет способствовать поддержанию требуемого уровня физической работоспособности космонавтов.

В современной теории и практике отсутствуют тесты определения порога анаэробного обмена с использованием скандинавской ходьбы на планетах с иной гравитационной средой. В этом мы видим проблему поддержания требуемого уровня физической работоспособности космонавтов в условиях его длительного пребывания на планетах Солнечной системы, в том числе при реализации программ по космическому туризму.

Цель исследования – адаптировать используемые в современной физкультурно-спортивной практике экспресс-тестирования порога анаэробного обмена применительно к пониженной гравитационной среде Марса.

Организация исследования. Для достижения поставленной цели мы обобщили данные научной литературы по проблеме тестирования порога анаэробного обмена [1, с. 73-74; 2, с. 49-51; 3; 9; 10; 12]. В основе тестов лежит линейная зависимость между нагрузкой, с одной стороны и частотой сердечных сокращений (ЧСС) и ПАНО, с другой стороны, при ступенчатом увеличении интенсивности физической нагрузки [3; 7, с. 46-48]. Установлено, что для определения ЧСС ПАНО достаточно выполнить дозированную нагрузку, в диапазоне ЧСС от 90 до 180 уд/мин [7, с. 46-48].

В нашем исследовании для определения ЧСС ПАНО космонавт в условиях пребывания на планете Марс должен пройти 500 метров с интервалом времени от 4 минут 45 секунд до 5 минут по равнинному участку местности, соблюдая технику скандинавской ходьбы и подсчитать частоту сердечных сокращений (ЧСС) на финише. Исследования на марсодроме показали возможность пешего перемещения с данной скоростью [5, с. 182-185].

ЧСС порога анаэробного обмена (ЧСС момента начала работы окислительных мышечных волокон) вычисляется по предложенной нами формуле [1, с. 73-74]:

$$\text{ЧСС ПАНО} = (Y \times \sqrt{Hr + (q \times 100)}) \times (\%\ \text{ЧСС max})$$

Результаты исследования и их обсуждение

Проведенный анализ данных таблицы показывает, что величины индивидуального значения ЧСС анаэробного порога в условиях пребывания на планете Марс находятся в пределах от 141 уд/мин до 159 уд/мин. Это несколько ниже, чем ЧСС ПАНО в Земных условиях. Уменьшение вызвано пониженной гравитацией Марса. Однако ЧСС максимальная (расчетная) может достигать 212 уд/мин.

При исследовании на наземных стендах с применением избыточного давления 0,2 кг/см² у испытуемых ЧСС повышается до 184-190 уд/мин, что в условиях пребывания на Марсе недопустимо, так как через два-три часа такой работы в организме человека возникает предельное состояние утомления [5, с. 182-185]. Мы считаем, что кратковременное (на несколько секунд) повышение ЧСС до максимальных величин не будет опасным для здоровья космонавтов, но превышение указанных величин не допустимо.

Список литературы:

1. Астахов, А.В. Экспресс-тестирование анаэробного порога и максимального потребления кислорода у квалифицированных спортсменов / А.В. Астахов, В.В. Щеголев // Теория и практика физической культуры. – 2015. – № 9. – С.73-74.
2. Водоватов, Ф.Ф. Автоматизация измерений весо-ростовых показателей и функциональной пробы при определении оценок физической подготовленности студентов / Ф.Ф. Водоватов // Теория и практика физ. культуры. – 1991. – № 5. – С.49-51.
3. Дубровский, В.И. Спортивная медицина: Учебник для студентов вузов / В.И. Дубровский. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1998. – 480 с.
4. Крючков, Б.И. О проблемах отбора космонавтов для полета в дальний космос / Б.И. Крючков, Ю.Б. Сосюра, С.С. Троицкий // Материалы 49 научных чтений памяти К.Э. Циолковского. – 2014. – С. 207-208.
5. Филипенков, С.Н. Энергетика работы в скафандре при моделировании высадки на Луну / С.Н. Филипенков // Материалы 50 научных чтений памяти К.Э. Циолковского. – 2015. – С. 182-185.

6. Фролов, В.И. Космонавт выходит в открытый космос в скафандре! А общество? / В.И. Фролов // Материалы 50 научных чтений памяти К.Э. Циолковского. – 2015. – С. 42-43.
7. Лихачев, О.В. Управление физической нагрузкой на основе оперативного контроля на рекреационных занятиях спортивными играми / О.В. Лихачев // Теория и практика физической культуры. – 2007. – № 10. – С. 46-48.
8. Полетаева, А. Скандинавская ходьба. Здоровье мелким шагом / А. Полетаева. – СПб.: Питер, 2013. – 80 с.
9. Фитзингер, П. Бег по шоссе для серьезных бегунов / П. Фитзингер; пер. с англ. – Мурманск: Тулома (ИП Немцов), 2007. – 192 с.
10. Абсалямов, Т.М. Научное обеспечение подготовки пловцов [Электронный ресурс] / Т.М. Абсалямов, Т.С. Тимакова. – URL: http://lib.co.ua/sport/absaljamovtm/nauchnoeobespechenie podgotovki.p03.jsp. – (Дата обращения: 25.12.16).
11. Селуянов, В. Сердце – не машина [Электронный ресурс] / В.Селуянов. – URL: http://bike4u.ru/uploading/serdtze.pdf. – (Дата обращения: 25.12.16).
12. Тест Конкони [Электронный ресурс]. – URL: http://www.cyclosport.ru/test-konkoni. – (Дата обращения: 25.12.16).

Таблица 1 – Величины индивидуального значения ЧСС анаэробного порога и ЧСС максимальной в условиях пребывания на планете Марс

ЧСС после прохождения 500м (уд/мин)	119-125	126-131	132-136	137-140	141-143
ЧСС ПАНО (уд/мин)	141-144	145-146	146-147	147-148	149-150
ЧСС максимальная (уд/мин)	176-180	181-184	185-188	189-193	194-196

ЧСС после прохождения 500м (уд/мин)	144-145	146	147-148	149-151	152-155
ЧСС ПАНО (уд/мин)	150-151	152	153-155	156-157	158-159
ЧСС максимальная (уд/мин)	197-199	200	201-203	204-207	208-212

ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга

УДК 1.091.470

Н.М. Пустовойт

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Характерной особенностью русской философии является пристальное внимание к проблемам человека, деятельности человека, общества в целом. К осмыслению собственного культурного наследия, связанного с разнообразием антропологической мысли, привели наиболее характерные для XIX века тенденции, связанные со спором западников и славянофилов, осмысливание европейской культуры, восстановление религиозных и национальных корней своей культуры. Анализу этих проблем посвящена данная статья.

Ключевые слова: философская антропология, Флоренский, русская философия, человек, космизм.

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) – отечественный философ, один из самых ярких, эрудированных, оригинальных и уникальных представителей русского ренессанса (Серебряного века), стоящий на позициях монизма, идеализма. Он не создавал учение о человеке, но для этого направления сделал немало важных выводов, накопил немало важных мыслей в контексте общих теоретических проблем, видя свою задачу в том, чтобы подмечать «водовороты первичных интуиций», собирать и накапливать «конкретные мысли», но не в том, чтобы строить систему для последующих поколений, – таким видел «путь к философской антропологии наших внуков». Составляя проект собрания своих лекций, о. Павел 18 сентября 1919г. озаглавил один из томов «Философия культа», имея в виду опыт православной антроподицеи. В широком смысле слова, вопросы антроподицеи были раскрыты в объемных циклах «Философия культа» и «У водоразделов мысли» в 1920 г. В цикл лекций по «Философии культа» вошли первые записи священника, которые появились в его творчестве еще в 1908 г. (курс «Первые шаги античной философии»), но также внушительная часть предварительных записей относиться к 1914-15 гг. [3, с. 7].

Как и многие представители русской философской мысли П.А. Флоренский питал эсхатологическую надежду на социальное и космическое преображение мира.

Он предложил антропологический подход к учению о спасении и выразил мнение о том, что только Христианство может называться религией, а Православная Церковь может дать все необходимое человеку, что он ищет для самоочищения; он впервые, не с практической и исторической, но с религиозно-философской точки зрения рассматривал православный культ, определяя его существо, как единство противоположностей имманентного и трансцендентного, временного и вечного, и признаком его определил совмещение земного и небесного, ноуменального, трансцендентного, возведение человека от «дольнего» к «горнему»; им впервые на материале православного культа исследовались вопросы онтологии (какое место человек занимает в бытии?), гносеологии, психологии; он ставил перед собой миссионерскую и апологетическую задачу и обращался к тем, кто вне Церкви; он смело выразил свою концепцию о почитании Пресвятой Девы Богородицы как вместилища Третьей Ипостаси Духа Святого, связывая ее с женским началом и художественным образом Софии (Премудрости) и о почитании Второй Ипостаси Бога – «Логос» (Слово) [6, с. 134-136].

Своеобразие мышления Флоренского заключается в использовании им философской, естественно-научной, технической, богословской терминологии. Особенность его творчества состоит в том, что свои исследования он проводил на стыке основных направлений человеческой деятельности – религиозной философии, науки, но не богословия в смысле догматических формулировок, хотя встречаются и такие: «Истина – Отец, Сын и Дух Святой…», «Истина есть единая сущность о трех ипостасях…» [6, с. 48, 51], расширяя область их взаимовлияния, а в богослужении видел источник всех видов деятельности человека (наука, хозяйство, искусство), считал их привязанными к культу, а в противном случае, оскудненными и восставшими против человека и Бога. По мнению о. Павла Флоренского деятельность не только является порождением человека, она помогает раскрыть внутренний источник энергии.

В своем учении П.А. Флоренский исходит, как православный священник (в 1911-м г. – рукоположен в православные священники),

из образа человека как человека литургического (homo liturgus), от греч. λειτουργια – «общественное дело», «служба», «богослужение». Эта литургическая деятельность человека направлена на единение «земного и «небесного» как в самом человеке, так и в мире. Апологетика литургического понимания человека лежит в основе трудов о. Павла. Как максималист – он раскрывает аспект антиномизма на основе преодоления кантианства, и обосновании воцерковления, категорично не допуская всякую возможность сочетания веры и разума и отвергая при этом и идею «разумной веры». Эта онтогносеологическая тема заключается в невозможности рассудочного постижения противоречивой истины, «истина есть суждение самопротиворечивое» [9, с. 65], а возможного только по пути свершения духовного подвига, очищения молитвой в вере. По мнению С.С. Хоружего, у темы антиномизма есть своя «экзистенциальная сторона» «Прежде всего, глубоко личная тема, тема борьбы с собою» П.А. Флоренского, отраженная в его творчестве, и связанная, прежде всего, с достижением гармонизации духовного мира человека через индивидуальный религиозный опыт, обращённость к Богу и врастание в «Организм». «Быть таким всеединым духовным организмом – определяющий предикат Православия…, именуемый обычно соборностью, а у Флоренского чаще всего – церковностью» [9, с. 123].

Характерной особенностью русской философии является пристальное внимание к проблемам человека, проблемам отношения человека и общества, человека и мира в целом. Сущностью отношений человека и мира, человека и общества, является символическая (семиотическая) система. На этот аспект обращал особое внимание отечественный философ М.К. Петров [4, с. 14], полагавший исторические культуры семиотически несовместимыми способами ориентировки в мире [4, с. 15]. П.А. Флоренский раскрывает свою концепцию человека, оправдывая его, оправдывая его исторический путь, основываясь на учении православных богословов, но опираясь при этом на весьма широкий спектр антропологических идей платонизма, неоплатонизма, паламизма, исихазма, имяславия, софиологии, перенимая традиции кантовского учения о противоречиях, раскрывая при этом их положительное значение, как источника знания о феномене, а также исходя из личного духовного опыта, личных мистических детских переживаний. Как эстет, обладая совершенно особым философским стилем, он весьма ярко, образно (экспрессивно) живописует по поводу антиномий.

Антропологическую концепцию он представляет как антроподицею, буквально, как «оправдание человека». Антропология, для П.А. Флоренского, прежде всего антроподицея. С центральным вопросом – христологическим, и ключевыми вопросами о том: зачем человек нужен Богу? В чём смысл Творения? В чём смысл бытия человека? В чём смысл сотворения Богом человека? Если человек творит зло, то в чём смысл этого зла? Почему человек вносит в мир зло, столько зла? В какой среде надо общаться, и в какую связь вступать с ней?

Религиозно-философская антропология П.А. Флоренского является обоснованием того, что человек способен воспринимать откровения Божьей благодати, и обладает необходимыми предпосылками для обретения Бога. В основе тварного мира, в основе человеческого бытия, лежит роковая печать грехопадения, как ошибочного пути в поисках истинного бытия; но власть первородного греха не тотальна. Человек нужен Богу, как свободное и творящее существо; а чтобы стать таковым человек, по-видимому, должен пройти через тьму грехопадения, через все перипетии своего выбора «добра и зла»; но именно благодаря этой своей, свободной и творческой, сущности, человек имеет возможность спастись и должен спастись, ориентируя себя на веру в Бога. И этому, спасению его, способствует именно Божья благодать. И человек осознаёт свои истинные ориентиры существования, ценности и цели, свои идеалы; приобщается к Божественной любви. Это раскрытие «духовной сущности», наслаивание многих «тел», как энергетических оболочек, преодоление внутреннего «хаоса» возможно в спасительном Богослужении. Можно сказать, что обоснование самодостаточности, самоорганизации личности, обеспечивающей не только объем ее веры, но и духовного становления в процессе богопознания, так или иначе, объясняет способность к мистико-символической деятельности, в процессе которой неизбежен путь к осмыслению способности к самотрансцендированию и приход к вере.

Итак, антроподицея, представляется как практический путь, духовный подвиг продвинувшегося, она призвана выяснить онтологию контрастных отношений между всем и ничем (Богом и тварью). П.А. Флоренский называет антроподицею «конкретной метафизикой». Метафизика – это философское учение о предельных основаниях, о первопричинах мира, тех или иных феноменов (событий, человека); филосо-

фия, изначально, была озадачена, прежде всего, поиском первопричин и, значит, первосмыслов. Метафизика включает в себя три отдела – онтология, космология, теология [4, с. 4-5]. Вот и антропология выстраивается П.А. Флоренским как «конкретная метафизика». Таким образом, учение о человеке в раскрытии его первых оснований, первых его сущностей, первых его онтологических смыслов. Понятие «конкретности» в метафизике Флоренского, связано с духовным предметом, выраженным в чувственном ощущении. По мнению о. Павла, постичь духовный предмет можно, только, прочувствовав его, так как он принимает все свойства (образы, формы) этого предмета, делаясь постигаемым (зримым, слышимым). Таким образом, сливаясь «феномен» и «ноумен», образуют двуединство «сущности» (греч. ousia – «усии») и «ипостаси», а именно, единство чувственной и духовной реальности, выражаясь в различных «символах», как выражениях надличностной реальности бытия. «Символ» сближается о. Павлом с платоновским понятием «идеи» (греч. ιδεα – «вид»). «Идея» сопоставляется с «Ликом», зрительным (световым) символом, связывая с ним способность созерцать мир, видеть его тайны, постигать предметы, по большей части, духовные «синтетическое зрение». «Род», «лик» – онтологические категории, которые сопоставляются с основой, началом, содержанием бытия. «Слово», живая система, структура с концентрированными и заряженными в ней энергиями, накопленными «веками и истекавшими из миллионов уст». «…Убеждение в магической силе слова, на протяжении веков и тысячелетий, составляет всеобщее достояние народов самых различных…» [10, с. 253, 270]. «Имя» является звуковым символом, и оно есть «сущность», обладает и раскрывает энергию Бога. Именно через «имя» «Логос» является, как «духовная сущность» уравновешивает, усмиряет внутренние необузданные силы, действующие в человеке хаотично. Все духовные предметы существуют в определенной связи друг с другом, а значит можно сделать вывод, что символ и есть бытие, а бытие есть космос и есть «символ», как символ «всеединства» [6, с. 79-83].

Вообще, антропология, по мысли о. Павла, есть дисциплина, изучающая человеческий «микрокосм» как образ «макрокосма». Человек, как целостный образ, есть отображение «большого космоса». Немаловажно отметить, что древнегреческое понятие «космоса» (греч. κοσμος – «мироздание», «миропорядок») есть, действительно, прежде всего «порядок». В контексте мистическо-православной традиции, Флоренский утверждает, что идеальное сродство человека и мира в представлении им человека как «микрокосма», а мира – как «макрокосма»; но в то же время, Флоренский предполагает и обратное соотношение: человек – это «макрокосм», а мир – это «микрокосм». Это определение кажется несколько парадоксальным, но если исходить из духа человека, то так оно, по сути, и есть. Человека Флоренский рассматривает, как «сумму мира», а мир как раскрытие человека, его проекцию.

Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. «Гносеологически – все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое. Биологически – все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность наших органов. Экономически – все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. Психологически – все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. Метафизически – все, что мы чувствуем и ощущаем, есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Религиозно – Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова – Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом…» [9, с. 440].

Таким образом, многообразие, тождество целого и частей, символического бытия характеризуется о. Павлом, как «Всеединство». Для Флоренского только человек, в своем стремлении к самопознанию и богопознанию, способен слиться с миром и связать мир воедино, и это его желание связано с желанием слиться с Богом – Абсолютом – это и является экзистенциальным обоснованием подвига верующего христианского сознания.

Вера определяет культ. Культ в свою очередь определяет понимание мира, следствием которого оказывается культура. По довольно точному высказыванию Флоренского: «мир пребывает в культе, а не культ в мире». Действительно, человек видит мир, прежде всего и уже всегда, исходя из той системы мировоззренческих координат, которая задаётся ему воспитанием в культе, над культом надстраивается культура (неотделимо от культа, и хозяйство, экономика: экономика является, по сути своей, его производной; хозяйство является

«духовным содержанием человека, спроецированным вовне»).

Исходя из вышесказанного, напрашивается следующее умозаключение: человек формируется, культом, культовым действом, собственно – культурой. Эта, казалось бы, вполне очевидная и даже кажущаяся уже банальностью, мысль, что человек есть создание культуры, приобретает в философии П.А. Флоренского особый смысл. Культура (лат. cultura) – производное от культа (лат. cultus). Культура, буквально, есть деятельность по осуществлению культа. Культ – это, прежде всего символическое, семиотическое пространство, ритмически организованное, в котором создаются, вызываются к жизни смыслы. Говоря о культуре, с позиции взгляда о. Павла, надо заметить, что речь идет о христианской православной культуре, и культура эта заключается не в материальных вещах, а в чувствах, волевых усилиях человека, истинных целях, характеризующих его лицо. Культура, по Флоренскому, есть, царство целей, иерархия целей; существование человека задаётся и определяется его целеполаганием. В данной иерархии целей, разумеется, высшие цели, как, уже, высшие ценности, определяют собой все прочие, нижние уровни жизненного целеполагания. Культура, говоря проще, во всём своём разнообразии, есть внешняя надстройка над культом. Культ, определяется о. Павлом, в контексте его особенного мышления и способности видеть во временном – вечное, в телесном – одушевленное, в видимом – невидимое. Так, в православном культе, как в «организме», происходит соединение имманентного и трансцендентного, земного и небесного, божественного и человеческого. Любой предмет, инструмент, попадающий в сферу культа, приобретает здесь свой особый сакральный смысл. Человек обретает себя, самоочищается, в культовом, сакральном пространстве, в сфере священного, в сфере смыслов (имеется в виду Церковь); формируется обществом в определённой культурной системе традиций, а традиции эти, свою очередь, есть «упаковка» того, что называется высшими ценностями и смыслами. По мысли Флоренского, именно в культе, то есть в деятельности одухотворения, глубокого самосознания, развивается «искусство богодеяния – феургия», она и есть «самая человечность», в которой любая деятельность человека становиться духовной (литургическая (sacra) – культ, практическая (instrumenta) – хозяйство, теоретическая (notiones) – мировоззрение) [11, с. 231].

Итак, только вокруг деятельности богослужения, в деятельности сакральной сосредоточены другие человеческие деятельности. Исходя из этой «сакральной теории» о. Павла таково и место средоточия культа в религии, которая в свою очередь необходима человеку на бытийном (онтологическом) уровне и в каждой его человеческой деятельности.

Также, в контексте своей теории, Флоренский оригинально раскрывает и понятие «мифа», входящее в систему обрамления культа. Здесь можно предположить, что понятие «миф» (греч. μυθος – «рассказ», «слово») содержит в себе определённую двойственность: первоначально этот «миф», сопровождающий культ и реально раскрывающий и объясняющий смысл «культового действа», обряда и, с другой стороны, «миф», отделяющийся от культа, и продолжающий свое автономное существование, формируя ложные и нереальные картины, образы, в результате чего культ теряет свою ценность и происходит процесс «секуляризации», то есть снижение роли религии и переход общества к светской модели.

Таким образом, «миф», являясь, с одной стороны, необходимым «внешним кругом» культа, с его таинствами, ценностями и смыслами, той символической (семиотической) системой, в которой живёт человек, как в своей культурной, социальной реальности, с обратной своей стороны – «цепкий плющ», лишающий жизненных сил растение, а именно, «святыню».

В качестве примера, «миф», как «истинное слово», повествовал в эпоху архаической Древней Греции о героях и богах, как о самой, что ни есть, жизненной истине, её смыслах и сути, её таинствах, но тот же самый «миф», те же самые рассказы, в последующую эпоху – уже представлялись чем-то иллюзорным, нереальным, без своих сакральных жизненных смыслов и таинств и даже искажающих истину. Времена меняются, и то, чем жили люди в одно время, в одну эпоху, в одном поколении, становится уже чем-то иллюзорным, нереальным, даже ложным, для людей другой эпохи, другого времени, другого поколения.

Итак, культ, как и традиция и обряд – семиотическая система понятий, вызывающая у человека доселе неизведанные чувства, переживания, и содержит в себе свои точки интенсивности откровения и приобщения к высшим смыслам, именуемым о. Павлом «таинствами». Таинства – это символические точки самоидентификации человека с данной культурой, с данным обществом, с данным народом. Всякий культ, – как определённый символический по-

рядок, – неизбежно, несёт в себе несколько подобных узловых «сингулярностей». «Символ» подобно идее содержит в себе множественность своих отражений, знаков, событий. В этой связи, Флоренский пишет, что «…в системе часть равна целому, но целое не равно части». И сквозь эту множественность, специфически выстраиваемую в культе, в обряде, человек, приобщаясь к данному культу, как его часть, должен прозреть откровение заложенной в нем идеи (сути «таинства») в целом.

Культ, как, и обряд, направлены, прежде всего, не на овладение каким-то внешним миром, а – на овладение человеком своим внутренним, наполняющим его, миром; а уже следующим этапом самопостижения возникает функция общения людей между собой и познания мира, не говоря уж о сугубо прагматических целях (добывание пищи, социальная организация и прочее). Культ, здесь, становится специфическим, ритмически, организованным пространством. Флоренский указывал на такую важнейшую и необходимую составляющую как ритмичность культа и, вообще, стиля бытия человека. И в этом ритме заключается, априори, вся смысловая глубина, с которой может столкнуться человек – вся глубина «символа», «идеи». И всю эту смысловую глубину, всё её «таинство», человек, как предполагается в данном контексте, должен извлечь из культа, из особым образом организованного ритмически упорядоченного пространства, как «своеобразной реальности». Пространства, с очень специфической «перспективой».

Очень иллюстративны исследования П.А. Флоренского в части антропологических особенностей перспективы «обратной» или «обращенной». «Обратная» перспектива – «своеобразный охват мира», характерный и для детей (точнее их художественного творчества), как обладателей уникального типа мышления, «язык», свидетельствующий о реальности. «Обратная» перспектива была свойственна, в частности, древней русской иконописи, когда объекты находящиеся вдали изображаются здесь отнюдь не меньше, нежели те, которые ближе; или, даже, повёрнутые в противоположную сторону от наблюдателя – показываются и этой своей «оборотной» стороной. При подобном стиле изображения мира главным субъектом является не некий конкретный наблюдатель, человек, художник, а – кто-то находящийся за горизонтом изображения – Божественная фигура. Фигура, здесь, изображается вне зависимости её пространственного расположения, дальше или ближе, от наблюдателя, – а, скорее, от её смысловой значимости.

Человек, в восприятии подобного изображения, иконы, не замыкается, априори, на себя, не замыкает на себя мир, а, напротив, раскрывается ему, его творческим энергиям. Вопрос энергийности – это ещё один не менее важный вопрос в религиозной философии о. Павла, раскрывающийся в аспекте антиномизма: своего рода, противопоставление «энергии» (греч. ενεργεια – «энергия», «деятельность») и «дела» (греч. εργον – «дело»): в том, плане, что «энергия» (понятие, хорошо разработанное ещё Аристотелем) – это творческая деятельность, предполагающая открытость миру и Богу, то есть источникам своей энергии; а «дело» – скорее, нечто совершающееся по шаблону, механически. Тоже довольно важное антропологическое различение и противопоставление.

Флоренский придавал особое значение психической целостности человека, по-своему, оригинально, выражая идею (интуицию) собственного «Я», которое должно быть. Человек, собственно, как человек, создаётся именно самоограничением. Самоограничение – оказывается установлением реальной возможности свободы человека. Человеком, так или иначе, владеют разного рода желания и страхи, фантазии и, даже, галлюцинации. Однако у человека, по-видимому, как образа и подобия Бога, есть незыблемое стремление к бытию свободным существом: то есть существом, обладающим способностью поступать, исходя из самого себя, а вовсе не действовать, как раб своих страхов и желаний. А чтобы иметь хотя бы возможность поступать подобным образом, самостоятельно, свободно, человек и создаёт для себя определённые системы ограничений. Исторически, как обыкновенно прослеживают современные антропологи, начиная с простейшего запрета на инцест. Запреты оказываются здесь не чем-то, подавляющим человека, а, напротив, высвобождающим его энергию на социальную, культурную творческую деятельность, освобождая, так или иначе, его от тех же фобий и вожделений. Эти первичные ограничения сегодня принято называть «системами табу». А культ – это, прежде всего, аналогичная, семиотическая система, направленная на упорядочение фантазий и галлюцинаций, духовных энергий человека. Пространство культа – это пространство определения человека. Культ все внутренние человеческие энергии вводит в особое своё русло – сублимирует их, раскрывая тем самым, творческие способности человека, способности человека к восприятию им благодати. А благодать,

важно заметить, Флоренский определяет, как упорядочение человеческого существа культом.

Человек (потенциальный) формируется, как Человек (актуальный), именно благодаря «таинствам», приобщения к ним, раскрытия, в себе их смысла. Человек (потенциальный), как предполагается, в процессе его культурной («культовой», в своей основе) обработки, становится Человеком «актуальным», «доопределяется» (в терминологии современной философии культуры), когда достигает состояния самоограничения; подобно тому, как целью воспитания, в действительности, является обретение человеком способности к самовоспитанию.

Таким образом, формируется у человека его личный «этос», он обретает возможность быть, внутренне, прежде всего, свободным существом. Т.е. тем, кто способен владеть своими желаниями и страхами, и, в силу этого, оказывается способен совершать личный нравственный выбор и, вообще, раскрывается созиданию и творчеству, в том числе, главное – и творчеству самого себя.

Анализируя понятия, описывающие преображение мира в культе, понимаемое Флоренским, как процесс «освящения», то есть принятия определенных религиозных ценных элементов мира и перенесение их в пространство вечной духовной силы – «Логоса», необходимо отметить, что именно в творчестве человека, как культовой (литургической) деятельности, происходит осмысление реальности. Литургический человек через творчество в своей культовой деятельности включает и мир в культ, становясь тем самым «человеком домостроительным».

«Логос», высший смысл бытия человека, уходит корнями именно в культовую реальность. Флоренский, в этой связи, пишет о том, что истинная реальность одна, в отношении которой только и может быть самоопределение – это воплощённый «Логос» (Вторая Ипостась, Бог-Сын), т.е. – культ. Важная его функция в обретении человеком целостной формы, способным принять «сверхчеловеческую ценность» в процессе умирания и воскресения одухотворенным. Это и есть конечная цель антропологии Флоренского: «обожение» человеческого существа; другими словами, доказательство и утверждение двуединства человеческой личности – «данности» и «заданности». Весь процесс трансцендирования, связанный с преданием уникальности и яркости каждой индивидуально личности является «священнодействием», а оно «соборно», то есть реализуется при участии каждого человека в общем деле.

Основная задача религиозно-философской антропологии П.А. Флоренского в раскрытии человека, как целостной личности, т.е. во всей совокупности его проявлений, поступков, чувств, переживаний, сознания, его истории и прочего, вполне сопоставима с лейтмотивом отечественной философии: раскрыть цельного, целостного человека. По мнению Н.А. Бердяева, «новое о человеке и космосе» легче может раскрыться, именно, в русском православии, так как одним из его течений является «космоцентрическое, узревающее божественные энергии в товарном мире, обращенное к преображению мира, с ним связана софиология…» [1, с. 34]. И здесь Флоренский пытается следовать в русле заданной В.С. Соловьёвым парадигмы «софиологии», разумеется, внося в эту концепцию свои коррективы; в частности, пытаясь приблизить учение Соловьёва о Софии, с соответствующими изменениями, поддерживаемое и им самим, к православной христианской доктрине. Можно сказать, что и В.С. Соловьёв, рассуждая о Софии, стремился сильно не отрываться от христианства; в частности, критиковал теософское учение, весьма ставшее популярным среди «публики» интеллигенции во второй половине XIX в., в котором, так же, фигурировало понятие Софии, однако, разумеется, в далеко не христианской, а гностической его трактовке. Но, так или иначе, и учение В. Соловьёва о Софии тоже отнюдь не укладывалось в рамки, собственно, православного христианства, и наряду с христианскими мотивами в нём присутствовали и довольно близкие к тому же гностицизму и Каббале моменты. Аналогично, и П.А. Флоренский, тем более, пытался совместить данное учение о Софии, условно – «софиологию», с христианской догматикой.

Что же представляет собой София, по Флоренскому? София, по его рассуждению, есть целостность творения («тварного мира»), олицетворение этой целостности. София есть творческая любовь Божия к своему творению. Подобно тому, как всякий творец вкладывается в своё творение свою «душу», так Бог и вкладывает в мир свою Любовь-Премудрость (Софию), а именно, Душу Мира. И эта София выступает, здесь, как Ангел-Хранитель сотворённого мира; как его, этого мира, путеводная звезда, своего рода его высшая цель.

София есть идеальная личность мира. Личность, по-видимому, здесь подразумевается как то, что называется Ипостасью (греч. υποστασις – «подставка», «основа», «сущ-

ность»), а в христианской богословской традиции – Лицом. Разумеется, София не есть одно из Лиц Святой Троицы, – и тем более, не некое «четвёртое лицо»; и уж, тем более, не некая «женская ипостась». Хотя, надо признать, в этой связи, введение в данную богословскую, довольно простую и стройную, систему Святой Троицы ещё и некоего то ли посредника между миром и Богом (творением и Творцом), то ли некой дополнительной составляющей каждого из этих Трёх Лиц, действительно, оказывается чем-то только запутывающим данную стройную систему, оказывается элементарным нарушением богословской «бритвы Оккама».

С другой стороны, София, как «идеальная личность мира», вполне может пониматься именно в платоновском смысле. Во-первых, как нечто совершенное, как тот предел мудрости и красоты, который может быть достигнут человеком; точнее даже, как тот горизонт совершенства мудрости и красоты, к которому человек, каждый в отдельности, и всё человечество, в целом, могут, и должны, стремиться. А во-вторых, это есть и некий совокупный образ мудрости и красоты, который достигает, может достигнуть, человечество.

Вообще, философия Флоренского весьма проникнута платонизмом (и это отнюдь не «плохо», а даже, напротив, есть её сильная сторона). В подобном платоновском, «идеальном» восприятии мира, человека, человечества, Софии, лежит довольно простая, но весьма философски глубокая, мысль: каждый человек есть (носит в себе, потенциально) идеальный софийный образ; каждый человек (микрокосм), потенциально, содержит в себе подобное совершенство, – подобно капельке росы, отражающей весь мир (макрокосм); но София, как олицетворение данного идеала и совершенства, не есть, разумеется, мудрость (достигнутая) данного конкретного человека здесь и теперь, не есть мудрость, достигнутая человечеством здесь и теперь; София – идеальная мудрость, та мудрость, которую, в пределе, могут достичь как отдельный человек, так и человечество в целом.

По мысли о. Павла, в аспекте Бога Отца, София есть идеальная субстанция (сущность всех сущностей), основа тварного мира; в аспекте Бога Сына, София есть Разум и Смысл, Логос сотворённого мира; в аспекте Святого Духа, София есть духовность и красота сотворённого мира.

«Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия её; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София – разум твари, смысл, истина или правда её; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность её, т.е. красоту…» [6, с. 349].

София, с позиции Флоренского, есть не что иное, как Небесная Церковь. Надо заметить, что, в отличие от Соловьёва, Флоренский, во-первых, не проводит различения на «Софию Небесную» («высшую») и «Софию тварную» («низшую»), и, во-вторых, вообще, не принижает божественную Софию до какого-либо «гностического» «низшего» состояния; София у него – исключительно Божественная Мудрость, которая раскрывается человеку и поднимает его до себя.

Так, постулируя Софию как Небесную Церковь, он определяет её и как Земную Церковь, но только Земная Церковь – настолько софийна, насколько воплощает в себе идеальный образ Софии.

И, как идеальная софийная сущность, эта земная Церковь есть, по Флоренскому, совокупность, единство личностей в множественности, – настолько, насколько каждая из этих личностей причастна Софии. Насколько каждая из этих личностей раскрыта, в любви, Богу. «Каждая монада лишь постольку существует, поскольку допускает до себя любовь божественную… София есть… творческая любовь Божия…» [6, с. 326]. София, по Флоренскому, есть «душа и совесть» человечества. «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, – Человечество, – есть София по преимуществу. Если София есть всё Человечество, то душа и совесть Человечества, – Церковь, – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, – Церковь Святых, – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых… Матерь Божия… опять-таки есть София по преимуществу… София есть Красота…» [6, с. 350-351]. Итак, через понятие Софии о. П. Флоренский пытается выразить сущность высшей символической реальности в ее космологическом аспекте.

Космос (как «вселенная») – это то, что взывает к своему пониманию и постижению, а не пустое пространство приложения «воли к власти», как в западноевропейской модели отношения к миру. А такое постижение и понимание раскрывается именно в «пространстве культа», с соответствующими изменениями, пространства, скорее, «обратной перспективы». Перспектива культа – отнюдь не «прямая». А скорее, по мысли о. Павла, «обратная».

В чём суть «прямой» перспективы, утвердившейся как нечто «само собой разумеющееся» после эпохи Возрождения? Суть эпохи Возрождения – это возвышение человека на место Бога. Человек становится реальным и, даже, единственным субъектом. Наука, важно заметить, является тоже порождением именно подобной «перспективной» системы мировосприятия, когда окружающий мир обращается, действительно в «мир объектов», в одномерное пространство приложения к этому миру своего «испытания» (эксперимента), своей власти; в основе мировоззренческого пафоса науки – господство над природой. В этой связи, Флоренский пишет о двух типах отношения к миру, о двух типах культуры: условно, их можно определить, как модель «внешнего» отношения и отношения «внутреннего», с соответствующими изменениями, хищнически-механического типа и созерцательно-творческого. Западноевропейский тип отношения к жизни, очевидно, есть тип хищнически-механический.

Ту же самую идею он пытается выразить в своей работе «У водоразделов мысли» [9, с. 496], различая такие типы культуры, как «богостремительный» и «миростремительный». Фаустовский тип, тип культуры и человека в ней, разумеется – это тип «миростремительный», то есть отвергающий Бога, и утверждающий цель – эгоистически устроиться в «этом мире». Православный (христианский) вариант русской культуры, он предполагает видеть, по преимуществу, созерцательно-творческим, богостремительным. Не вдаваясь подробно в проблематику причин, приведших западноевропейскую культуру, и западноевропейского человека данной эпохи, к подобному мировоззренческому перевороту (это отдельная большая тема), можно лишь констатировать факт подобного переворота. И переворот этот приводит, в конечном итоге, к тому, что формирующийся западноевропейский человек приобретает специфический особый тип мировоззрения.

Подобный антропоцентричный тип мировоззрения, относится к стилю всей культуры эпохи Возрождения и последующей ей эпохи Нового Времени. Двумя основополагающими характеристиками данного типа, тесно взаимосвязанными друг с другом, являются – «воля к власти» и «пространственность». Это и есть, прежде всего, характеристики подобного субъекта западноевропейского человека. Складывается такая мировоззренческая, «априорная», установка, что весь прочий мир только для того и «создан», чтобы стать сферой приложения его «воли к власти»; причём, сам «создатель» этого мира (Бог) тоже, шаг за шагом, вытесняется, лишается своей, в свою очередь, «власти» над миром. Шпенглер довольно удачно именует данную культуру «фаустовской» культурой, в честь известного персонажа средневековых мифов и легенд «доктора Фауста», который стремился, прежде всего, к власти над всем и возвыситься над всем миром. И этот титанический, то есть ниспровергающий богов, пафос становится здесь своего рода принципом существования и отношения к миру.

Подобное отношение к миру: когда человеческий субъект становится единственным и главным центром, сказывается и на культе. Отсюда становится очевидным переход к протестантизму, во всём множестве его толков и сект. Это разрушительно воздействует на сами мировоззренческие основы человека, приводя к трагическому расколу в нём формы и содержания, реальности и смысла, расколу внутри самого человека. Подобная «перспектива» бытия, оборотной своей стороной, бьёт, собственно, по самому человеку. Дело в том, что, по мысли Флоренского, человек и мир, как «микрокосм» и «макрокосм», теснейшим образом друг с другом взаимосвязаны, и отношение к этому миру, как некоему пустому пространству, неизбежно, опустошает и самого человека. «Перспективность есть приём, вытекающий из такого мировоззрения, в котором истинною основою полуреальных вещей-представлений признаётся некоторая субъективность, сама лишённая реальности. Перспективность есть выражение меонизма и имперсонализма» [10, с. 93]. «Ни один человек сущий в здравом уме не считает свою точку зрения единственной…» [10, с. 96]. Весьма актуальны мысли Флоренского и в настоящее время, когда остро стоит вопрос о том, что человек, насилуя среду, природу, насилует, в итоге, самого себя. Можно полагать, что вышесказанные мысли и интенции, в социальном аспекте, вполне, соотносимы с учением русских космистов.

Прежде чем сделать необходимые выводы, следует отметить критические замечания Н.А. Бердяева, который обозначил космологическую и антропологическую концепцию о. П. Флоренского как «стилизованное православие», которое не содержит ни одного искреннего слова, а словно бы проведено автором через некую тотальную «стилизацию». Другим, вызывающим его критику аспектом, здесь, является отсутствие в учении о. П. Флоренского темы свободы, – в результате чего, логично, почти пропадает тут и тема морали, нравствен-

ного выбора. П.А. Флоренский представляется Бердяеву, просто погруженным в «магическую атмосферу»; а магический тип мировоззрения как раз и характеризуется отсутствием свободы, и, значит, действительно, нравственного выбора. Бердяев подобное положение дел именует, применительно к концепции Флоренского, «космическим прельщением», вследствие которого именно человек, здесь, «оказывается подавлен». Флоренский, лично, представляется Бердяеву человеком, весьма склонным к гностическим и оккультным практикам и теориям, – отчего сам, в своих книгах, выступает против гностицизма и оккультизма; в то время как, вследствие того же «космического прельщения», целиком и полностью принадлежит именно магическому, оккультному мировоззрению. Философия Флоренского видится Бердяеву рафинированной и упаднической, философией, в которой отсутствует жизнь, живая мысль: чем-то вроде «искусственных цветов». Флоренский представляется Бердяеву, в этой своей антиномичности, «оригинальном, доходящим до чудачеств». Завершая свои критические размышления, Бердяев полагает, что книга Флоренского «Столп и утверждение истины» представляет собой последний опыт попытки православной теодицеи – у порога рождения некоей новой религиозной жизни.

Критические замечания Н.А. Бердяева в адрес философии о. П. Флоренского можно признать, отчасти. Действительно, в творчестве Флоренского, в том числе в антропологическом его аспекте, присутствует определённый «магизм», определённая «стилизация», но это, скорее, лишь характеристики личного мировосприятия Флоренского, которые, так или иначе, накладывают свой отпечаток на его глубокую философскую интуицию, суть которой, всё-таки, несколько иная и глубокая.

В своей религиозной философии и со своей мировоззренческой спецификой П.А. Флоренский исходил из:

1) христианского представления о человеке как о существе, соединяющем в себе божественное и человеческое (земное, тварное) измерения, дольний и горний «миры»;

2) представления о том, что человек должен достичь целостности своей личности, и удерживать эту целостность, позволяющую ему быть человеком в полном смысле этого слова, быть творцом;

3) представления о должном единстве человека и мира, об их взаимообогащении, о том, что человек (микрокосм) содержит в себе, потенциально, весь мир (макрокосм);

4) из представления о том, что человек, цельный человек, есть творец и преобразователь этого мира (макрокосма).

Таким образом, касаясь религиозно-философских аспектов антропологии Флоренского можно судить об их многогранной эклектической целостности в рамках его «конкретной метафизики».

В качестве вывода, касательно антропологической концепции П.А. Флоренского:

1) человек есть существо, причастное божественному;

2) эта его причастность раскрывается и оформляется в процессе приобщения к религиозному культу, прежде всего, имеется, здесь, в виду – культу христианскому православному;

3) в процессе данного приобщения человек постигает скрытые смыслы и ценности, источником раскрытия и «точками опоры» которых являются «таинства»;

4) в раскрывшейся ему истине человек осознаёт себя как цельное существо (цельную личность), цельное в самом в себе (как микрокосм) и цельное с миром (как макрокосм);

5) единство человека с миром (творением) и Богом (Творцом), раскрывается через Софию (Божественную Премудрость);

6) именно данное богочеловеческое единство, как цель существования и развития человечества, в конечном итоге, и выступает как «оправдание человека», антроподицея. Антропология Флоренского, есть, прежде всего, антроподицея.

Список литературы:

1. Бердяев, Н.А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России / Н.А. Бердяев. – М.: Канон+, 2004. – 448 с.
2. Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // Гл. X. Рассвет русской религиозной философии. Религиозно-философское общество. – М.: Наука, 1990. – 527с.
3. Лосский, Н. Типы мировоззрений (Введение в метафизику) / Н. Лосский. – Париж, 1931. – 186 с.
4. Петров, М.К. Самосознание и научное творчество / М.К. Петров. – Ростов-на-Дону, 1992.
5. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М., 1990. – 496 с.

6. Флоренский, П.А. Имена / П.А. Флоренский. – М.: Купина, 1993 – 319 с.
7. Флоренский, П.А. Детям моим... / П.А. Флоренский. – М.: Московский рабочий, 1992. – 440 с.
8. Флоренский, П.А. Сочинения в 4-х тт. / П.А. Флоренский. – М.: Мысль, 2000. – 621 с.
9. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 496 с.
10. Флоренский, П.А. Философия культа / П.А. Флоренский. – М.: Академический проект, 2014. – 685 с.
11. Хоружий, С.С. Миросозерцание Флоренского / С.С. Хоружий. – Томск: «Водолей», 1999. – 160 с.

МБДОУ «Россиянка» «Центра развития ребенка», Калуга
ФГБОУ В «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга

УДК 130.2

С.В. Данилова

ПУТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА К МЫСЛИ О НЕОБХОДИМОСТИ ПРИЗРЕНИЯ, ВОСПИТАНИЯ И ОБУЧЕНИЯ ДЕТЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ

В статье рассматривается вопрос о развитии отношения общества к людям с ограниченными возможностями здоровья, представлена линия генезиса от античных времен до современности. Западноевропейской цивилизацией был пройден достаточно долгий путь прежде чем произошли изменения в обществе и его институтах, способствовавшие включению любого человека в активную общественную жизнь.

Ключевые слова: люди с грубыми физическими и умственными недостатками, физическая и душевная ненормальность, отклонения в развитии, специальные образовательные условия.

«Жизнь, есть самое сокровенное из того, что создала природа, и поэтому требует к себе величайшего уважения» – слова немецко-французского мыслителя, представителя философии культуры Альберта Швейцера (1875-1965) [1, с. 14], с чьим мнением нельзя не согласиться.

И здесь представляется необходимым описать отношения ординарного большинства к отклоняющемуся от нормы меньшинству, иначе трудно понять, почему человечество за несколько тысячелетий своего существования относительно недавно пришло к мысли о необходимости призрения, воспитания и обучения детей с отклонениями в умственном и физическом развитии.

Многовековое негативное восприятие, так называемым, нормальным, здоровым, ординарным большинством своих телесно и душевно нездоровых, неординарных сограждан, зафиксировалось в фольклоре, в феноменах светской и религиозной жизни.

Так анализ античных и еще более ранних законоуложений показывает, что на протяжении тысячелетий закон воспринимал людей с грубыми физическими и умственными недостатками как неполноценных граждан и защищал от них общество.

Ветхий Завет формально можно считать первым законом, предписывающим правила в отношениях с увечными: «Не злословь глухого, и перед слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему, бойся Бога твоего» (Левит 19:14). Вместе с тем в том же Левите сказано: «Никто, у кого на теле есть недостаток, не должен приступать – ни слепый, ни хромый, ни уродливый» (21:18). «Ни один человек из семени Аарона – священника, у которого на теле есть недостаток, не должен приступать, чтобы приносить жертвы Господу; недостаток на нем, поэтому не должен он приступать, чтобы приносить хлеб Богу своему...» (21:21).

Мы сегодня не можем сказать, какая из Библейских заповедей соблюдалась неукоснительнее – терпимость к инвалиду или недопущение его к таинствам. Однако исторический опыт показывает, что религиозные запреты в отношении инвалидов исполнялись строже, чем рекомендации проявлять милосердие к ним.

Законы греческих полисов не упоминают лиц с умственными и физическими недостатками, эллины искали не юридические, а медицинские решения проблем увечности.

Составители Законов 12 Таблиц (451-450 до н.э.) впервые упоминают о наличии в обществе людей с грубыми физическими и умственными недостатками, но их не интересовала природа и причины неполноценности, их заботило лишь судебное подтверждение факта физической или душевной ненормальности и установление возможных негативных для общества последствий.

Византийский император Юстиниан I (ок. 482-565) кодифицировав Римское Право, свел в многотомное законоуложение Corpus Juris Civilis (гражданское право) фрагменты множества предшествующих римских законов и эдиктов. Юстиниан не внес почти никаких изменений в закон, относящийся к инвалидам, а лишь систематизировал древние эдикты, касающиеся психических дефектов, глухих, немых и подверженных неизлечимым болезням людей. Он подробно классифицировал недееспособных людей, уточняя, в каких случаях и как суду следует ограничивать их права.

В большинстве европейских стран, где превалировало гражданское право, юридический статус людей-инвалидов не пересматривался с VI в. до середины XVIII столетия.

На протяжении полутора тысячелетий в Европе происходили кардинальные изменения:

создавались и рушились империи, возникла и получила распространение новая религия, развивалась научная мысль, европейское же законодательство неизменно следовало античному пониманию прав, а точнее, бесправия глухих, слепых и умалишенных людей.

Период Средневековья крайне неблагоприятен для жизни людей с психическими и физическими недостатками, нравы которого могут быть проиллюстрированы на примере отношения общества к юродивым (одержимым).

Феномен православного юродства зародился в Египте и стал заметным явлением в общественной жизни Византии. Православная церковь была более терпима к телесным и душевным недугам человека, нежели католический Рим, следовательно, отношение византийцев к юродивым в известной мере позволяет представить, как воспринимались в Западной Европе люди, ведущие себя не так, как все.

В одной из притч IV в. Иоанн Эфесский, описывая отношение толпы к паре молодых юродивых, сообщает: «Множество народу окружало их... шутя и играя с ними и давая им затрещины по голове» [2, с. 59].

Список жития Симеона Эмесского (VI в.), составленный в VII в. кипрским епископом Леонтием Неапольским, содержит описание появления юродивого в городе и реакции горожан на это событие: «Когда ребята увидели, они начали кричать: «А вот безумный!» и пустились за ним вдогонку, осыпая его тумаками» [2, с. 65].

Более позднее житие Василия Нового, написанное в X в., рисуя картину загробной жизни юродивых, поясняет: «В здешнем мире тщеты они представляют себя глупыми во имя Господа; люди преследуют их и презирают» [2, с. 86].

С обывательской точки зрения, человек, лишенный разума или телесного органа, бесполезен, не имеет цены и не является объектом заботы и внимания, он, скорее, обуза и должен быть изгнан, либо умерщвлен.

Католическая церковь занимала по отношению к людям с физическими недостатками более терпимую, по сравнению с народными нравами Раннего Средневековья, позицию, которая, правда, не распространялась на лиц, лишенных слуха. Виной тому оценка глухоты, данная крупнейшим философом поздней античности – Аврелием Августином (354-430), который убедил современников в невозможности и нецелесообразности обучения глухих [3, с. 25, 91].

Учитывая, что христианский неоплатонизм Августина господствовал в западноевропейской философии и католической теологии вплоть до XIII в. и, соответственно, определял ход научной мысли, можно с уверенностью полагать, что в период с V по XVII вв. не предпринималось серьезных попыток учить аномальных детей.

Памятуя о существенном влиянии церкви на светскую жизнь, можно предположить, что проповедуемые ею христианские заповеди человеколюбия должны были бы смягчить отношение верующих к телесно и душевно больным. Однако на деле этого не происходило, более того – все великие европейские реформаторы, как светские, так и церковные, либо обходили своим вниманием инвалидов, либо сомневались в их духовной полноценности. Церковный закон ставил калек и умалишенных в неблагоприятные условия, отказывая им в равенстве даже перед ликом Божьим. Государственный закон и общественная мораль также обрекали этих людей на бесправие и неравенство.

Культура Средневековья тесно увязывала в модели мира микрокосм (человека) с макрокосмом общего бытия, и в этой жесткой системе взглядов вряд ли могло найтись место ущербному от рождения человеку. Инвалидность понималась как выпадение из системы «человек – подобие Бога». Носитель недуга, соответственно, воспринимался как существо неполноценное, а потому не заслуживающее внимания. Инвалид не мог рассчитывать даже на нейтральное отношение окружающих, так как большинство из них было в рассматриваемый период убеждено, что глухота, слепота, сумасшествие, врожденное уродство есть наказание человеку за грехи либо вмешательство в его судьбу Сатаны.

Отцы Церкви не только не способствовали изменению нравственного климата, а делали отношение к лицам с отклонениями в развитии, по крайней мере, к глухим и сумасшедшим, еще более нетерпимым.

Одновременно следует заметить, что исторические свидетельства отношения христианской религии к физическим и душевным недугам человека неоднозначны и противоречивы.

В целом, анализируя период западноевропейской истории с IX в. до н.э. по XII в., можно утверждать, что отношение общества и государства к лицам с выраженными отклонениями в умственном и физическом развитии колебалось от агрессивного и нетерпимого до безразличного.

Условным рубежом первого периода эволюции отношения общества и государства к лицам с отклонениями в развитии можно считать пер-

вый прецедент заботы монархов о слепых. Это исторический факт, свидетельствующий об изменении отношения власти к инвалидам, о впервые осознанной монархом (государством) необходимости их защиты.

Западной Европе потребовалось около двух тысяч лет, чтобы пройти путь от отторжения и агрессии к первому осознанию необходимости призрения, заботы о людях с выраженными отклонениями в развитии.

XII-XIII вв. с точки зрения эволюции отношения общества и государства к лицам с отклонениями в развитии необычайно значимы, т.к. в Западной Европе был отмечен рост числа профессионально подготовленных специалистов (медиков, педагогов, юристов), закладываются основы государственной системы образования. Возникшее сословное разделение явилось первым шагом к сословному воспитанию, которое в дальнейшем приведет к попыткам индивидуального обучения аномального ребенка из знатной семьи.

В западноевропейских городах начало формироваться терпимое отношение к людям, отличающимся от большинства горожан, закладывались основы новой культурной традиции европейцев – терпимости к «иным» людям «инаковыглядящим» и «инакоговорящим», сложились предпосылки национальных систем здравоохранения и образования.

Попытки католического Рима сплотить европейские государства в единое христианское сообщество не приводили к желаемым результатам, общество раздирали противоречия и разногласия, в нем царили насилие и ненависть.

В эпоху инквизиции уделялось «повышенное общественное внимание» к душевнобольным, глухонемым и людям с выраженными интеллектуальными нарушениями. Кодекс инквизиции предполагал поощрение доносчиков на еретиков и допускал уничтожение последних. Жертвой оговоров нередко оказывались умалишенные, глухонемые, люди с грубыми физическими уродствами. Так неприятие чужой необычности, неординарности, страх, брезгливость и агрессия большинства к «неполноценным» согражданам обрекали последних на преследование и уничтожение.

С момента благословения Папой Иннокентием VIII (1484) охоты на ведьм началось их тотальное истребление. Охота на ведьм продолжалась в Западной Европе более двух столетий и привела к гибели свыше ста тысяч человек [3, с. 272].

Эпоха Возрождения знаменует начало Нового времени европейской цивилизации, освобождения культуры от церковного попечительства, которое особенно усилилось благодаря Реформации.

Великие идеологи Реформации Мартин Лютер (1483-1546) и Жан Кальвин (1509-1564) в отношении к аномальным людям исповедовали взгляды своих ярых врагов – инквизиторов. Они требовали упразднения католической церкви, феодальной эксплуатации и боролись за установление равенства, но слабоумных советовали сажать в тюрьмы или бросать в реки. Лютер считал, что умственно отсталый ребенок – это просто massa carnis (масса плоти, лишенная души). Кальвин же проповедовал, что умственно отсталые люди одержимы Сатаной.

Можно видеть, что идеологи средневековья единодушно считали лиц с грубыми отклонениями в развитии неполноценными и ненужными. В своей идеальной модели мира ни одна из сторон не оставляла места людям с отклонениями в умственном или физическом развитии.

Эпоха Ренессанса – это время развития гуманистических тенденций в отношениях к людям с психофизическими недостатками. Невозможно переоценить прогрессивную роль фундаментальной идеи принципиального равенства всех людей, одинаковости человеческой природы. Умы философов, писателей, врачей, педагогов привлекают проблемы образования, воспитания детей, их начинает интересовать и волновать жизнь людей, лишенных разума, обездоленных.

В XVI-XVII вв. широкое распространение получает мнение о том, что глухой, слепой, слабоумный нуждаются, прежде всего, в лечении, т.е. аномального ребенка надо вылечить, а уж затем учить. Так закладываются предпосылки тенденции «медицинизации» специального образования.

В XVII в. впервые были предприняты попытки дать образование людям незрячим или потерявшим зрение (ученик И. Ньютона – математик Саундерсон (1682-1739); поэт Л. Мильтон (1604-1674). В 1662 г. в Палермо была открыта небольшая музыкальная школа для слепых, организаторы которой выработали устав, согласно которому нищенство для слепого является позором, и слепые могут и обязаны трудиться. Хотя эта школа просуществовала сравнительно недолго, значение ее в истории развития профессиональных учреждений для слепых огромно.

Чешский мыслитель-гуманист Ян Амос Коменский (1592-1670) первым из педагогов выдвинул положение о необходимости заботиться о воспитании и обучении слабоумных. Он был

глубоко убежден, что всем аномальным детям можно дать образование. В этой связи он писал: «Возникает вопрос: можно ли прибегать к образованию глухих, слепых и отсталых, которым из-за физического недостатка невозможно в достаточной мере привить знания? – Отвечаю: из человеческого образования нельзя исключить никого, кроме нечеловека».

Богатство педагогических идей XVI-XVII вв. нашло свое отражение во взглядах Вольфганга Ратке (1571-1635), новации которого открыли дорогу специальному образованию. Необходимость учить всех детей (вне зависимости от сословной принадлежности и пола) обязательно приведет к вычленению группы детей, неспособных к такого рода обучению. Предложение учить детей на родном языке устраняет барьер иностранного языка – латыни, почти непреодолимый для аномального ребенка. Рекомендации педагогу согласоваться с природой ребенка предоставляют ему значительную свободу в поиске методов обучения.

Народное обучение благодаря усилиям Ратке было введено в Веймаре в 1619 г. его учеником Кромайером. Судьба Ратке, как и большинства новаторов и подвижников, была трагичной, но именно ему Германия обязана достижениями последующих веков в области специального образования.

Таким образом, Европейским государствам понадобилось почти шесть веков для перехода от осознания необходимости призрения разных категорий аномальных людей к осознанию возможности обучения хотя бы части из них (первоначально только лиц с сенсорными нарушениями).

С конца XVIII до начала XX века происходят глобальные сдвиги в жизни «неполноценного меньшинства», осуществлен переход от осознания возможности к осознанию необходимости и целесообразности обучения глухих, слепых и умственно отсталых. Впервые был законодательно изменен статус инвалидов, большинством европейских стран признано их право на образование. Обучение аномальных детей перестает быть новшеством, зарождается система специального образования.

Впервые в истории европейской цивилизации инвалиды становятся объектом внимания правительств и общественных движений, чья инициатива направляется на обучение и образование глухих, слепых и умственно отсталых.

В заключении стоит сказать, что за два с половиной тысячелетия западноевропейской цивилизацией был пройден путь от ненависти и агрессии к лицам с отклонениями в развитии, сначала до терпимого и участливого отношения к ним, а затем и до идей равенства и интеграции.

Для философии, как одной из форм общественного сознания, значима разработка мировоззренческого фундамента образовательной интеграции как новой социокультурной реальности, и выработка методологических основ познания закономерностей внедрения и развития инклюзивных процессов.

Список литературы:

1. В ожидании инклюзии / ред. кол.: Беньямин Браун [и др.]., под общ. ред. Е.Г. Титовой. – Минск: А.Н. Вараксин, 2015. – 32 с.
2. Иванов, С.А. Византийское юродство / С.А. Иванов. – М.: Междунар. отношения, 1994. – 236 с.
3. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф; пер. с фр., общ. ред. Ю.Л. Бессмертного. – М.: Прогресс. Прогресс-Академия, 1992. – 374 с.
4. Сунцова, А.С. Теории и технологии инклюзивного образования: учебное пособие / А.С. Сунцова. − Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. − 110 с.
5. Шевченко, А.И. Человек с ограниченными возможностями в современном обществе (социально-философский анализ): автореф. дис. … докт. филос. наук / А.И. Шевченко. – Краснодар, 2014. – 53 с.

МБОУ «Средняя общеобразовательная школа № 12», Калуга
ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга

SUMMARY

Rimsky V.P.

Hegel and the stereotypes of identifying and mythologizing art nouveau and enlightenment

The article substantiates the idea that the science, philosophy, art and literature of «our time» still borrow some of their ideas, images and concepts from the stereotypes and meanings of the mythology of art nouveau and the Enlightenment, their post-modern and mass-culture versions. The images of the mythology of art nouveau and the Enlightenment are associated with the philosophical stereotypes that date back to the philosophy of Hegel.

Keywords: art nouveau, mythology of art nouveau, the Enlightenment, Hegel, postmodernity.

Varava V.V.

The positivist paradigm of death in the context of philosophical ethics

The article discusses the positivist approach to death which has become the basis for modern thanatological models, including transhumanism. It is shown that the rationalistic views, which serve as the basis for positivism, contradict philosophical ethics.

Keywords: death, science, positivism, philosophy, ethics, the laws of nature, moral law.

Lytkin V.V.

The problem of the ideal in the philosophy of the XIX century

This article attempts to analyze some of the trends of the social philosophy of the nineteenth century, a time of deep structural changes in all spheres of Russian and European societies. Like in our time, there were certain attempts to find the ways of developing the society, the problem of the essence of the historic process was actively discussed. This issue was developed by representatives of various philosophical and sociological schools, so there were various methodological approaches to the study of the development of the society. At that time, new philosophical trends were formed, such as existential philosophy, the philosophy of Russian cosmism, which later led to unexpected and phenomenal results.

Keywords: ideals, cosmism, Tsiolkovsky, anthropological ideals, social ideals, the future of mankind, social progress, individual perfection.

Mapelman V.M.

The peculiarities of the axiological component in the cosmic scenarios of the future

The article is devoted to the consideration of cosmic scenarios of the development of the human kind, the peculiarities of its formation, philosophical-ethical (axiological) component of the scientific research concerning the design of the cosmic future of humanity.

Keywords: space; Astronautics; science; scientific forecasts; values; moral principles.

Karulina T.B.

«The enlightened mind» as a methodological basis of philosophical doctrine of K.E. Tsiolkovsky

The article attempts to give an outline of the philosophical heritage of Tsiolkovsky. The key points of Tsiolkovsky's ideas are distinguished, which are formed by the methodological structures of «natural-scientific» understanding of the evolution of mankind from separate human communities to all-space humanity. The relationship between the three main basic ideas of Tsiolkovsky (philosophy of nature, natural religion and society) is shown.

Keywords: system of philosophy, philosophy of nature, Newtonian mechanics, religion, mind, society, Utopia, natural-scientific basis, the First Cause, the scientific definition of God, scientific knowledge, space prospect.

Markina E.P.

Arguments about the Universe in the philosophical heritage of K.E. Tsiolkovsky

The article is devoted to the research of the place of the Universe in the philosophical heritage of K.E. Tsiolkovsky. The article demonstrates the attempts of the scientist to define the human role in the evolution of nature and society, the Earth and the space. The current state of cosmology has been considered, as well as the further evolutionary development of the Universe. Certain versions of the scientific interpretation and understanding of the Universe are also outlined.

Keywords: the Universe, life, space exploration, cosmology, space, matter, world, monism, mind, man, humanity, ether.

Kalugin O.A.

Russia in the era of postglobalization

The concept of «post-global world» («post-globalization») has appeared in the article not by accident. This choice is quite logical. Such is the nature of all developing systems. Everything in the world around us after it is born, grows and dies. The process of globalization today is not an exception. After crossing the final line, the globalisation of our time will inevitably end its existence, creating the basis for any new system. A huge role in it will be played by the national regional elites of Russia.

Keywords: Post-globalization, Russia, culture, elite, region, global culture.

Dronov A.I.

Space exploration: strategic objectives and the assessment of their implementation possibilities

Philosophical and general scientific concepts which have been presented in the works of Russian and foreign cosmists for more than a century of the development of scientific thought serve as the philosophical, methodological and theoretical basis for creating the strategy of space exploration. There is the explanation of the necessity and the possibility both of the space exploration and of the human settlement in space (circumterrestrial, geo-moon and more distant from the Earth with its objects).

Keywords: space exploration, astronautics, cosmism, manned space exploration.

Astakhov A.V.

Nordic walking as a means of maintaining the required level of the astronauts' physical performance during a long stay on Mars

This article touches upon the problem of maintaining the required level of physical performance of astronauts. Having to stay on Mars for a long time the astronauts have to perform a considerable amount of physical activities that they must be ready for. The article presents the calculated quantity of the individual heart rates of anaerobic threshold and maximum heart rate during Nordic walking in the altered gravitational environment of the planet Mars.

Keywords: Nordic walking, the threshold of anaerobic metabolism, prolonged exposure to the planet Mars with altered gravity environment.

Pustovoit N.M.

Philosophical-anthropological views of P.A. Florensky

A characteristic feature of Russian philosophy is the attention to the issues of a man, human activity, the society as a whole. The understanding of the people's own cultural heritage was stimulated by the most characteristic nineteenth-century trends connected with the dispute between Westernizers and Slavophiles, the comprehension of European culture, the restoration of religious and national roots of the culture. The article is devoted to the analysis of these problems.

Keywords: Philosophical anthropology, Florensky, Russian philosophy, a human being, cosmism.

Danilova S.V.

The way of humanity to realising the necessity of upbringing, educating and taking care of physically challenged children

The article touches upon the problem of the evolution of the attitude of the society towards people with disabilities, it shows the development of this issue from the ancient times up to the present moment. Western countries came a considerably long way to reach the stage when they were able to make changes in the society itself and its institutions, which led to the involvement of each person into active social life.

Keywords: physically and mentally challenged people, developmental deviations, special educational conditions.

ОБ АВТОРАХ

Астахов Александр Викторович – доцент кафедры теории и методики физического воспитания Института социальных отношений Калужского государственного университета имени К.Э. Циолковского, кандидат педагогических наук. Сфера научных интересов: педагогика физической культуры и спорта, теория и методика спортивной тренировки и оздоровительной физической культуры, физическая работоспособность космонавтов в условиях космического полета. За большой личный вклад в развитие спортивной науки и образования, награжден медалью Петра Лесгафта. Автор более 50 научных статей и научно-методических работ.

E-mail: aastahov@list.ru.

Варава Владимир Владимирович – профессор Московского православного института святого Иоанна Богослова, доктор философских наук, профессор. Сфера научных интересов: русская философия, этика, танатология.

E-mail: vladimir_varava@list.ru

Данилова Светлана Владимировна – педагог-психолог МБОУ «Средняя общеобразовательная школа № 12» г. Калуги. В 1998 году окончила биолого-химический факультет КГПУ им. Циолковского. В 2015 году поступила в магистратуру по направлению «Педагогика и психология инклюзивного образования». С 01 ноября 2016 года обучается в аспирантуре Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского по направлению культурология, профиль теория и история культуры. В настоящее время работает над созданием модели центра инклюзивного образования на базе массовой школы.

Дронов Александр Иванович – доцент кафедры религиоведения, социально – культурной антропологии и туризма Института социальных отношений Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского, кандидат философских наук Старейший участник Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Сфера научных интересов – философские и культурологические проблемы освоения космоса.

Калугин Олег Анатольевич – Министр внутренней политики и массовых коммуникаций Калужской области, кандидат политических наук. Выпускник исторического факультета Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского. Сфера научных интересов: философские, культурологические и политические проблемы регионалистики.

Карулина Татьяна Борисовна – Институт математики, информатики и естественных наук ГБОУ ВО «Московский городской педагогический университет». Доцент, кандидат философских наук. Сфера научных интересов - философия и методология истории, проблемы развития и эволюции человеческих обществ, закономерности развития общества.

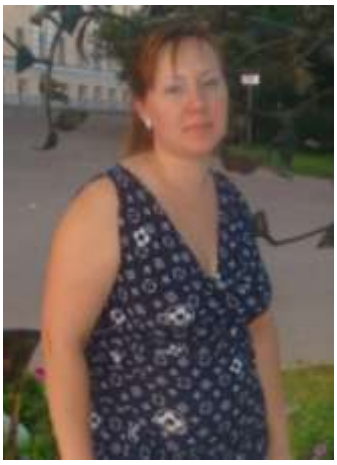
E-mail: tkarylina@mail.ru

Лыткин Владимир Владимирович – заведующий кафедрой Религиоведения, социально-культурной антропологии и туризма Института социальных отношений Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского. Член Комиссии по разработке научного наследия К.Э. Циолковского при Президиуме РАН, Преподаватель Международного космического университета (Страсбург, Франция), член Американского Астронавтического Общества (США). Награжден Премией имени К.Э. Циолковского Администрации Калужской области за большие научные достижения (1997, 2014гг.).

E-mail: vlad-lytkin@yandex.ru

Мапельман Валентина Михайловна − профессор кафедры безопасности жизнедеятельности и прикладных технологий ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет». Доктор философских наук, профессор. Направления научных исследований: социальные и морально-нравственные противоречия; история русской философии, в частности история русского космизма; философские аспекты прогнозирования в космонавтике и методология социально-нравственной экспертизы космических проектов; методика преподавания философских и гуманитарных дисциплин в высшей школе.

E-mail: mapelman@mail.ru



Маркина Елена Павловна – старший преподаватель кафедры социологии и ювенальной политики ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева», кандидат философских наук. Сфера научных интересов: философия русского космизма, антропокосмизм.

Пустовойт Надежда Михайловна – директор муниципального бюджетного дошкольного образовательного учреждения «Россиянка» «Центра развития ребенка» города Калуги. Аспирантка Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского.

E-mail: Dsros@uo/kaluga.ru.

Римский Виктор Павлович – заведующий кафедрой философии и истории науки ГБОУ ВПО «Белгородский государственный институт искусств и культуры», доктор философских наук, профессор, член Союза писателей России.

E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru