

Рассматриваются проблемы становления теории ноосферного универсума. Предлагаются историко-философские и культурологические подходы к учению В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. Анализируются проблемы ноосферного универсума в контексте соотношения категорий "ноосферное сознание" и "ноосферная реальность".

Монография представляет собой продолжение исследований философской школы Н. П. Антонова в области изучения роли и места сознания в становлении ноосферы.

Рекомендуется преподавателям философии, аспирантам, студентам как основа интегративного мировоззренческого курса "Универсумное и ноосферно-экологическое видение мира".

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Ивановского государственного университета*

Научный редактор:

доктор философских наук, профессор **Э. В. Гирусов**

Рецензенты:

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии Ивановского государственного
энергетического университета, **А. В. Брагин**

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии Шуйского государственного
педагогического университета **В. Н. Волков**

С ивановской школой ноосферологов я познакомился в 1983 году, когда в Иванове под руководством профессора Н. П. Антонова в год 120-летия со дня рождения В. И. Вернадского прошла республиканская научная конференция "Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение" (Иваново, 11—13 мая 1983 г.). С той поры в Иванове сложилась группа философов, продолжающих начатые Н. П. Антоновым (1909—1985) ноосферные исследования.

Книга Г. С. Смирнова "Ноосферное сознание и ноосферная реальность" продолжает "антоновские традиции", заложенные конференцией 1983 г. и последовавшими конференциями — "Мировоззренческое и методологическое значение учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере" (1988 г.), "Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере" (1991 г.) и "Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии" (1994 г.). Данная книга является своеобразным итогом работы автора на протяжении последних пятнадцати лет. В ней отразились и проблемы эпохи перестройки и постсоветского развития общественной жизни, она демонстрирует, может быть, не столько окончательный результат, сколько процесс движения, отдельные шаги к осмыслению роли сознания, субъективного фактора цивилизации в процессе перехода биосферы в ноосферу.

Особенностью этой книги является необычная для философского трактата форма соединения историко-философских, социально-философских, социокультурных, культурологических и искусствоведческих подходов. Философско-культурологический подход, использованный автором, позволяет рассмотреть ноосферную проблематику в рамках значительно более широкого поля, оставляя при этом множество белых пятен и поставленных, но не всегда решенных вопросов, откры-

вая неожиданные стороны научно-философской работы в современном ноосфероведении

Весьма интересной представляется попытка автора построить целостную систему категориального аппарата новой области знаний — целостного знания о ноосфере. "Ноосферная реальность", "ноосферное сознание", "ноосферная идея", "ноосферная парадигма образования", "идея ноосферы", "ноосферный хронотоп", "ноосферный Универсум" — это те понятия, которые начнут проходить проверку временем и может быть ускорят создание системности наук ноосферного цикла, будут способствовать современным мировоззренческим поискам. Книга всем своим духом нацелена на дискуссию, ибо в ней представлены и терминологические и методологические споры, а арсенал аргументации не оканчивается лишь дедуктивными умозаключениями и полными индукциями, в ней подчас совершается восхождение от строго научного — к интуитивному, от философского к художественному видению проблем. Тем самым она отражает сложность рассматриваемого предмета, влечет читателя к самостоятельным размышлениям о ноосферном человеке, о ноосферном сознании и о реальности ноосферы.

Читатель, наверное, мог бы указать на излишний аксиологический оптимизм, но очевидно — такова амбивалентность жизни, оставляющая право на взгляды как пессимистического оптимизма, так и оптимистического пессимизма.

Рекомендуя книгу прежде всего молодому читателю, выражу надежду на ее значительную роль в еще более широком проникновении ноосферного мировоззрения в наше общество, переживающее трудные дни, но имеющее огромный, далеко не использованный потенциал для движения к ноосферно-экологическому обществу будущего.

Э. В. Гирусов

доктор философских наук, профессор,
академик Российской экологической
академии.

"Начинается ноосферная эпоха жизни человеческой цивилизации", — так можно было бы суммировать главный вывод отечественной философской литературы последних лет. Осознание этого факта пришло с возвращением в современную российскую духовную жизнь всего массива отечественной и зарубежной культуры. В преддверии XXI века нарастает пора судьбоносных решений, связанных с ретроспективным взглядом из настоящего в будущее: мировая духовная жизнь проходит под сильным впечатлением перехода в новый век и новое тысячелетие. Чтобы понять амбивалентный и катарсический характер этого переломного момента, достаточно вспомнить, что первая половина заканчивающегося двухтысячелетия для России прошла под знаком язычества (вселенско-природнического мировоззрения), а вторая связана с возникновением российского православного пространства.

XX век — последний век второго тысячелетия — фактически выжег ту площадку (социокультурный хронотоп), на которой жила традиционная русская духовность. Сейчас на ней постепенно и все более дружно пробивают себе место под солнцем и начинают цвести "сто цветов". В планетарно-историческом плане перед нами новая точка бифуркации — перерыв постепенности, новый духовный энергетический взрыв.

Самой животрепещущей проблемой последних лет стала проблема поисков нового мировоззрения, которое бы адекватно отразило современное состояние общества, естественной и искусственной окружающей среды России, включенность России в мировую цивилизацию, ее место в духовных и материальных планетарных процессах. Формирование **ноосферного мировоззрения человечества** — один из существенных феноменов настоящей рубежной эпохи. Он обозначился наряду с возрождением в нашей стране таких форм духовности, как православие и русское почвенничество, которые соперничают с широко распространившимися западными технооптимистическими и технопессимистическими пролонгациями будущего.

Современная эпоха предъявляет высокие требования к духовному миру человека, оказавшегося в узле противоречий развитой техногенной цивилизации. Мир узкоутилитарной "закрытой" массовой культуры захватил американский, европейский, азиатский континенты, постепенно отстраняя человека от принадлежащего ему целостного космопланетарного пространства. "Суть проблемы, которая встала перед человечеством на нынешней стадии его эволюции, — пишет А. Печчеи, — заключается именно в том, что люди не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые они сами же вносят в этот мир" [Печчеи, 1980, с. 14].

Преодоление нынешнего кризисного состояния человеческой цивилизации лежит на путях формирования "открытого общества", создания нового "человеческого качества" (А. Печчеи), коренной ломки "локальных сознаний", устранения мифов закрытого тоталитарного сознания. Исследование процесса коренного изменения сознания в условиях действительного процесса перехода биосферы в качественно новое состояние (техносферу, информациосферу, ноосферу) становится важнейшей философской проблемой, имеющей не только теоретический, но и социально-практический интерес.

Как показывает анализ отечественной и зарубежной философской литературы, важнейшими тенденциями развития современного человеческого сознания являются космизация, глобализация, сайентизация, экологизация и гуманизация. Эти процессы затрагивают важнейшие стороны человеческой цивилизации и мировой культуры, они носят универсальный общечеловеческий характер, охватывая самые широкие слои населения разных стран мира.

В. И. Вернадский одним из первых высказал мысль о том, что в XX веке человечество вступает в период величайшего перелома научной мысли и культуры в целом, совершающегося раз в тысячелетия. Сейчас мы являемся свидетелями правильности этого вывода: революции энергетические, технологические, социальные дополнились революциями в сознании — духовными революциями. "Культурная революция" в Советской России показала колоссальные (как положительные, так и отрицательные) последствия организованного воздействия государства и социума на умы людей. В еще более значительной мере

изменение самой косной и инертной субстанции — человеческого сознания — стало возможным в эпоху "информационного общества". В течение последнего века человек сумел вписаться в миры, доселе ему не знакомые: возрастает интерес к экстрасенсорным свойствам мозга, идут сложные процессы соревновательности культур при противостоянии этнонациональных субъектов-сознаний.

Вплоть до самого последнего времени радикальные изменения в сознании социальных субъектов были связаны с социальными потрясениями, ведущими к разнообразным формам насилия: устранению носителя иного сознания, если не удастся искоренить инакомыслие. В свою очередь, войны сознаний, войны идей всегда превращались в "критику оружием": региональные и мировые войны в конечном итоге — показатель противодействия "коллективных сознаний", "глобальных сознаний" в их различных вариантах, а глубинный их исток связан с концептами соревнующихся систем — сознанием, выполняющим *функцию системообразующего фактора*.

Реальность XX века постепенно сформировала *теорию и практику ненасилия*, определила понимание необходимости ненасильственной переделки общественного и индивидуального сознания посредством эффективных образовательных институтов. Тенденция ненасильственного изменения сознания отражает процесс со-переделки, конвергенции, стремление к поиску консенсуса в рамках нового политического мышления. Для России эпоха становления общечеловеческого сознания оказалась связанной с именем М. С. Горбачева: интернационализация общественного бытия, планетаризация экологических, экономических, социокультурных процессов, компьютерная революция на глазах меняет содержательные, структурные и концептуальные измерения сознания совокупного человечества. Характерен отзвук горбачевских интенций в сознании западной общественной мысли.

Выбор "нового мышления" и нового сознания для нашей страны и для всего мира [Горбачев, 1987] — процесс болезненный и противоречивый. С одной стороны, он должен являться продолжением процессов, которые протекали в стране в предреволюционный период (т. е. фактически являться естественным продолжением логики духовной жизни конца XIX—начала

XX века), с другой — коррелировать с теми процессами, которые характерны для логики развития современного человечества. Только в этом случае Россия имеет шансы избежать крайностей "космополитичности" (разрыва с национальной духовной традицией) и "почвенничества" (игнорирования процессов глобализации космопланетарной жизни современного человечества).

Современная духовная ситуация в России характеризуется вторжением в сознание людей глобальных проблем, связанных с общецивилизационным развитием, и переосмыслением всего массива российской и зарубежной культуры. Такая напряженная ситуация чревата выбросами духовной энергии, которая, как вулканическая лава, сметет все на своем пути: культурная биогеохимическая энергия действительно становится сравнимой с геологической вулканической деятельностью.

Среди цветов духовной "экологической ниши" самые красивые, самые манящие, но и самые колючие — идея ноосферы и идея Розы Мира. Эти недотроги как будто специально созданы для того, чтобы к ним относились как к некоему идеальному и в смысле *не существующему в объективной реальности*, и в смысле *абсолютно совершенному*.

Последнее десятилетие, выплеснувшее на ярмарку тщеславия духовной жизни тысячи и тысячи новых концепций, теорий, учений позволило провести сравнительный анализ — тестирование их на выживание. Среди них "ноосферная идея" в качестве "идеи ноосферы" оказалась наиболее жизнеспособной и эвристичной.

В течение тысяч лет человек наработывал опыт общения с окружающей средой — той реальностью, в которой он ощущал себя, т. е. соотносил себя с самим собой, с другим человеком, с родом, семьей, классом, этносом, нацией, культурой, техносферой, с Природой и, наконец, с Богом. Таким образом человек погружал себя в Мир—Вселенную—Универсум.

Ноосферные исследования в последнее время становятся социально значимыми в силу того, что имеют отношение к такого рода мировоззренческим поискам. "Ноосфера" — категория, системно объединяющая осваиваемую человеком целостную среду — Реальность. Термин "ноосфера" в его историческом, генетическом и логическом измерениях очень многолик и

многозначен: он обнаруживает не только философский, но и отчетливый общенаучный категориальный статус. На рубеже XX века наступает момент глубокого проникновения его существенных научных рефлексий в самые различные религиозно-философские и художественные концепции. Сейчас можно определенно сказать, что вне ноосферных идей невозможно дальнейшее духовное развитие ни российской ойкумены, ни мирового сообщества. Доказательству отдельных моментов этого вывода, носящего генерализирующий характер, посвящена данная работа.

Идея ноосферы рождена XX веком, но ноосферная идея — образ гармонического построения мира (системы "человек—природа—общество") на основаниях истины, добра, красоты — родовая идея как всего человечества, так и, в частности, российского этноса. Косвенным доказательством этого тезиса является общеевропейский (даже шире — евразийский) масштаб развертывания идеи ноосферы в творчестве П. Тейяра де Шардена, В. И. Вернадского, В. В. Кандинского, Н. К. Рериха, Д. Л. Андреева, Л. Н. Гумилева и других.

Мировоззренческое, философское, методологическое, общенаучное и естественнонаучное значение идеи ноосферы вот уже более 20 лет открыто обсуждается в отечественной философской и культурологической литературе. За эти годы сложилась особая ветвь ноосферного знания, наука о ноосфере — ноосферология. В развитии ноосферологии можно выделить три периода, три волны: первая волна связана с возвращением творчества В. И. Вернадского в отечественную культуру (1963—1983 гг.); вторая — условно относится к 1983—1991(1994) гг., когда ноосферная идея проверялась в русле различных философско-методологических подходов; с 1994 года обозначается самая мощная, "накатная" волна: ноосферная проблематика не только становится полем для научно-популярной литературы, областью серьезной академической, вузовской исследовательской работы, но и получает статус *практически значимой*, имеющей сильное звучание в различных формах сознания и бытия.

Ноосферная идея (идея ноосферы), получая широкое распространение, требует взгляда как в прошлое, так и в будущее. Период "третьей волны" в осмыслении существа ноо-

сферных проблем связан со значительным переосмыслением и пересмотром уже имевшихся подходов. Идея ноосферы проходит проверку и всей открывшейся для России последнего десятилетия отечественной и зарубежной культурой, и всей мировой социокультурной динамикой. Результат такой глубинной апробации, может быть, еще не вполне ясен: по крайней мере, ни экологически, ни экономически, ни геополитически, ни демографически, ни социологически он в достаточной степени еще не осмыслен, но ростки нового ноосферного мировоззрения, ноосферного сознания и мышления, ноосферного бытия уже обозначены. "Ноосферный путь развития России" прочерчивается в целом ряде социально-философских и политических платформ, определяющих маршруты в будущее [Моисеев, 1993, 1994, 1997; Урсул, 1993, 1994, 1995; Лукьянчиков, 1995].

Среди всего комплекса проблем ноосферологии такие философские проблемы, как "сознание и ноосфера", "ноосфера и субъективный фактор ее становления", "человек и ноосфера", приобретают особую актуальность. Исследования Н. П. Антонова, Э. В. Гирусова, А. П. Назаретяна, Н. Н. Моисеева, В. И. Субетто, Ю. П. Трусова, А. Д. Урсула и других показывают, что ноосферный контекст современной культуры ставит задачу переосмысления всего комплекса проблем сознания и бытия человека и Человечества.

В последние годы значительно изменился инструментальный изучения форм бытия сознания и сознания бытия: на место аналитических приемов и методов исследования субъективной реальности (методологии изучения микрокосма с помощью "методологии микроскопа") пришли доминанты синтеза — создания представлений о сознании человечества как единого целого. Парадигма ноосферы, являясь одной из самых синтетических, притягивает к себе весь комплекс современного знания о человеке, о мире, об отношении человека к миру.

Не будет преувеличением сказать, что дрейф отечественной (советской) философской мысли от узкого гносеологизма к онтологическому пониманию мира оказался катализатором в решении многих философских проблем: пересмотр ортодоксальных взглядов на взаимодействие бытия и сознания, происходивший исподволь, формировал новое пространство философствования. Советское общество в начале 80-х годов в своей

рефлексивной деятельности смогло соотнести достижения философской и научной российской мысли с мировым контекстом: "глобальная и ноосферная идеология", с одной стороны, как бы развивала марксистские подходы, господствовавшие в общественном сознании, а с другой — шла ей на смену. Формирование ноосферного мировоззрения становится все более и более осознаваемым в качестве серьезного конкурента многочисленным современным духовным конструкциям.

Вплоть до окончания перестройки ноосферно-коммунистическая идеология пережила своеобразное десятилетие эйфории: утопичность "Ноосферы" не вызывала серьезного отношения к "опредмечиванию" ноосферы. В конце 80-х годов идея "коммунизм и ноосфера" пришлось испытать значительные удары в связи с разрушением розовых иллюзий скорого построения светлого будущего: воздействие на российскую общественную мысль технопессимистических идей привело к "ноошоку", разочарованию в разумности "сферы разума". Впрочем, бурный рост ноосферизации сознания российского общества не только не уменьшился, но, наоборот, ускорился, переместившись в широкие слои общества в своем религиозно-философском и экстрасенсорно-мистическом содержании.

Подспудно вызревал прорыв в российском философском сознании, который обозначил себя в конце 80-х—начале 90-х годов и окончательно утвердился на Первом российском философском конгрессе [Человек—Философия—Гуманизм, т. 1—7, 1997]. Обращение к наследию религиозно-философского ренессанса эпохи Серебряного века позволило раскрыть универсальные интенции русской философии, способствовавшие формированию в начале века идей ноосферы.

Универсумная и ноосферная проблематика современной российской философской жизни свидетельствует о главной философской реальности XX века — постепенном возвращении в историю планетарной человеческой культуры идеи примата духовности. Совершается тот действительно кардинальный духовный переворот, который, по словам В. И. Вернадского, по своим масштабам и последствиям сравним с эпохой античности.

УНИВЕРСУМНОЕ (ВСЕЛЕНСКОЕ) ВИДЕНИЕ МИРА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Становление ноосферы как планетарного процесса связано с формированием новой духовности, наследующей традиции мировой общечеловеческой культуры. История человеческого духа — это история осмысления, расширения и углубления среды обитания человека. Историко-культурный контекст меняет форму мира, а это, в свою очередь, меняет **менталитет, сенсуалитет и праксиолитет** человека. Меняются представления о размерности мира (по линиям локальность — глобальность, кругоцентричность — прямоугольность, вертикальность — горизонтальность), характер чувственности (эмоциональность, осязательность, зрительность, художественность, эротичность, интуитивность), характер деятельности (покорность, насилие, соразмерность). На всем протяжении человеческой истории шло поступательное усложнение мира в человеческой субъективности. Постепенно первобытно-реалистическая вложенность мира в человека сменялась вложенностью человека в мир — тем самым происходила фундаментальная духовная инверсия, веками формировалось представление о духовно-материальном, субъект-объектном континууме, т. е. Универсуме.

В логике человеческой культуры онтологизм античности постепенно сменялся аксиологизмом средних веков, а тот, в свою очередь, — гносеологизмом эпохи нового времени. Гносеологизм препарирует единый организм культуры, духовный мир становится похожим на расколотое зеркало. Если художники-миростроители Византии собирали в единое целое мир с помощью мозаики, то "миропостроители" нового времени раскалывали его на все большее число частей, фрагментов.

Следует отметить, что феномен сциентизма не являлся доминирующим ни в XVIII, ни в XIX веке: примеры И. В. Гете и И. Канта говорят о сохранении целостности духовного мира и духовного творчества. Разрушительное действие сциентист-

ского гносеологизма наиболее отчетливо проявилось в конце XIX—начале XX века.

В культурно-историческом контексте начало поворота от дезинтегративности (дизъюнктивности) гносеологизма к континуальности онтологизма также связано с XX веком — прежде всего с его первой третью. Второе десятилетие XX века в европейской истории — время геологического разлома в культуре: феномены богоискательства и богостроительства, декадентства и модернизма, мистицизма и интуитивизма свидетельствуют о понимании художественно-философской общественностью ограниченности технократических и сциентистских проектов миропостроения. Глубокие философские, беспрецедентные по широте религиозные искания зарубежной и российской общественной мысли в XX веке были направлены на уравнивание, обуздание вырвавшегося из бутылки джина науки. Отправной точкой поиска единства Духовного могли быть феномены человека, культуры, биосферы, социума, но главная задача оставалась прежней — создание образа Универсума (Вселенной). Мировая философия с поразительной самоотверженностью и упорством искала философские основания целостности мира, в не меньшей степени это можно сказать и о религиозном модернизме, и об общенаучных концепциях и учениях.

XX век — век первых фундаментальных попыток Всеобщего Синтеза, вбирающих в себя органическое соединение на паритетных началах таких сфер культуры, как наука, философия, религия, искусство. Пафос Великого Синтеза мировой культуры определяется тем, что субъективность человека выросла до таких масштабов, когда Вселенная человека предстает как Универсум, когда достраиваются самые сложные звенья общей картины мира, когда тождество субъекта и объекта превращается из мифологического и теологического в собственно "универсумное".

В истории мировой философии всегда наряду с материалистической и идеалистической, рационалистической и эмпирической, агностической и гносеологической линиями существовала срединная "универсумная линия". Описание Универсума — задача, которую всегда ставила перед собой человеческая культура, оказалось по силам соборному человеку как

Человечеству и человечеству как соборному Человеку. Для возникновения философской теории Универсума сложились и историко-философские, и культурологические, и социокультурные предпосылки и такие необходимые условия, как дорастание человечества до планетарной целостности, признание рядоположенности и равноправия культур, толерантно-конвергентные формы самоорганизации, включая "оправдание" разномыслия.

Современное синтетическое понимание мира уже невозможно без использования всего потенциала культурно-исторического опыта конструирования Универсума, детального анализа его философских и методологических оснований. Универсумно-ноосферное понимание мира требует, во-первых, совмещения философских, общенаучных и культурологических подходов, во-вторых, формирования универсумного видения мира на фундаменте мировой культуры, в-третьих, реализации плюрализма сознания и полимодальности мышления, в-четвертых, понимания мышления как деятельности и деятельности как мышления. Абсолютная актуальность мировой культуры, рассматриваемой через призму диалектики онтогенеза и филогенеза, исторического и логического, абстрактного и конкретного, позволяет преодолеть хронотопную асимметричность таких основных ипостасей культуры как религия, философия, наука и искусство, создает реальные возможности для процесса "вхождения человека в Универсум".

§ 1. Представление об Универсуме

Философия на пороге третьего тысячелетия почти в такой же степени, как и любой другой элемент культуры, выросла до уровня целостности. XX век представляется в качестве века всеобщего синтеза.

Искусство раньше всех измерений культуры созрело до организменной полноты. Европейский авангард симптоматично свидетельствовал о фактическом слиянии национальных культур, в первую очередь изобразительных. Универсум искусства как результат мирового процесса развития искусства охватил жизнь "культурного человека" в максимальном выражении.

Научная мысль, превратившаяся в планетное явление, обрела целостность не только как наука о человеке (что предвидел еще К. Маркс), но и как система научного (гуманитарного, естественнонаучного, технического) ноосферного знания.

Сложнее всего происходит синтез знания, процесс перетекания смыслознания на уровнях высокой абстрактности — в философии и богословии. Конкретность знания и его интуитивная выводимость, формулирование эмпирических обобщений способствуют реализации в процессе взаимодействия культур "закона сообщающихся сосудов" — взаимоштриховке "белых пятен". Синтез синтеза, который осуществляется в рамках философии, характеризующейся абстрактностью и дедуктивностью, несоизмеримо более труден, ибо в нем больше историко-художественного хронотопного содержания. Философский постмодернизм так же всеяден как и постмодернизм искусства, но смысл его, думается, в другом: не в умении приспособливаться к субъекту, но в способности менять окраску в зависимости от предмета рефлексии, от масштабности сферы отражаемого бытия. Философия, получая качества хамелеона, обретает свой предмет не столько в диалектике субъекта и объекта, сколько в специфике субъект-объектности представляемого целого, не столько в дихотомичности и дуальности Единого, сколько в единстве дуального и троичного. В результате такого переноса акцента в традициях философствования XX века философское "всеобщее" предстает и как "всеобщее-абстрактное", и как "всеобщее-конкретное". Особенно сильно проявляется влияние на философию пафоса "всеобщего-общечеловеческого" с появлением таких понятий, приобретающих статус философских и общенаучных категорий, как Универсум (имеющий теологические корни) и Ноосфера (берущая начало в биосферном цикле наук).

Универсум философии, складывающийся в XX веке, не столько разводит две параллельные прямые линии философского мышления (линию Демокрита и линию Платона), сколько по образу и подобию геометрии Лобачевского фиксирует их пересечение в бесконечности (в данном случае — бесконечности сложности). Неклассическая философия все больше становится похожа на неклассическую геометрию, распростра-

няя топологические инверсии пространства на характерные черты философствования мыслительного процесса в целом (рассматриваемого как формы "пространствования" и "временования"). Универсум философии предполагает рядоположенность философем материализма и идеализма, гносеологизма и агностицизма, рационализма и иррационализма, аксиологизма и прагматизма, диалектики и "метафизики", аналитичности и синтетичности, натурности и культурности, антропности и космичности. Список "пространственных" координат философствования можно продолжать и далее, но уже этими параметрами универсум Философии задается с достаточной определенностью. Другая сторона актуализации социокультурного универсума Философии — его духовно-психическая интериоризация субъектом, обладающим не только коллективным бессознательным, но и онтологическим соборным разумно-сознательным. Тезис "плюрализм в одной голове есть шизофрения" — оригинален, но мало что объясняет в современном культурно-философском процессе. Факт стремления к "синтезу невозможного" характерен не только для химии, но и для всей современной человеческой культуры в целом. Он вытекает прежде всего из новой бытийности — глобальной помещенности человека в космопланетарное тело. "Знаки компьютерности" в философии — "окна философем" в многоэтажном здании современной философии, в котором процессы философствования могут быть сравнимы не только с маршами лестниц, но и со скоростными лифтами, задающими движение от подземно-цокольного "унгрунда" к возвышенно-небесному божественному.

История культуры в этом смысле показывает, что идея универсумности никогда не покидала философскую ипостась культуры и отчетливо экстериоризировалась в архитектурных формах дворцов, замков, храмов, монастырей, кремлей. Универсум философии всегда существовал как корреляция неразрывной целостности культуры. Социокультурный и культурологический взгляд на философию — современный феномен, и философский плюрализм объясняется именно сегодняшними формами социоприродного и культурного бытия человека и человечества. Этим до некоторой степени оправдывается вторжение новых синтетических форм философствования, по-

могающих осмыслить соотношенность универсума философии и бытия человека в Универсуме.

Универсумная линия в философских размышлениях о мире — это своеобразная "двойная спираль" философии как целостного организма, развивающегося по своим собственным архетипическо-генетическим и социокультурным законам. Ни один философ-мудрец (софиолог) не позволял себе выпадать из универсумного контекста, каждый крупный философ внес свой вклад в строительство Универсума, поэтому Х. Ортега-и-Гассет имел все основания для утверждения Универсума в качестве предмета философии [Ортега-и-Гассет, 1991].

Одним из первых универсологов в истории мировой культуры, очевидно, следует признать Аристотеля, который совместил в своих размышлениях о мире все ипостаси культуры, введя научное знание как равноправный ее элемент. Всесторонность, универсальность видения мира, избегание задания контекста первичности и вторичности, системность разветвленного категориального аппарата, понимание сложности субъект-объектных отношений — первые признаки универсумного понимания мира.

В средние века линия универсумного понимания мира обнаруживает себя в творчестве Августина Блаженного (354—430), Альберта Великого ("doctor universalis") (1193—1280), Фомы Аквината (1226—1274). В эпоху Возрождения и Новое время целостность видения мира проявляется в философских построениях Н. Кузанского (1401—1464), Я. Беме (1575—1624), Б. Спинозы (1632—1677), Г. В. Лейбница (1646—1716), И. Канта (1724—1804), И. В. Гете (1749—1832), Ф. В. Шеллинга (1775—1854), Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831). В новейшее время универсумные представления развиваются в работах представителей неотомизма XIX века, позднее, в XX веке — в трудах П. Тейяра де Шардена (1881—1955), А. Бергсона (1859—1941), А. Швейцера (1875—1965), Ж. Маритена (1882—1973), К. Ясперса (1883—1969), Х. Ортеги-и-Гассета (1883—1955), Г. Г. Гадамера (р. 1900).

Литература второй половины XX века дает много примеров разнообразного соединения философских и культурологических подходов: философствование из содержания естественнонаучного знания уходит на второй план, а на первый

план выходит философствование из контекста искусства, культуры в целом. В этом смысле философия именно сейчас становится квинтэссенцией культуры, а не просто "формой менталитета", конкретно-историческим способом мышления. Глубинное понимание искусства, умение вжиться в исторический образ, способность проникать за скорлупу субъективности были важнейшими предпосылками создания Х. Ортегой-и-Гассетом теории универсума. В его универсологии обнаруживаются как исторические универсумы, так и Универсум в целом. Слияние различных направлений — философствования из сферы искусства, философствования из тела науки, философствования из ауры самой философии, наконец, философствования из религиозных откровений и интуиций — позволяет оценить масштабы социокультурной динамики универсумной идеи. В XX веке уровень научного, философского, художественного мышления дорос до возможности конструирования Универсума. Этот вывод носит характер эмпирического обобщения, ибо отечественная и зарубежная общественная мысль дает много примеров универсумных построений.

Философско-методологический синкретизм, применяемый к описанию универсума, возник не вдруг: он складывался на протяжении двух последних веков, чему способствовали взрыв научного творчества, создание фундаментальных философских систем, глобальные революции в искусстве, в бытии и сознании людей. Представления об Универсуме — результат колоссальной синтетической работы, протекавшей в духовной и культурной жизни человеческой цивилизации. История мировой культуры в известном смысле представляет собой процесс созидания многообразия материально-идеальных и духовно-деятельностных универсумов — мифологического, теологического, научного, художественного, синтетического.

Социодинамика философских идей характеризуется волнообразностью — поочередной доминантностью онтологического, гносеологического, аксиологического и праксиологического подходов. В силу этого Универсум каждый раз обретал новые незнакомые очертания: история философии являет нам примеры материалистического универсума (*синкретэма* "Материя"), идеалистического универсума (*синкретэма*

"Абсолютная идея"), наконец реалистического универсума (*синкретэма* "Реальность").

Философская практика дает огромное количество вариантов миропостроения: имели место противопоставления материи и сознания, субъекта и объекта, человека и мира. Философия универсума (универсология) как форма философствования предполагает совмещение, казалось бы, несовместимого — думается, что в этом и состоит ее предметная область. Предмет универсологии троичен и включает в себя всеобщий хронотоп объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений. Поле философствования, создаваемое системой этих отношений, столь обширно, что невозможно найти такую философскую конструкцию, которая бы не вписалась в его рамки, не нашла места, где бы ей "порасти": и реализм в своих многочисленных проявлениях, и субъективизм, и персонализм предстают как акценты и абсолютизации отдельных участков, обозначенных площадок этого универсумного поля.

Самой значительной методологической проблемой построения универсума является нахождение адекватных, коррелируемых способов связи: в одном случае — на уровне всеобщего (между синкретэмами, философемами, парадигмами и религиомами), в другом — на уровне особенного и единичного (между персонами и субъектами, включая коллективные).

"Осмелюсь утверждать, — писал Х. Ортега-и-Гассет в работе "Что такое философия?", — что философ в конечном счете тоже специалист, а именно специалист по универсумам", а "философствовать — значит искать целостность мира, превращать его в Универсум, придавая ему завершенность и создавая из части целое, в котором он мог бы спокойно разместиться" [Ортега-и-Гассет, 1991, с. 103]. Пантономия — стремление ума к целому, по Х. Ортеге-и-Гассету, в конечном итоге предполагает и универсум Философии, и универсум Культуры, и собственно Универсум, который можно рассматривать как онтологическую синкретическую форму человеческого космопланетарного бытия.

Для отечественного читателя встреча с понятием "универсум" памятна по книге П. Тейяра де Шардена "Феномен человека". Этот термин проистекает из осмысления

"Божественной среды" [Тейяр де Шарден, 1996] и приобретает более фундаментальный смысл. Он заключается в том, что "человек не может полностью видеть ни себя вне человечества, ни человечества — вне жизни, ни жизнь — вне универсума" [Тейяр, 1987, с. 39]. Универсум Тейяра де Шардена не мыслим в отрыве от феномена человека, ибо "человек одновременно *центр конструирования* универсума [Тейяр, 1987, с. 38]. Помимо онтологических и антропологических аспектов универсума, философ выделяет и собственно философские: "Настал момент понять, что удовлетворительное истолкование универсума, даже позитивистское, должно охватывать не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вещей, не только материю, но и дух [Тейяр, 1987, с. 40]. Итак, универсум — это не только "все имеющееся" (Х. Ортега-и-Гассет), но и единое Бытие материи и сознания, тела и духа.

Рассмотрение ноосферы через призму универсума — очень важный философско-методологический шаг, который впервые предпринял П. Тейяр де Шарден. Как эволюционист, он выстраивает "генеральный ряд: преджизнь — жизнь — мысль — сверхжизнь". Обратим внимание на то, что, анализируя движение по эволюционной лестнице, французский ученый-богослов пользуется биосферной методологией В. И. Вернадского: "В сердце великого неделимого — универсума появилось новое неделимое. Поистине предбиосфера" [Тейяр, 1987, с. 68]. "Биосфера в целом представляет собой... лишь одну наиболее высокую ветвь среди других менее прогрессивных или менее удачных порождений преджизни" [Тейяр, 1987, 85].

Для Тейяра де Шардена учение о биосфере — площадка, с которой стартует его философская и богословская мысль; насколько естественно и органично для него рядоположенное использование философской и богословской терминологии, можно видеть из заключительного предложения цитированного выше абзаца: "Универсум уже начал разветвляться, и, очевидно, он бесконечно разветвлен и *ниже* древа жизни" [Тейяр, 1987, с. 85]. От научной интуиции и философского дискурса Тейяр движется к богословскому откровению, утверждая, что "универсум... *ниже* древа жизни".

Анализируя процесс движения от биосферы к ноосфере, Тейяр де Шарден через десять лет после написания "Феномена человека" уже в 1948 году утвердил "космический закон сложности сознания" [Тейяр, 1987, с. 228], который ранее формулировал как закон сложности и сознания [Тейяр, 1987, с. 225]. Суть его в том, что "если универсум с астрономической точки зрения нам представляется в состоянии пространственного расширения (от ничтожно малого к безмерно громадному), то таким же образом... он выступает перед нами как бы в состоянии органического свертывания к самому себе (перехода от очень простых тел к чрезвычайно сложным) — это специфическое свертывание "сложности"... как показывает опыт, связано с соответствующим увеличением внутренней сосредоточенности (интерьеризации), то есть психики (psyche) или сознания" [Тейяр, 1987, с. 228—229].

В этом смысле сознание играет чрезвычайно важную роль в универсуме. П. Тейяр де Шарден указывал: "Чтобы дать мысли место в мире, мне необходимо интерьеризировать материю, вообразить энергетику духа; представить себе в противовес энтропии восходящий ноогенез..." [Тейяр, 1987, с. 227].

В размышлениях о ноосфере идеи Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского оказываются весьма близкими там, где оцениваются формы воздействия человечества на биосферу планеты, окружающую среду. Российский ученый выбрал путь анализа культурной биогеохимической энергии, т. е. остался в рамках естественнонаучных представлений о проявлении живого вещества, П. Тейяр де Шарден художественно оценил возможные масштабы подобного воздействия. "Мы еще не имеем никакого понятия о возможной величине "ноосферной" мощности. Резонанс человеческих колебаний в миллион раз. Целый покров сознания, одновременно давящий на будущность! Коллективный и суммированный продукт миллионов лет мышления! Пытались ли мы когда-либо представить, что представляют собой эти величины!" [Тейяр, 1987, с. 224].

В высоком соприкосновении двух гениев можно видеть факт философского тождества универсумно-ноосферного *видения* мира Тейяром и ноосферно-экологического *видения* мира Вернадским. Это одна из предпосылок разрушения устоявшегося мифа о "двух концепциях ноосферы", вытекающего из

заведомой и неоправданной установки на дихотомическое разделение материи и сознания, имевшей корни в социально-политической и идеологической ситуации, сложившейся в отечественной философии в 60—70-х годах.

Мода на понятие "универсум" в отечественной литературе закономерна, ибо она доказывает смену ментальности, способа понимания мира и места в нем человека. Термин "универсум" — знак расставания с разорванным сознанием, он свидетельствует о вторжении в поле мышления представлений о "всеедине вселенском целом", именно так можно было бы перевести термин "Универсум". В последние годы это понятие глубоко проникло в различные сферы гуманитарного, естественнонаучного, экологического знания: математика, физика, философия, логика, этика, история, география, литературоведение, искусствоведение — вот далеко не полный перечень сфер его обитания.

Термину "универсум" придается множество различных оттенков. Так, А. А. Силин прочно связывает универсум с личностью философа, говоря об "универсуме Ньютона и Спинозы" [Силин, 1995, с. 55]. В этом смысле возможно говорить об универсумах П. Тейяра де Шардена, Н. Бердяева, Д. Андреева — т. е. о полном отождествлении мира и человека, бытия и сознания, о своего рода онтологизации "принципиальной координации", которая одинаково (симметрично) вбирает мир в человека и человека в мир.

В таком же личностном плане, но на сей раз с использованием заглавной буквы, говорит о "построении собственного Универсума" Л. Л. Правовой [Правовой, 1995, с. 124]. Закономерно, что дальнейшее разворачивание внутреннего содержания Универсума связано с операциями деления и классификации: в одном случае, он опрокидывается в сферу знания ("универсум знания"), в другом — конкретизируется как "гуманитарный универсум". "Гуманитарный универсум представляет собой по возможности компактную... систематизацию основных блоков и компонентов содержания гуманитарного знания", а основная его идея — "упреждающее картирование сферы гуманитарных содержаний" [Правовой, 1995, с. 94].

Разворачивание содержания понятия "универсум" в историческом контексте обнаруживает его глобальный смысл.

"Традиционные универсумы, — пишет В. А. Муравьев, — веками существовали в структурах повседневности... у них была своя, внутренняя историческая память, свои представления и способы передачи исторической информации, по-своему очень интересные, но далекие от научности. Теперь же, когда человечество становится и в культурном отношении планетарной цивилизацией, произошло приобщение к опыту другого, к общемировому опыту людей массовой культуры... Смысл происходящих изменений состоит в том, что существенно изменилось отношение общества к историческому опыту глобального человечества" [Муравьев, 1997, с. 40].

Универсумная философия имеет не только чисто теоретический аспект, но и позволяет выйти на собственно жизненный, экзистенциально-персоналистический уровень. Человек (человек-гений) — это человек, достучавшийся до Универсума, открывший его для себя, впусивший его в себя. "Поскольку сущность гениального человека, — пишет О. Вейнингер, — составляет его сознательная связь с миром, то в произведениях гения всегда должен чувствоваться пульс вещи в себе, дыхания вселенной" [Вейнингер, 1995, с. 204].

Главная религиозно-философская идея вечности жизни, вечности бытия в Универсуме, подтверждающаяся современными научными открытиями, — обща для всех форм мировых религий. Однако, каждая конфессия облекает эту идею в свои собственные одежды, а продуцирование человеком культурной биогеохимической энергии вплетается в хор энергий Универсума и создает ноосферную реальность во всем ее бесконечном многообразии. Наоборот, выход человека из "универсумной идеи" фактически приводит к его разрушению не только как личности, но и как индивида, субъекта, ибо нарушается гармоническая соединенность единичного и Всеобщего — Великая Вселенская Гармония.

Высокий философский уровень обращения к Универсуму естественным образом дополняется прикладными моментами. Они хорошо просматриваются в творчестве философа и педагога плеяды "российского исхода" С. И. Гессена. Задавая функции и определяя задачи университетского образования, он утверждал, что *"личность находит себя самое лишь тогда, когда она расширила свое Я до целого, а это возможно*

лишь через погружение в это целое..." [Гессен, 1995, с. 213]. Педагогический смысл универсального бытия человека, необходимость и неизбежность подготовки человека к осмыслению и принятию им новых "как если бы внесубъектных" ценностей выражены российским педагогом-космистом с предельной точностью: "Истинная свобода, сообщая отдельному человеку единство действия, делая его единой личностью (индивидуальностью), вместе с тем объединяет отдельных людей в коллективную личность общественного союза, а в пределе — в соборную личность единого человечества (курсив мой — Г. С.). Будучи началом единения в отдельном и малом, она оказывается тем самым принципом единения и в великом и целом" [Гессен, 1995, с. 230].

Совмещение на уровне всеобщего синкретизма Природа, Бог, Мир, Абсолют, Нус, Апейрон, Ноосфера представляется выходящим за грани философствования и кажется невозможным. Некоторые философы считают подобный плюрализм сродни "психическому расстройству" философского аппарата. Однако тонкость современного философского инструментария приближается к изощренности математического анализа: каждой сфере реальности отвечает свой набор методов и приемов. Если признать, что Х. Ортега-и-Гассет прав в том, что философия (как дисциплина, изучающая Универсум) не может отказаться ни от одного из исторических вариантов описания целостности, то синтез синкретизма предстает как обязательная форма философствования.

История философии показывает, что в профессиональном философствовании Универсум дан философу *лично*: как форма внутренней данности конкретно-исторический универсум всегда выражается персоной, личностью, индивидуальностью мыслителя. Данность Универсума человеку (бытие человека в Универсуме) — всеобща, но истинность этой данности всегда носит конкретно-исторический характер. При всей непостижимости и невыразимости универсального бытия великий философ, по преимуществу тот, кто в исторически возможной полноте представил персоналистический вариант многоипостасности Универсума в действительно общечеловеческих формах, которые всегда вырастают из глубочайших этнонациональных традиций. Вспомним, что Демокрит, построив свой

универсум, ослепил себя, ибо ничего более законченного создать было для него невозможно: факт ослепления (как стремление к "свернутости" Универсума) может рассматриваться как профессиональная болезнь философа, ибо подобная маниакальность проявляется и в солипсизме, и в экзистенциализме, и в персонализме. Философ как выразитель не только своего телесно-духовного целостного универсума является универсологом, а это обязывает его, используя всеобщий опыт, подниматься на максимальную высоту охвата Универсума.

Придя в отечественный философский язык, термин "универсум", помимо философского и общенаучного смыслов, имеет ассоциативно-эвристический подтекст: его "благотональность" рождает эстетическое измерение и проявляется несколькими способами. Последняя часть слова "универс-ум" отзывается не только традиционным русским "А—У", но буддистско-тантрическим "оум" ("аум") — магическим заклинанием, настраивающим на волну космоса, служащим камертоном Вселенной. Вместе с этим имеют место и другие аналогии смысло-звукового характера: "уни-вер-сум" задает смысл единства "вер" ("суммы всех вер"), "уни-вер-с-ум" формирует звуковую картину "унии веры с умом". Музыкальность звукового ряда слова "универсум" строит обширную сеть звуко-букво-смыслов, что характерно для любого (в том числе русского) языка, имеющего "знаково-архетипический" подтекст. Подобные вольные интерпретации, кажушиеся несущественными, могут на самом деле играть значительную роль в способности имени прижиться в разнообразных способах философствования.

Любое слово само по себе содержит тайну, скрывающуюся и в форме буквы, и в звуках его произнесения, и пересечении смыслов. В английском языке термин "universe" означает "мир", "вселенная", "космос", а термин "universal" переводится как "всеобщий", "всемирный", "универсальный". К термину "universe" в английском языке близки: "unit" ("единица"), "unity" ("единство"), "unison" ("согласие"), "unique" ("уникум"). Таким образом, "universe" предполагает своего рода "единично-единое".

Термин "universe" в русском языке означает "Вселенная". В "Историко-этимологическом словаре русского языка"

П. Я Черных не разъясняется происхождение слова "жилища", зато даются многочисленные "смысло-формы" слова "село": древнерусское (с XI в.) и старославянское "село" — это "жилище", "шатер", "местопребывание", "селение", "поле", "луг", "земельный участок" [Черных, 1995, т. 2, с. 152]. Весьма вероятно, что "вселенная" напрямую связана со словом "вселить". В данном контексте "вселенная" звучит как "населенная всеми", при этом подразумевается момент "тварности", "живого", даже "одушевленного". Ассоциативное мышление может подсказать такие "аналоги" Вселенной, как "всюду" ("всюдность") и "всегда" ("всегда").

Проблема соотносимости категорий "Вселенная" и "Универсум" была затронута Н. Н. Моисеевым, который в цикле лекций по универсальному эволюционизму и его приложениям старается "следовать отечественной традиции и рассматривать мир в его нерасторжимом единстве: все, что вокруг нас, и мы сами суть частицы одного целого, имя которому "Вселенная" или "Универсум" [Моисеев, 1993, с. 21]. Из данного контекста видно, что рассматриваемые категории, тождественные по объему, тем не менее разнятся по своему содержанию.

Таким образом, термины "Вселенная" и "Universe" по своим архетипическим ролям различны: первый — центробежный, художественно-философский, "живой", второй — центростремительный, научно-философский, "косный"; первый выражает "всеединство", второй — "одноединство".

В английском переводе замена архетипа "Вселенная" на архетип "Universe" при всей их тождественности приводит к иному философско-методологическому строю мысли: семантическое пространство "Вселенная — Universe" становится максимально широким и требует появления такой синкретической конструкции, как "Универсум" ("Universum").

Появление феномена универсумно-ноосферного философствования представляется важнейшим результатом философского процесса последних десятилетий: в нем обнаруживают себя способность к тонким диалектическим дистинкциям, широта субстанционально-материалистического мышления, точность системного анализа и последовательность структурно-функционального подхода, эвристичность подходов к роли

субъективного фактора, онтологический масштаб понимания материи и сознания, сильные аксиологические и праксиологические тенденции, оптимизирующе-оптимистические конструкции форм миропостроения.

Представления об Универсуме заставляют обратиться к проблеме соотношения субъекта и объекта, проблеме вечной, но получившей особое значение в XX веке. "...Просвещенные философы наших дней, — напишет в 1928 году А. Ухтомский, — поняли, что самая общая и коренная проблема мысли в так называемой *коррелятивности субъект-объекта, в соотносительности субъект-объекта*" [Ухтомский, 1996, с. 285]. Ареал реальности в каждую культурную эпоху различен: субъективность перетекает в разные сферы реальности и тем самым создает различные религиозные, философские и художественные формы. Охват реальности с течением времени углубляется и расширяется, он постепенно превращается в биотоп, социохронотоп и ноохронотоп. Кроме того, поскольку человек един, но нерасчлененная реальность дана ему посредством сенсуалитета, менталитета и праксиолитета. Наиболее сложный перелом в истории философского знания связан как раз с тем, что возникает необходимость наработать формы методологического перехода от реальности бытия человека к бытию человеческой реальности и обратно. М. В. Желнов [Желнов, 1982] определяет предмет философии как рефлексию взаимодействия субъекта и объекта. Поле многообразия отношений субъекта и объекта может быть в первом приближении задано совокупностью объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений.

Поиск способов гносеологического (ценностного или праксиологического) включения человека в реальность сопровождает всю историю человечества: задача связать объект и субъект, которые, в свою очередь, претендуют на то, чтобы поменяться местами и при этом зафиксировать все виды взаимосвязи и взаимодействия, сродни задаче удержать, не расплескав, текучую, высокотемпературную плазму "Универсума", его телесно-духовную субстанцию.

Универсумному пониманию мира предшествовала целая эпоха дизъюнктивного понимания мира. "Чересполосица мира", когда каждый философ выкраивал себе ту или иную нишу

обитания и работал в ней, не обращая особого внимания на своего соседа, сменилась другой формой освоения мира. Забивание "белых пятен", застраивание (осваивание) новых площадей философии привело к появлению нового качества: проявилась интерференция полей "Я и Ты", "Я и Оно", "Я и Мы", "Я и Мир объектов", "Я и не-Я", "Я и второе Я", которые постепенно превращались в единую ткань Универсума, стала очевидной всеобщая "субъект-субъект-объект-объектная" связь, составляющая существо Универсума. Философскому осмыслению стали подвластны не только объект-объектные, субъект-объектные и субъект-субъектные отношения, но и их инварианты, когда субъект превращается в объект, а объект — соответственно в субъект: объект(субъект)-объект(объектные), объект(субъект)-объект(субъектные), субъект(объект)-объект(объектные), субъект(субъект)-объект(субъектные) и т. д. отношения.

Античная философия по преимуществу анализировала объект-объектные отношения: даже в тех случаях, когда объект был человеком, т. е. субъектом, сохранялась его объект-объектная ипостась. Рок, фатум, судьба (мойра) — все это формы превращения субъекта в объект; "человек как мера всех вещей" превращался в некую "мерную посуду". Наличие философствования по поводу других видов отношений было фоном, дополнением — доминировала же объект-объектная парадигма понимания мира. Аристотель, например, называя человека "политическим животным", тем самым задавал онтологическое понимание бытия человека в живой природе, а его "принцип мимесиса" показывает как может быть сведено субъект(субъект)-субъект(объектное) отношение к объект-объектному.

Форма всеобщего онтологизма, т. е. абсолютной универсумности, породила, с одной стороны, открытость человека миру, с другой — растворенность мира в человеке. Философская парадигма погруженности человека в мир создавала ощущение цельности бытия, осмысленности существования, значимости деяний — таково сияние античной цивилизации, черпавшей энергию из формы философского бытия.

Прямо противоположна философская парадигма модернизма: в ней мы видим, как исчезают объекты, как они пре-

вращаются в субъекты, а субъекты существуют в качестве представленной субъект-субъектности. Знаменитый "Черный квадрат" К. Малевича — яркий тому пример: объект "квадрат" (который и объектом уже не является) заменяется объектом "Картина Квадрата", но при этом ни тот ни другой не являются собственно объектами, ибо первый есть его чисто гносеологическое бытие (отраженное бытие), а второй — аксиологическое бытие, т. е. превращение квадрата в практически полную форму субъекта, что в значительной степени усиливается праксиологическим бытием квадрата как всеобщей формой задания архетипа культуры в ментальности человеческой цивилизации.

Модернистское миропостижение — модернистская философская парадигма — это не просто солипсизм человека, но "солипсизм человеческой культуры". Субъект-субъектность как всеобщий принцип отношения человека к миру приводит к появлению элитарных форм "искусства для искусства" и перестает быть открыто-созерцаемой. Абсолютная зашифрованность субъект-субъектности приводит к выпадению культуры из Культуры. По этой причине спасение модернизма обнаруживает себя в постмодернизме: в нем решается задача сохранения и представления "дурной субъект-субъектной бесконечности" для массового общества. Доминанта "субъект-субъектности" представляет собой скачок, возникающий в результате накопления фактора "наслаивающейся субъективности", что практически полностью исключалось для ранних (почвенных) культур. По своему удельному объему бытие в культуре в XX веке оказывается значительнее, нежели актуальное культурное бытие, в результате чего происходит саморазрушение культуры под грузом информации и духовности двух тысячелетий. Невозможность воплощения "всех в одном" приводит к поиску синкретических форм бытия: так, вновь становится актуальным универсум Древности, но в бесконечно более содержательном выражении. Обращение к единой форме материального и духовного Универсума — закономерный итог развития культуры в XX веке.

В системе духовной культуры элементы-ипостаси имеют свою логику развития. Религия в этом смысле представляет собой апофеоз субъектности — в ней звучит абсолютная до-

минанта "субъект-субъектности", причем бесконечность религиозного бытия человека определяется углублением (вытеснением) субъектности в экзистенциальность, а экзистенциальности в персоналистичность. В данном случае мы имеем бесконечность "субъект-субъект-субъектности". Если "экзистенциал-экзистенциональность" еще держится на уровне аксио-праксиологического порога, то "персона-персоналистичность" уже опрокидывается в онтологичность, и тем самым субъект превращается в объект, а объекты сливаются в один единственный "онтологический объект". Круг религиозных мироотношений замыкается.

Философия как форма культуры в большей степени субъект-объектна: хотя она может быть передана другому только на уровне гносеологичности, но не может быть воспринята другим в степени аутентичности (еще и потому, что каждый человек есть уникальный философствующий субъект). Философия предстает в качестве духовной формы приобщения субъекта к субъективной мудрости, поэтому, чем сложнее субъект-субъектная опосредованность этой мудрости, тем меньше остается возможностей для построения адекватных философских рефлексий. Движение в направлении от монологичности к диалогичности и далее к полилогичности и соборности представляется социокультурной закономерностью реального философствования. В этом смысле философия — не "сютная" (здешне-присутствующая) данность, а форма духовного субъект-субъектного древа, на котором каждая последующая веточка и каждый последующий листочек есть форма бытия культурно-исторической мудрости. Философское бытие человека в этом контексте есть духовное выстраивание Мирового древа (или встраивание своей духовности) субъект-объектных отношений в формах субъект-субъектности.

В отличие от религии и философии наука может рассматриваться как способ задания объект-объектности. Главной задачей науки на протяжении тысячелетий был поиск способов очищать объект от "приставшего" к нему субъекта, вычищать собственно объект и соотносить его с другим таким же очищенным от налета субъективности объектом. Невыполнимость этой задачи в отчетливой осмысленности стала видна лишь в XX веке. На место "опредмечивания и распредмечива-

ния" приходят механизмы "разобъективания — обобъективания" и "рассубъективания — осубъективания". Кратко формулируя сущность науки об Универсуме — универсологии, можно сказать, что она лежит в плоскостях трансформности "Единого целого субъект-объекта".

В истории духовной жизни субъект-объектная детерминация проявляла себя по-разному. В историческом плане человек соотносил себя с природой как животное, т. е. не выделял себя из нее. Он фактически не являл собой даже форму объект-объектного отношения, ибо не осознавал ее, он как бы находил себя в Биоуниверсуме, организменно-животном Универсуме. С эпохи наскальных рисунков человек трансформирует свое отношение к миру: он переводит его в формы субъект-субъектных отношений. Мифология предстает в качестве примера "сверх субъект-субъектных отношений", может быть, точнее это было бы обозначить как "односубъектность", в рамках которой субъект-человек не отделяется от субъекта-рода, а субъект рода находится внутри субъекта нерасчлененной Природы-Бога. Такая синкретичность рано или поздно должна была нарушиться, и из нее высыпался ворох бесконечно разнообразных отношений. Культура предстает в форме бесконечного многообразия субъект-объектных отношений, и человек поднимается по лестнице культуры, лишь последовательно осваивая все более усложняющиеся формы субъект-объектных отношений на онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксиологическом уровнях.

Философское осмысление многообразия отношений вытекает из способов и системности построения Универсума: сложная соподчиненность биосферы, техносферы, социосферы, антропосферы, информатиосферы, культуросферы определяет весь спектр биосферно-цивилизационных, человеко-природных, субъект-объектных отношений.

Биосферное отношение представляет собой отношение тела биосферы и тела человека, т. е. фактически объект-объектное отношение. Это не значит, что отношения человека и биосферы не могут быть заданы в рамках философского видения мира как субъекты. Наоборот, это подразумевается, так как измененная человеком биосфера "поступает" как субъект не только будучи тотальностью (целостностью), но и как един-

ство ее элементов (биогеоценозов, биоценозов, биотопов). В первом случае это иллюстрируется, например, появлением озоновых дыр, во втором случае — случаями выбросов китов на сушу, исчезновением отдельных видов животных и т. д.

В настоящее время биосфера, присутствующая в качестве трансформируемой человеком формы, оказывается не просто субъектом, а субъект-субъектом, ибо бытие биосферы — это со-бытие живущих в ней субъектов, в том числе людей.

Экологическое отношение, как и биосферное, в своих исходных состояниях — объект-объектное, однако факторы изменчивости Среды и соответственно изменчивости человека приводят к проявленности совокупности субъект-субъектных отношений через призму социальной экологии, экологии человека, экологии культуры.

§ 2. Универсумное видение мира в российской культурной традиции

Советская философская традиция оставила после себя прочно утвердившееся мнение, что история философской мысли — это, прежде всего, отчаянная борьба между материализмом и идеализмом. Возвращение всего массива русской философии в духовный оборот размывает эти представления, делает процесс духовного развития более многомерным и более единым. Для русской философской мысли всегда была характерна "вселенскость" как стремление к целостности, проблема вселенскости — одна из самых значительных в русской философско-мировоззренческой традиции.

Вселенский характер российской культуры отмечали многие отечественные исследователи истории и теории культуры. В последние годы в отечественной литературе традиция соединения философских и культурологических подходов имеет серьезное теоретическое обоснование, оно связано с именами С. Аверинцева, А. Ахиезера, Г. Батищева, В. Библера, Г. Вагнера, А. Гуревича, М. Гефтера, Г. Кнабе, Д. Лихачева, Ю. М. Лотмана.

Анализ отечественной литературы показывает, что освоение термина "универсум" и универсумной методологии идет параллельно в сферах науки, философии, искусствоведения и религиоведения. Этот процесс не является чуждым или привнесенным в современную российскую культуру — он имеет вековые традиции. "Самая характерная черта русской культуры, проходящая через всю ее тысячелетнюю историю, — пишет Д. С. Лихачев, — это ее вселенскость и универсализм, о которых напомнил в своей речи Ф. М. Достоевский на Пушкинских торжествах" [Лихачев, 1990, с. 7]. Формула Д. С. Лихачева "человек говорит за все живое во Вселенной, если он только действительно говорит" — как нельзя лучше подходит для иллюстрации сущности универсумного понимания мира и современной духовной ситуации. Так, Д. С. Лихачев выводит вселенскость российской культуры не только из форм "литературного бытия", но и из других ипостасей духовной жизни — архитектуры, скульптуры, музыкального и хорового творчества, живописи [Лихачев, 1992]. Социокультурная динамика "вселенской идеи" весьма причудлива, она господствует то в формах "динамического монументализма" (Лихачев, 1992), то в формах "троичности и соборности", или же, как пишет В. О. Ключевский, к "началу XVII века наблюдается затмение вселенской идеи" [Ключевский, 1957, т. 3, с. 294—295] с тем, чтобы, явившись как Солнце после затмения, вновь озарить пространства российской культуры в исторических формах "русского космизма" — синтеза "русской Вселенной", "российского Универсума".

Митрополит Иларион, автор "Слова о полку Игореве", Феофан Грек, Сергей Радонежский, А. Рублев, Дионисий, Г. Никитин, Г. Сковорода, М. Ломоносов, Н. Карамзин, П. Чаадаев, А. Пушкин, М. Лермонтов, Серафим Саровский, Н. Гоголь, Ф. Достоевский, П. Юркевич, Н. Федоров, Вл. Соловьев, А. Саврасов, А. Куинджи, И. Левитан, В. Вернадский, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Н. Лосский, Н. Бердяев, К. Циолковский, В. Кандинский, П. Флоренский, А. Лосев, А. Чижевский, Д. Андреев — в бесконечной чреде имен ученых, философов, богословов, деятелей искусства, внесших свою значительную лепту в формирование образа российского Универсума и постигавших великими духовными усилиями Непостижимое.

Как показал Х. Ортега-и-Гассет, история философской мысли представляет собой логику движения человека всеми возможными путями к главному ее предмету — Универсуму. Зримо этот процесс проявил себя в конце XIX—начале XX века: когерентность философских концепций стала наиболее отчетливой и вовлекла в интеграционный процесс все сферы духовной жизни человечества, появилась возможность схватить процесс в целом, "открыть окно универсологии XX века", рассмотреть его основные архитектурные конструкции.

Логика движения к постижению Универсума предполагает схождение в "точку Омега" таких парных понятий философствования, как диалектика и метафизика, гносеология и онтология, субъект и объект, человек и вселенная. "Русский Универсум" складывался как интерференция двуединых рефлексий вселенной мира — языческой и православной. Каждая историческая эпоха дает нам образ своего философско-культурологического универсума, но при всех трансформациях сохраняется преемственность Универсума — движение от простого к сложному, от абстрактного к конкретному. Такой путь связан с общими механизмами и закономерностями развития культуры: всеобщий синтез российского Универсума осуществлялся на большом пространстве телесно-духовности в религиозном, философском, научном и художественном измерениях. Постигание Универсума, таким образом, является фундаментальным социокультурным движением.

Несмотря на кардинальные социально-революционные изменения в начале XX века, российская культура продолжила по инерции свое естественное развитие, определяемое тысячелетними традициями.

Формирование образа Универсума в русской и российской культуре прошло несколько этапов: языческий, софийно-византийский, соборно-троичный, богочеловеческий, ноосферный. Классических форм построения русского Универсума достигло в последней трети XIX—начале XX века. Исторически художественно-философские формы созидания Универсума совпадают с многотысячелетней историей развития русского космического мышления. Русской культуре оказалось удобнее мыслить об Универсуме в архетипах и категориях Древнего Космоса. (Одним из самых ярких примеров такой преемствен-

ности являются шаманские корни в генеалогическом древе великого художника европейского Универсума В. В. Кандинского.) Эта проблема ждет своего глубокого исследования, но следует уже сейчас признать, что вне ощущения этой *живой* связи представления о структуре, сущности, интенциональности универсумных концепций в отечественной культуре могут оказаться лишь схематическими, каркасными.

Одним из самых значительных открытий русской универсумной традиции является "Слово о полку Игореве", произведение, совпавшее по времени с эпохой динамического монументализма [Лихачев, 1992, с. 96]. Почти двухвековые исследования этого художественного памятника, соединившего в себе силу христианской духовности и, одновременно, огромное пространство языческого мировоззрения, дают возможность "схватить" характерные черты универсумного понимания "своей античности" [Вагнер, 1991]. Образы соединенности, даже совмещенности человека и сил природы, пространства и времен, сил и духов, прошлого-настоящего-будущего, позволяют говорить не только о едином смысловом континууме, но и о едином нечлененном пространстве реального бытия. В этом хронотопе "Слова" все синкретично и "все едино" ("всеединно"). Поэтическая сила "Слова" берет свое начало в космических природных ритмах мира, которые отлично чувствует автор: языческая ритмическая основа космопланетарного целого бьется в строфах проза-поэтического, живописно-музыкального, почвенно-небесного, животнo-антропного, растительно-звериного мироощущения. Так рождается художественный Универсум той синкретической эпохи.

Два столетия (XII—XIV вв.) русская культура билась над преодолением неродственности (феодальной раздробленности). Задача преодоления страха, порожденного татаро-монгольским нашествием, имела не только военное и политическое, но и нравственно-мировоззренческое, психологическое измерение. Страх — индивидуален, а родственность — коллективна, соборна: такой вывод позволила сделать Куликовская битва. Эпоха Предвозрождения в своем гуманистическом порыве открыла источник родственности, братства, единства. Образ Сергия Радонежского представляет собой новый этап освоения русского Универсума. Образ русского святого как в ранние, так

и в поздние периоды его жития дан формами укорененности в природе: видение отрока Варфоломея, уход от людей в скит, "дружба" с лесом и медведем, "со всякой тварью", огородничество, скито(миро)строительство, открытие животворного источника, видение птиц — все это добытое тяжелым духовным трудом юности погружение в универсум природно-православного. Природа соединяет людей телесно и духовно, поэтому роль языческого и природнического начал в жизни каждого человека бесконечно велика: даже канонические православные жития бытийно природны.

Образ Сергия Радонежского для русской культуры — пример подвига духовного бытия в Природе, опыта православного бытия в Универсуме (во вселенной, понимаемой не астрономически, а философски). Сергей Радонежский — провозвестник и, может быть, один из первых универсологов отечественной культуры, нашедший теоретическое решение проблемы единства мира и вышедший в этом своем поиске далеко за пределы исторически более позднего (ортодоксального) православия. Опорой универсумного видения мира является учение о троичности. Как показывают многочисленные философские и естественнонаучные интерпретации, "Троица" — фундаментальный историко-культурный и социокультурный архетип, вызревавший в течение тысячелетий и укрепленный всем ходом развития России [Раушенбах, 1993].

Говоря об истоках универсумности Троицы для русского этнического и национального сознания, нельзя не коснуться духовно-психологических аспектов рождения учения о троичности: "небратскость" в миру и "неродственность" в мире — истоки преодоления дихотомичностей в отношении к миру. Мера погруженности человека в универсум Культуры и универсум Природы становится причиной реализации культурной биогеохимической энергии во Всеобщем Универсуме. Причины многих поступков исторического (даже геологического) характера в силу этого следует искать не в моральных императивах, а в императивах ноосферно-универсумных, рожденных "по сю сторону добра и зла".

Проблеме троичности посвящена обширная литература, хотя следует признать, что отечественная философская мысль последних десятилетий рассматривала феномен троичности

через призму материалистической диалектики. Идеальный багаж российской философии позволяет более широко взглянуть на мировоззренческое, культурологическое и универсумное значение философии троичности, которая в национальной культуре выполняла и выполняет столь же значительную миссию, как в немецкой культуре выполняла диалектика кантианского или гегельянского толка. В силу своей малой выразимости построения триалектики ушли в сферу иконописно-живописного философствования, "богословия в красках", "умозрения в красках", "философии молчаливчества (молчания)".

Учитывая, что универсумная проблематика пронизывает архетипическое понимание космопланетарной социоприродной целостности, можно говорить о том, что мировой философско-гносеологический процесс является своеобразной тенью **философско-онтологического миропостроения**.

Традиционно русская философская мысль развивалась в двух взаимодополняющих формах — словесно-образной и знаково-изобразительной. Наряду с линией "золотого литературно-философского слова" параллельно существовала *линия изофилософствования*, яркими представителями которой являлись Феофан Грек, А. Рублев, Дионисий, С. Ушаков, Г. Никитин, А. И. Куинджи, И. И. Левитан, Н. К. Рерих. Изофилософствование оказалось значительно менее изученным, но от этого не становится менее значимым. Работы Е. Н. Трубецкого, Л. А. Успенского, Л. Ф. Жегина, Д. С. Лихачева создали солидную методологическую базу для углубленного исследования проблем русского изофилософствования.

Интерпретации феноменов культуры, особенно те, которые осуществляются по оси "история — современность" весьма рискованны, но они неизбежны, так как современная постмодернистская культура обладает колоссальным эвристическим и игровым потенциалом. Герменевтическая работа с изопервоисточником (в котором бесконечно велика свобода смыслопостижения) в значительной степени содержит элементы эстетической и философской апперцепции персоналистического характера. Возникающая при этом субъективация не абсолютна и связана с общекультурными архетипами бытия человека в мире. В этой связи любые варианты философского и социокультурного прочтения изопервоисточника не будут являться

"другими" вариантами, а станут лишь инвариантами перво-
смысла изоуниверсума.

Среди многообразия феноменов культуры выделяются такие уникальные явления, которые вбирают в себя всю систему универсалий культуры, всю систему ценностей в их синкретической целостности, нерасчлененности, художественно-философском и теологическо-религиозном содержании. "Троица" А. Рублева является именно таким интегративным, фундаментальным феноменом культуры. В широком социокультурном смысле эта икона представляет универсальный образ Бога—Мира—Человека, образ Универсума, в котором художник-мыслитель соединяет физическое и метафизическое, духовное и телесное, реальное и ноуменальное.

Традиционно "Троица" истолковывается как трехипостасность Бога и расшифровывается в языке "символической письменности" линии, света и цвета. "Говорение молчанием" А. Рублева является философской антропологией и натурологией: метафизическая живопись иконы позволяет проникнуть в семантику движения от Бога к Богочеловеку, от Богочеловека к Человекобогу и, наконец, собственно к Человеку. В "Троице", таким образом, обнаруживаются истоки идей, выговоренных в словах "всеединство", "соборность", "Богочеловечество", "ноосфера". П. Флоренский рассматривал рублевскую "Троицу" как доказательство бытия Божия. Перефразируя эту мысль, можно говорить о том, что "Троица" одновременно есть доказательство бытия Универсума.

Философский анализ "духовно-телесной" субстанции человека — одна из коренных проблем универсологии. Троичность Духа (под-сознание—сознание—сверх-сознание) накладывается на телесность Универсума (неорганическое космическое тело—биосфера—органическое тело человека). Троичность человеческого измерения видна в соединении "воления — мышления — деяния", "онтологического — гносеологического — праксиологического", "являющегося — пребывающего — бытийствующего", "софийного — соборного — богочеловеческого".

Не менее значим для понимания "Троицы" как универсального образа "Бога—Мира—Человека" софийный контекст высших общечеловеческих ценностей — постижения, воления,

деяния истины, добра и красоты. Категориальное сопряжение божественного и человеческого в этих богоустремленных движениях наиболее отчетливо выявляет идеальный смысл боговоплощенности в Человеке. В этой точке рассуждения о смыслах рублевской "Троицы", ее художественном воплощении Богочеловеческой сущности бытия следует остановиться как перед тайной, ибо жертвенность человека и открытость его Богу (как и открытость Бога человеку), может быть, и составляют великую тайну размышления гениального философа А. Рублева, синтезировавшего средневековое знание о Боге, Мире и Человеке, а значит, и об Универсуме.

Русская философия родилась как вытекающая из ощущения бесконечности разнообразия мира, гармонии и красоты природы, неразрывной связи человека и природы, человека и бога. Ярким примером такого понимания мира является творчество одного из первых представителей русской философии — Г. С. Сковороды. Философия украинского мыслителя в значительной мере определялась живым миром украинской природы, оказавшей колоссальное воздействие на многих представителей российской культуры, в частности на П. Д. Юркевича, Вл. С. Соловьева, Л. М. Лопатина, В. И. Вернадского, Н. А. Бердяева и других. Художественно-философское видение мира представляет собой главнейшую предпосылку формирования у человека ощущения бытия в Универсуме (бытия во Вселенной).

Г. С. Сковорода является не только первым русским философом, но и родоначальником универсумной линии в российской философии. В его философской премудрости живет особое отношение в миру, окрашенное не просто формами познания (отражения), но и бытийствования, радования жизни. "Радование есть цвет человеческой жизни, оно есть главная точка всех подвигов; все дела каждой жизни сюда текут" [Сковорода, 1973, т. 1, с. 399]. Совмещение языческого ощущения мира и народных христианских верований порождает максиму: "С природой жить и с богом есть то же" [Сковорода, 1973, т. 1, с. 423], в которой обнаруживает себя некий первобытный архетипически-радостный смысл, стремление воплотиться во всем. "Окаянен (говорит) всяк человек есть и все мятется, не обретший *единое*" [Сковорода, 1973, т. 2, с. 119]. Выделенное

М. И. Ковалинским "единое" и есть душа премудрствования Г. С. Сковороды. Стремление объять необъятное, столь характерное для всей русской философии, берет начало в миропостроении Сковороды и было бы невозможно вне "учения о сердце", которое, как подчеркивают некоторые исследователи, является ядром философии народного мудреца [Каравкин, 1993, с. 88]. В дальнейшем эта традиция будет продолжена не только П. Д. Юркевичем, но также Б. П. Вышеславцевым, С. Л. Франком, Н. и Е. Рерихами.

Философия Г. С. Сковороды — самое живое, личностное, откровенное, искреннее, исповедальное объяснение отношения человека к Миру и своему бытию в нем, самое прямое изложение универсумных интенций, которые впоследствии будут сопровождать всю историю российской философской и научной мысли.

Историко-философские исследования универсумной линии в философии еще только начинаются, но уже можно говорить о том, что особое место в ней принадлежит российским мыслителям XIX—XX веков.

Несколько упрощая духовную ситуацию, выделим основные вехи построения русского Универсума: *триумvirат XIX века* — Н. Ф. Федоров, Вл. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, и *триумvirат XX века* — В. И. Вернадский, Н. К. Рерих, Д. Л. Андреев. Творчество этих мыслителей позволило преодолеть разобщенность образов Универсума (создаваемых в рамках отдельных ипостасей единой культуры), сделало последний личностно-понимаемым, а значит, "вочеловеченным".

Первый универсумный триумvirат существовал в реальных формах общения: духовная связь великого создателя Всобщего Синтеза Н. Ф. Федорова, мыслителя всеединства Вл. С. Соловьева и гения художественно-онтологического видения бытия человека Л. Н. Толстого — важнейший факт культурного процесса конца XIX—начала XX века. *Второй триумvirат* (творец ноосферного синтеза В. И. Вернадский, создатель современной концепции "фаворского света культуры" Н. К. Рерих и универсумный визионер Д. Л. Андреев) характеризуется значительной пространственно-временной разведенностью — формы личного контакта заменяются механизмами культурной соединенности и интуитивистской ассоциативности.

Православная традиция задает очень сильные моменты универсумного, вселенского бытия, ибо выводит человека на гораздо более высокие этажи отношения к миру, нежели земное и материальное бытие. Религиозное чувство как форма связи в самой сильной степени научает человека жить для Универсума в целом, а не только ради одной его, пусть даже самой значительной, части. Взаимодополняемость язычества и христианства, задающая "двудомность", "двумирность", есть лишь предпосылка выхода в трехипостасность, а затем — в пяти, семи и более многозначные структуры Универсума.

Русская философия сильнее, чем западная, жила универсумным контекстом мира, что отчасти вытекало из географического фактора, отчасти из сильного влияния "света Востока". Исторически "русский универсум" складывался как соитие двух метакultur — Запада и Востока — в лоне русской культуры. Таким образом, русско-российская культура приняла участие в формировании нарождающейся глобальной общечеловеческой культуры.

Как показывают современные исследования, "русская культура строилась на органическом единстве традиционных и новаторских начал, на **открытости инонациональным воздействиям** и включенности их в качестве составных элементов в собственно русский культурный контекст, на своеобразии **культурной динамики**, соединяющей быстрые темпы создания и усвоения нового с относительно медленными темпами его укоренения и распространения, на **своеобразии смены культурно-исторических эпох** — преобладании так называемых **переходных эпох**, в которых сосуществовали пласты прошлого, настоящего и будущего, образующие противоречивый, но неделимый культурный синтез. Русская культура на протяжении по меньшей мере двух последних столетий была бесспорным лидером и для культур народов России, и для культур сопредельных стран" [Челышев, 1996, с. 19].

Синтетические качества российской культуры прочно связаны с широко используемыми механизмами ассимиляции и ассимилирования, вытекающими из наличия геополитических, национально-культурных, конфессиональных стыков. Синтетическое начало способствовало постепенному переходу русских мыслителей от французского просвещения и материализма к

фундаментальным синтетическим теориям немецких философов. Волны кантианства, шеллингианства, фихтеанства, гегельянства, фейербахианства, марксизма шлифовали навыки русского философствования. Чем сильнее было социокультурное давление западного аналитизма, тем значительнее и масштабнее был ответ России в направлении поисков всеобщего синтеза. Чем настойчивее западноевропейские волны катали "гальку" русской философии, тем более гармоничной и всеобъемлющей становилась ее философская форма.

В социокультурном плане о развитых формах Всеобщего Синтеза как некоторой всесторонней данности можно говорить лишь применительно ко второй половине XIX—XX веку, однако веком Всеобщего синтеза стал именно век XX.

§ 3. Опыт конструирования российского Универсума XX века

Поиск синтетической системы привел к комплексу идей, получивших общее название русского космизма, выразившихся в разнообразных религиозных, философских и научных теориях. Вместе со складыванием системы "русского вселенского космического синтеза" постепенно формировался синтетический метод — "абсолютный синтез", выразившийся, в частности, в интуитивистских теориях познания.

Сколь существенна для российских философских исканий была проблема диалектики аналитического и синтетического, сколь сильно выходила она за рамки чисто формально-логического и собственно философского, можно судить по эпизоду, связанному с проходившей в 1903 году дискуссией по диссертации Н. О. Лосского, в ходе которой выступил кантианец профессор А. И. Введенский. Н. О. Лосский пишет: Введенский "привел главный тезис моей книги "Все сознательные процессы, поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему "я", заключают в себе все элементы волевого акта и причиняются моими стремлениями", — который я стал формулировать как доказанное мною обобщение, и стал утверждать, что этот тезис есть суждение аналитическое... Если бы я не сумел ясно показать, что мой основной тезис есть суждение синтетическое, проф. Введенский свел бы всю мою книгу к ну-

лю: он стал бы с торжеством показывать, что она есть набор пустых тавтологий" [Лосский, 1994, с. 130].

Представления об "абсолютном синтезе" Е. Н. Трубецкой напрямую связывает с формами бытия сознания, утверждая, что "вера в истину, которая составляет а priori всего нашего сознания, есть именно вера в такой абсолютный синтез, в котором все представления возможные и действительные даны в их безусловном значении" [Трубецкой, 1994, с. 28]. "Абсолютный синтез" Трубецкого носит отчетливый универсальный, вселенский характер, ибо в нем не различаются по своей значимости составляющие целостной реальности: "Все суждения, расширяющие наше познание истины, есть суждения синтетические. Материалом для таких суждений служит решительно все, что я воспринимаю и переживаю. Имею ли я дело с восприятием какой-либо объективной реальности, или с моей субъективной галлюцинацией, все равно, я всегда предполагаю, что есть некоторый абсолютный синтез, который выражает истину, переживаемую мною" [Трубецкой, 1994, с. 27]. Абсолютный синтез истины имеет сверхвременные формы, ибо "в истине дана от века вся та цепь причин и следствий, а стало быть, и вся та цепь событий, которая раскрывается перед нами во времени, дано все бесконечное прошлое этой цепи и все бесконечное ее будущее" [Трубецкой, 1994, с. 28].

Заметим, что хотя философ не говорит о сверхпространственном синтезе, но фактически предполагает его задаваемым примером с "движущимся издали дымком на горизонте": "Чтобы произнести суждение — "пароход плывет вниз по течению", я должен последовательно переходить от одного зрительного впечатления к другому, и от зрительных к впечатлениям звуковым" [Трубецкой, 1994, с. 27]. На наш взгляд, этот пример дает представление о "сверхкультурном сверхприродном пространственно-временном синтезе", ибо пароход (дымок не от фабричной трубы) плывет (но не "ходит" и не "движется") вниз (а не вверх) по течению, при этом предполагается, что он приближается (а не удаляется). Для эпохи первой мировой войны, открытия атомной энергии, приближающейся революции — времени, когда писалась работа Е. Н. Трубецкого "Смысл жизни", такой образ, действительно, сверхистина абсолютного синтеза, ибо подсознательно и сверхсознательно отражает суть и масштабы

уже произошедших и еще только предстоящих событий XX века. В этом своем смысловом пределе перед нами образ-символ надвигающейся технокцивизации, столь пугавшей не только творца "Умозрения в красках". Думается, что лучшего примера для утверждения "всеединая мысль есть мысль интуитивная, а не рефлектирующая" [Трубецкой, 1994, с. 30] и не подобрать.

Рассмотренный выше пример "абсолютного синтеза" (своеобразный опорный сигнал для объяснения данного феномена) позволяет нам увидеть путь, по которому русская философия шла к постижению Всеобщего синтеза: православная икона помогла Е. Н. Трубецкому обнаружить кладезь изофилософствования [Трубецкой, 1991], во всю ширь представленного в творчестве Н. К. Рериха. Русская культура на протяжении своей тысячелетней истории наработала великолепные образцы мифологического, религиозно-художественного, религиозно-философского, научно-философского синтеза и к началу XX века создала условия для реализации сверхзадачи — создания "Всеобщего синтеза": в нем пересеклись смыслы понятий (сверхпонятий — "синкретэм") "Вселенная", "Мир", "Абсолют", порождая в этом взаимопересечении такую множественность смыслодержания, которую оказалось возможным выразить лишь понятием "Ноосфера" (и ее философским двойником — синкретэмой "Универсум").

Во всей полноте философско-поэтического видения мира универсумную интенцию обнаружил в своем творчестве Вл. С. Соловьев. Масштабность универсумных видений сына великого историка не уступает даже метаисторическим писаниям великих сыновей российских литераторов Л. Н. Гумилева и Д. Л. Андреева. Основоположник целостной теории "русского универсума" Вл. С. Соловьев поставил основные вехи на путях проникновения в ноосферно-универсумные тайны мира — учение о Всеединстве и Богочеловечестве. "Философия Всеединства, — считает Г. К. Вагнер, — представляется той темой, которой предстоит большое будущее, может быть уже в XXI веке. Громадная заслуга русской мысли Серебряного века в том, что, несмотря на все потуги прагматизма, она вернула человеку его собственное достоинство — осознание себя воссоединенным с Вселенной. Воссоединенным так, что это Единство выступает как конечная идея, как Абсолют" [Вагнер, 1990, с. 4].

Русская культура начала XX века развивалась под воздействием трех разнонаправленных (как в гениально угаданном И. А. Крыловым архетипе социокультурной жизни) течений, заявивших о себе еще в начале XIX века: русского космизма, русской идеи и русского коммунизма. Именно они в своем качественном многообразии и взаимодополнительности определили столь противоречивый характер духовной жизни России и, по сути дела, явились причиной Серебряного века. Единый поток российской вселенской культурной традиции проявил себя в бесконечной чреде великих имен — Е. П. Блаватская, Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, Н. Ф. Федоров, Вл. С. Соловьев, А. К. Саврасов, И. И. Левитан, А. А. Блок, А. Белый, К. С. Малевич, В. В. Кандинский, Н. К. Рерих (и весь клан Рерихов), А. А. Богданов, Д. С. Мережковский, А. Н. Скрябин, Н. К. Чюрленис, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, Д. Н. Гумилев, П. Н. Филонов, А. А. Любищев и др.

Огромный шаг к постижению и построению "Русского универсума" сделал Н. Ф. Федоров. Творчество Н. Ф. Федорова — первый росток "наукобожиия", попытки совместить несовместимое — Бога и человека, жизнь и смерть. Забегая вперед, скажем, что идеи В. И. Вернадского есть зрелое древо, выросшее из семени, посаженного Н. Ф. Федоровым в почву российской культуры. Человек русской культуры "запрограммирован" на органичность, целостность мировидения, он не может ограничиться миром "ближним", ибо помещен историей в масштабы "земного космоса", выводящего его всей совокупностью архетипов жизнебытия в космос "не-земной", из мира дольного в мир горний, в космос Божественный.

Чувственно-эротический исток характерен для всего творчества Н. Ф. Федорова, зерно "неродственности" проросло "философией Общего дела" через религиозное чувство (стремящееся ко всеобщей связи) и религиозное знание (выраженное в основных постулатах христианской теологии). В подобных построениях не было бы ничего из ряда вон выходящего, они остались бы своего рода ересью (как квалифицируют учение Н. Ф. Федорова некоторые современные религиозные мыслители), если бы в творения "русского Сократа" не вплетались глубочайшие знания всего спектра гуманитарных, общест-

венных и естественных наук. Феномен наукобожия русского мыслителя представляет собой опережающую время разновидность "неотомизма" и знаменует поворот в оценках отношения науки и религии, характерных для русской культуры.

Другой знаменательной особенностью учения Н. Ф. Федорова является утверждение чувственной, художественной ипостаси "общего дела". Особая роль искусства используется мыслителем в тех случаях, когда возникает потребность заполнить "белые пятна", возникающие в силу неполноты научного знания. Истоки модернизма, авангардистских художественных миропостроений начала века в не меньшей степени связаны с исканиями Федорова, чем с творчеством Вл. С. Соловьева.

Историко-философское рассмотрение теории и практики русского универсума требует хронологического подхода, но с точки зрения силы и масштаба выраженности трудно передаваемого универсумного ощущения-представления-понимания обратимся к работам И. И. Лапшина — самому яркому философско-художественному олицетворению сути рассматриваемого феномена. И. И. Лапшин, относящийся к представителям академической философии, не выходя за пределы этой традиции по точности, отчетливости, логичности, предлагает эмоционально-чувственный анализ, в максимальной степени направленный на глубинно-интуитивное понимание, на сакральное вхождение в смысл образа. На наш взгляд, И. И. Лапшин размышляет об Универсуме "по-русски", выражая его сущность через понятие "вселенское чувство", позволяющее обратиться к корням влечения человека к миру целостности. Хотя сам автор оговаривал, что "можно признать неудачным обозначение анализируемого душевного состояния термином "вселенское чувство" [Лапшин, 1911, с. 37], думается, что многозначность этого термина лишь усиливает эффект всеохватности (глобальности): "вселенское чувство" вмещает в себя и чувства органов чувств, и чувства как тонкие движения души, и чувство как "шестое чувство". Вместе с тем "вселенское" понимается и как вселенское-субъектное, и как вселенское-объектное (т. е. онтологическое). И. И. Лапшин определяет "вселенское чувство" как способность к слиянию с мировым целым в эстетическом экстазе. "Вселенское чувство — это состояние, когда человек, дрожа в

сладкой тоске, погружается в темное манящее лоно Природы, а бедная личность растворяется в заливающих ее волнах блаженства" [Лапшин, 1911, с. 37].

Универсумный характер вселенского чувства просматривается в перечне его измерений: "...во-первых, как мысли о высших ценностях, во-вторых, как конкретного содержания сознания, в котором есть "опорные пункты" "универсального аффекта" для возбуждения экстаза (звездное небо и живая природа при ярком сиянии солнца), в-третьих, чувство блаженства, радости, восхищения, связанное с этим содержанием сознания, в-четвертых, в самозабвении от поглощенности внимания созерцательным образом, в-пятых, в мысленной лишь, а не фактической отрешенности от пространства и времени, в-шестых, в чувстве мощи, проистекающем от сознания, и, наконец, чувствовании гармонического покоя..." [Лапшин, 1911, с. 37]. Всеобщее состояние "вселенского чувства" — всемирная любовь, действительно оказывающаяся в центре внимания русской философской мысли

Весьма ценно, что в своей работе "Вселенское чувство" (1911) И. И. Лапшин находит многочисленные аналогии "вселенского чувства", понимаемого как универсальный аффект, в творчестве Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Ф. Ницше, Ж.-Ж. Руссо, Б. Спинозы, И. Канта, Ф. В. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, Н. Гартмана, Р. Авенариуса, Г. Спенсера, Е. Дюринга и других. "Вселенское чувство" оказывается постоянным персонажем философских систем. Имея мировой философский и художественный смысл, оно присутствует в великих произведениях российской литературы, критерием гениальности которых может служить полнота представленности Универсума и его ипостасей. И. И. Лапшин обращает в этой связи свое внимание на рассказ В. Вересаева "Перед засекою". Вселенское чувство ("все кругом вдруг одухотворилось: природа и люди слились в единую жизнь, и огромная тайна почуялась в этой общей проникающей все жизни") в превосходной степени передает значимую сущность Универсума, ибо нет большей выразимости Универсума, нежели Чувствование его. "Восприятие, — пишет И. И. Лапшин, — есть сверхразумное познание Бога и Абсолюта" [Лапшин, 1911, с. 45] — и в этот контекст вполне вписываются представления об Универсуме, обо-

значая проблему соотношения категорий-синкретизм "Абсолют" и "Универсум".

В еще более сильном выражении образ Универсума представлен российской классической пейзажной традицией (И. И. Шишкин, А. К. Саврасов, А. И. Куинджи, И. И. Левитан), позднее русским авангардом (В. В. Кандинский, М. Ф. Ларионов, К. С. Малевич, П. Н. Филонов), который можно было бы рассматривать как дерзновенное "стремление прикоснуться к Универсуму".

Творчество И. И. Лапшина оказалось практически забытым, но линия "вселенского чувства" в российской и, позднее, советской литературе не прервалась, а наоборот, укрепилась и прекрасно видна в творчестве А. С. Грина, А. П. Платонова, М. А. Булгакова, М. М. Пришвина, Н. А. Заболоцкого, А. А. Тарковского и многих других. Наиболее сильное описание Универсума, сравнимое разве что с последними работами Айвазовского, можно увидеть в рассказе А. Платонова "Эфирный тракт": "Океан неопишуем. Редкий человек переживает его по-настоящему, тем чувством, какого он достоин. Океан похож на тот великий звук, который не слышит наше ухо, потому, что у звука слишком высок тон. Есть такие чудеса в мире, которые не вмещают наши чувства, именно потому, что наши чувства их не могут вынести, а если бы попробовали, то человек разрушился бы" [Платонов, 1993, с. 421—422].

Любая философская парадигма имеет свой некий предел явленности для современников и современности. Чаще всего она не доводится до своего логического конца, а остается как бы в незавершенных теоретических построениях, дающих возможность последователям выстраивать разнообразные варианты. Особенность философской парадигмы быть недосказанной приводит к тому, что наиболее тонкие ее психолого-личностные моменты выражаются в письмах и воспоминаниях. Это хорошо видно в творчестве Н. О. Лосского и Н. А. Бердяева.

Поиски универсумного видения мира привели Н. О. Лосского к постановке задачи "не выбирать между двумя односторонностями, а найти синтез их, именно синтез персоналистического индивидуализма с идеалистическим универсализмом" [Лосский, 1994, с. 211]. Движение в этом направлении имело свои глубинные философские истоки, в частности,

Г. Лейбниц называется Н. О. Лосским "любимым философом". Синтез, который предстояло осуществить российскому интуитивисту, и который сам Лейбниц обозначил как "выбор между Демокритом и Аристотелем", уподоблялся синтезу механистического и телеологическо-спиритуалистического миропонимания. [Лосский, 1994, с. 211]. Вместе с тем Лосский в ходе разработки путей к целостному видению мира (к Универсуму) соединил номинализм и реализм [Лосский, 1994, с. 219], интуитивизм и волюнтаризм [Лосский, 1994, с. 218]. Связывание в жгут идущих из глубины веков философских линий существенно для понимания синтеза Лосского ("универсума Лосского") — его "идеал-реализма" [Лосский, 1994, с. 218].

Среди философских основоположников своей концепции Н. О. Лосский называет Плотина ("первоклассного гения"), Г. Лотце, Ф. В. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, А. Бергсона, Г. В. Лейбница, Вл. Соловьева, А. Козлова, Л. Лопатина, П. Флоренского, Э. Гуссерля. Очень показательно, что итог размышлений об "Абсолютном", "Божественном ничто" Н. О. Лосский в первом приближении подвел в книге "Мир как органическое целое" (1915). Телесность универсума, рассмотренная в этом труде, предвосхищает до известной степени биосферно-ноосферные идеи В. И. Вернадского.

Работая над "Обоснованием интуитивизма" (1906), Н. О. Лосский понял, что тварные существа спаяны друг с другом онтологически всеедино тождественными формальными принципами их деятельности, принципами строения времени, пространства, что органическая связь деятелей предполагает наличие более высокого начала, чем они, именно Абсолютного, что Абсолютное должно быть металоогическим, невыразимым в понятиях, применительно к мировому бытию [Лосский, 1994, с. 216—217].

Персоналистическое продвижение Н. А. Бердяева позволило рассматривать великого русского философа в качестве миропостроителя своего собственного Универсума — "универсума Бердяева". "Философы академического толка, — пишет Н. А. Бердяев, — предпочитали называть меня мыслителем, очевидно обозначая этим философа более вольного, менее методического типа... Анализ сравнительно слабая сторона моей мысли. Я мыслитель типа исключительно интуитивно-

синтетического. У меня бесспорно есть дар сразу понять связь всего отдельного, частичного с целым, со смыслом мира. Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне *интуитивные прозрения универсального характера* (курсив мой — Г. С.). При этом интуиция носит интеллектуально-эмоциональный, а не чисто интеллектуальный характер. За малым и раздельным я вижу в мире духовную действительность, из которой проливается свет на все..." [Бердяев 1991, с. 220—221].

На наш взгляд, трудно описать точнее характер философствования по поводу Универсума. В приведенных выше строках не только отражается методологическая сторона поиска истины, но и определяется содержательность бытия философа в Мире. Эта черта Бердяева-философа может служить отправным пунктом путешествия по Универсуму Бердяева.

Насколько зигзагообразными и парадоксальными могли быть размышления об универсуме, свидетельствует работа Н. А. Бердяева "Самопознание", в которой он напишет: "Основная [тема] для моей жизни есть не только тема о столкновении личности с обществом, но и о столкновении с мировой гармонией. Судьба неповторимой индивидуальности не вмещается ни в какое мировое целое..." [Бердяев, 1991, с. 321]. Экзистенциальность философа требовала неотмирности, поэтому столь точна и поразительна совместимость несовместимостей: "Я никогда не соглашался сделаться частью чего бы то ни было. Но в то же время я очень остро и часто мучительно переживал основной парадокс личности. Я стремился не к изоляции своей личности, не к ее замыканию в себе и не к самоутверждению, а к *размыканию в универсум* (курсив мой — Г. С.), к наполнению универсальным содержанием, к общению со всем" [Бердяев, 1991, с. 322]. Эта фраза заключительных страниц книги знаменательна тем, что она является своего рода подведением итогов, констатацией невысказанного и невысказываемого. За термином "размыкание в универсум" стоит нечто неизмеримо более глубокое, чем "неточное", "редуцирующее" "наполнение универсальным содержанием". Эта идея может рассматриваться как "великая интуиция Бердяева" — космиста, философа, универсолога.

Показательно, что некоторые исследователи творчества Н. А. Бердяева отмечают сходство его рефлексии с пониманием

мира В. И. Вернадским (как было выше сказано, этнокультурным двойником Н. А. Бердяева в архетипическо-интенциональной сфере сознания). "Вернадский пришел к своим гениальным пророчествам, опираясь прежде всего на успехи науки и технологии. Но у него был предшественник, предвидевший грядущую роль человека-творца с религиозных позиций. Речь идет о великом русском мыслителе XX столетия Николае Бердяеве" [Силин, 1995, с. 57]. Имея в виду работу Н. А. Бердяева "Смысл творчества" (1916), А. А. Силин отмечает, "с какой полнотой концепция ноосферы философа-натуралиста Вернадского накладывается на воззрения религиозного философа Бердяева, когда речь идет о месте и грядущей роли человека во Вселенной" [Силин, 1995, с. 58].

Пересечение творчества В. И. Вернадского и Н. А. Бердяева вполне закономерно, ибо вызвано единым социокультурным процессом синтеза религиозно-философского и научного знания. Причины этого процесса имеют не только онтологическое (общекультурное), но и философско-гносеологическое измерение, ибо "можно говорить о возрождении в современной науке *принципа единства сознания и материи* (курсив мой — Г. С.) сформулированного еще пифагорейцами и развитого затем крупнейшими философами и натуралистами различных времен, начиная с Н. Кузанского и кончая И. В. Гете" [Силин, 1995, с. 61]. Можно не согласиться с А. А. Силиным относительно начальных и конечных точек историко-философского процесса, но невозможно не признать, что проблема универсумного единства материи и сознания стала центральной в русской философии именно на рубеже XIX и XX веков и подспудно оставалась таковой на протяжении всего XX столетия.

"Синтез синтеза" — формирование системности общечеловеческой культуры, ставшее возможным в результате научно-технической революции, позволило искать точки соприкосновения между самыми противоречивыми и разнородными мировоззренческими парадигмами. Задача поселить под одной крышей, объединить мировидение П. Тейяра де Шардена, В. И. Вернадского, Е. П. Блаватской, Н. К. и Е. И. Рерихов, Л. Н. Гумилева, Д. Л. Андреева, В. В. Кандинского, П. Н. Филонова, которая казалась неразрешимой и методологи-

чески бессмысленной, в действительности стала решаемой при переходе от гносеолого-рационалистического к философско-культурологическому и онтолого-универсумному инструментарию. Так возникает дух ноосферно-универсумной синархии, оплодотворяющий современное видение мира.

Упрощая задачу представления многомерности Всеобщего Синтеза в русской культуре XX века, остановимся на трех личностях, которые, с нашей точки зрения, являются вершинами российского культурного синтеза. Творчество В. И. Вернадского, Н. К. Рериха и Д. Л. Андреева взаимодополняемо, но имеет разные доминанты: универсум В. И. Вернадского прежде всего окрашен в цвета науки и философии (Лого-Логоса), универсум Н. К. Рериха — в цвета философии и культурологии (Изо-Логоса), универсум Д. Л. Андреева раскрывает всю палитру культурологии и богословия (Эйдо-Логоса). Помимо этого, В. И. Вернадский связывает русскую культуру с западной, Н. К. Рерих обручает русскую культуру с восточной, Д. Л. Андреев — пример максимально возможного синтеза культур в их общечеловеческой значимости и взаимодополнительности. Важно и то, что каждый из выбранных представителей российской культуры является выходцем из разных социокультурных ареалов российской интеллигенции — научной, художественной и литературно-философической.

Универсумный триумвират российской культуры XX века — В. И. Вернадский, Н. К. Рерих, Д. Л. Андреев — задает широкое пространство универсумного видения мира, которое можно было бы обозначить как ноосферно-универсумное видение мира. Самой значительной фигурой в ноосферно-универсумном синтезе реальности является В. И. Вернадский, которого называют "Ломоносовым XX века", учитывая колоссальный, энциклопедический охват им философского и научного знания. В. И. Вернадский сформулировал как некое эмпирическое обобщение вывод о месте человека в Природе: "... тысячи фактов давно подавляющим образом отразились на мировоззрении исследователей природы, вылились в разные формы: из них сложилась идея и сознание единства природы, чувство неуловимой, но прочной и глубокой связи, охватывающей все ее явления — идея **Вселенной, Космоса**" [Вернадский, 1991, с. 192].

Вселенная Вернадского очень похожа на вселенную Ломоносова, но в ней постепенно теряется качество пустоты во вне, "бездны", образ ее более универсален и точен, она более онтологична и человечна. В. И. Вернадский анализировал оставшийся ему в наследство Космос А. Гумбольдта прежде всего с точки зрения реализма.

"Реализм" ученого [Вернадский, 1991, с. 11] — это хорошо выношенная философская концепция, требующая всестороннего рассмотрения, ибо она сложилась не в стороне от традиционных философских путей, а в результате тщательнейшего сравнения философского материализма и философского идеализма. Философский реализм В. И. Вернадского неотделим от научного видения мира: в силу конкретно-исторического анализа действительности речь идет о ноосферном реализме ученого-энциклопедиста. Вселенная-Универсум Вернадского — ноосфера (Ноосфера).

Основы универсума Вернадского можно обнаружить уже в статье "О научном мировоззрении" (1902), имевшей в силу новых подходов к анализу роли науки и системности мировоззрения человека сильный резонанс в философской и научной академической среде. Не случайно на эту статью отозвался Л. М. Лопатин — один из тонких знатоков проблем сознания того времени [Лопатин, 1995, с. 253].

Сумерки культуры в 20—30-х годах XX века в советской России привели к тому, что даже самые малые проблески света оказывались видны художественно и философски одаренным личностям, которые угадывали по зарницам будущие источники "фаворского света" нового российского Универсума. Подобные трансперсоналистические, интерсубъективные связи на уровне функционирования культурных биогеохимических энергий видны на примере тонких соприкосновений по линии П. Флоренский — Д. Андреев.

Синтез научной мысли В. И. Вернадского — не завершение, а скорее начало масштабного процесса всеобщего синтеза знания. Ученый-энциклопедист, пожалуй, лишь наиболее убедительно и доказательно представил процесс переворота в духовной жизни человечества. Синтез синтеза — это объединение синтетических философских, культурологических, естественнонаучных, художественных, религиозных систем. Синтез

религиозного знания в свое время привел к появлению мировых религий, а процесс синтеза мировых религий идет на наших глазах и представляет собой такой же стихийный естественно-исторический, геологический процесс планетаризации, как и синтез научного знания, как формирование общезначимого философского знания.

Особое место в разработке универсального видения мира принадлежит П. Флоренскому. Размышления П. Флоренского о пневмосфере на уровне гениальной догадки достраиваются Д. Андреевым колоссальным по широте и глубине культурологическим контекстом. Жесткая историческая действительность не дала возможности увидеть насколько "пневмосфера" П. Флоренского была бы похожа на "Розу Мира" Д. Андреева, но архетипические корневые взаимосвязи между этими российскими мыслителями вряд ли могут подвергаться сомнению.

Мировоззренческие поиски конца XIX—начала XX века не могли уйти в песок, хотя революционные события и последовавший за ними грозный период, казалось бы, окончательно похоронили надежды на продолжение духовного роста. Если попытаться сейчас, через восемь десятилетий представить логику процессов, наметившихся в начале XX века, то, думается, многообразную палитру духовной жизни России можно было бы нарисовать тремя феноменами: синкретизмами "Ноосфера", "Держава Света" и "Роза Мира".

В. И. Вернадский в представлениях о научной мысли как планетном явлении показал, что ее развитие не может прерваться — может лишь замедлиться. Поток российской культуры, несмотря ни на какие социальные катаклизмы, не мог иссякнуть, по инерции, в тайне от глаз людских, рождаются два уникальных плода — представления о ноосфере В. И. Вернадского и откровения о Розе Мира Д. Л. Андреева. Судьбы их появления достаточно схожи: родившиеся в середине столетия, они долго оказывались не востребованными и лишь в 70—90-е гг. пришли к потомкам как послания из брошенных в море истории бутылок. Сейчас, когда мы привыкли говорить о бездуховности, возникшей после коллапса вульгарно-материалистических доктрин, именно синтетические концепции Ноосферы и Розы Мира могут служить маяками в бурном океане исканий и сомнений.

Социальные функции этих концепций различны: первая ориентирована на научные и философские слои интеллигенции, вторая — на художественную и религиозную интеллигенцию; первая в достаточной степени носит прагматическую ориентацию, вторая рисует Вселенную Пневмосферы и отвечает запросам элитарных слоев. Идеи Ноосферы и Розы Мира теснейшим образом переплетены, ибо это планетарные, глобальные трансформы российского мировоззрения, миропонимания, мироощущения и миропостроения. Эти духовные образования по своей синтетичности, широте охвата действительности гораздо более эвристические феномены, нежели марксистская и примыкающие к ней парадигмы, более того, они до известной степени "снимают" парадигму так называемого "русского коммунизма", которой в очень сильной степени поглощено современное российское общество.

В. И. Вернадский говорил о том, что человечество в XX веке переживает перелом в духовной жизни, сравнимый по масштабам с эпохой античности. Россия — так же, как это было в начале века — входит в период фундаментального переосмысления не только своего места в мировой культуре, но и своего влияния на развитие мировой цивилизации. Два важнейших момента сегодняшнего бытия способствуют этому: во-первых, выход России из социоприродного эксперимента на самой себе и, во-вторых, обращение ко всему богатству отечественной и зарубежной культуры.

Представления В. И. Вернадского о ноосфере и откровения о Розе Мира подготовлены историей всей мировой культуры. Синтетические свойства русской культуры выковывались в течение тысячелетия и это позволило ей глубоко, неэклетично объединить национальные культуры и метакультуры. Эта способность оттачивалась на "правильных камнях" горизонтали "Запад — Восток" и вертикали "Север — Юг". Разнодействующие силы европейских и азиатских культур сложно организовывались в русской культуре. Будучи очень восприимчивой к иным культурам, переживая их как самое себя, она в трагическую эпоху конца тысячелетия родила синтез синтеза: "Ноосферу — Державу Света — Розу Мира". Фигуры В. И. Вернадского, Д. Л. Андреева и Н. К. Рериха вырастают из Серебряного века русской культуры, но они по-разному осуществили "обобщение

культуры", порознь дав научный, философско-религиозный и культурологически-художественный синтез знания, а вместе представив единую картину Универсума ("Бога—Мира—Человека").

В российской культуре, может быть, нет более всеобъемлющего и яркого описания Универсума (Всеобщего Универсума), нежели в творчестве Д. Л. Андреева. С одной стороны, Д. Андреев генетически получил и социально усвоил свой особый способ видения мира от отца — Л. Андреева, с другой — его понимание мира опирается на опыт тысячелетнего художественного осмысления Жизни великими русскими художниками и писателями, включая "визионеров" Серебряного века русской культуры.

Универсум Д. Андреева получил название "Шаданакар", а ноосферная его составляющая — "Мировая Сальватерра". Шаданакар — "собственное имя брамфатуры нашей планеты, который состоит из огромного числа (более 240) разноматериальных слоев, инопространственных и иновременных", Мировая Сальватерра — "условное обозначение вершины и сердца Шаданакара, наивысшей из его сакуал, состоящей из трех миров: обитатели Планетарного Логоса, обитатели Богоматери и обитатели Звенты-Свентаны" [Андреев, 1992, с. 274].

Российская культура в личности вестника Д. Андреева обнаруживает соединение духовно-христианской составляющей, представляющей собой лишь небольшую часть от целого, в которое включается неизмеримо большая по содержанию и субъектно-персоналистической вовлеченности духовно-языческая часть, явившаяся опорой православия на Руси. Архетипы христианского мировидения дали особую окраску системе славяно-языческих природно-универсумных архетипов.

Совмещение в себе множества различных культур дало возможность Д. Андрееву построить "универсум Природы — Культуры". Именно так можно понять утверждение российского вестника о том, что "большого счастья, чем полное раскрытие внутреннего зрения, слуха и глубинной памяти, на Земле нет" [Андреев, 1992, с. 43]. Это ощущение ярко раскрывается воспоминаниями самого Д. Андреева: "Когда луна вступила в круг зрения, бесшумно передвигаясь за узорно-узкой листвой разветвленных ветвей ракиты, начались те часы, которые остаются ед-

ва ли не прекраснейшими в моей жизни. Тихо дыша, откинувшись навзничь на охапку сена, я слышал, как Нерусса струится не позади, в нескольких шагах за мною, но как бы сквозь мою собственную душу. Это было первым необычным. Торжественно и бесшумно в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле, и все, что могло быть на небе. В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медленно вращаясь, плыли во всемирном хороводе, но сквозь меня; и все, что я мог помыслить и вообразить, охватывалось ликующим единством... Эти древние леса и прозрачные реки, люди, сидящие у костров, и другие люди — народы близких и дальних стран, утренние города и шумные улицы, храмы со священными изображениями, моря, неустанно покачивающиеся, и степи с колышущейся травой — действительно все было во мне тою ночью, и я был всем" [Андреев, 1992, с. 43].

Так человек просыпается для Универсума, так начинается постижение Универсума-Вселенной. Заметим, что подобные "золотые сны" навеяны были (или навеялись) не только Д. Андрееву, — М. Лермонтов, Л. Толстой, А. Чехов самые сильные предандреевские "визионеры" целостности и единства Мира. Не случайно поэтому за словами Д. Андреева встают "шумные улицы" Пушкина, "дорога" Лермонтова, "небо" Толстого, "море-океан" Айвазовского, "степь" Чехова, шедевры, прочувствованные Андреевым как свои собственные чувственные, ментальные и интуитивные формы.

Затрагивая проблемы мирозидания, нельзя пройти мимо удивительной способности Д. Андреева к художественному системотворчеству. С точки зрения ортодоксальных философских представлений эта сторона лишь весьма относительно может быть отнесена к классическому философствованию, однако это наиболее уникальная сторона сына крупного русского писателя. В истории философствования часто можно обнаружить сложнейшие, хорошо разработанные, но "не работающие", неинструментальные философские системы, не позволяющие осуществить масштабное движение от абстрактного к конкретному в сложнейших духовных сферах, прежде всего духовной жизни и бытия конкретного человека — субъекта мышления, воления и деяния. Сколь велики возможности

Д. Андреева как духовидца показывает его проникновение в судьбы Александра Блока [Андреев, 1992, 195—202].

Современное духовное миропостроение по своей сути носит синтетический и сверхпонятийный характер. Оно неизбежно на высших своих этапах оперирует сверхпонятиями — понятиями, которые перерастают уровень общенаучных и философских категорий. Свертывание смысла в едином слове чревато многочисленными негативными моментами, но оно неизбежно в той самой мере, в какой всю человеческую историю сопровождает сверхпонятие ("синкретэма") — Бог. "Понятие-знак" перерастает в "понятие-символ", а то, в свою очередь, становится "понятием-образом" и "понятием-мировоззрением". Подобный синкретический характер имеют понятия "ноосфера", "Держава Света", "Роза Мира", "Универсум".

Развитие культуры связано с закономерным процессом развития и усложнения образов мира — типов миропостроения. Научное видение мира иницируется философским и религиозным, в свою очередь, религиозно-философское освоение мира трансформируется, изменяется в соответствии с достижениями современной научной мысли. Так образуется единая ткань духовной жизни человека и человечества. Цепочка понятий-образов "Ноосфера", "Держава Света", "Роза Мира" свертывает не только смысл, но и форму бытия культуры в ее конкретно-историческом содержании в наличном потенциале эвристики и экстраполяции. Синкретэмы выражают не условное соединение несоединимого, а нераздельность культурных цепей, имеющих логическое, структурное, историческое измерения. Выделенные сверхпонятия — это ступени постижения бытия мира в его многообразии, его непредставимости человеческому разуму, который делает робкие попытки проникнуть за грани, предписываемые "вещью-в-себе".

Насколько близки размышления В. И. Вернадского и Д. Л. Андреева можно видеть на примере главы "Отношение к животному царству" в книге Д. Андреева "Роза Мира". В ней мыслитель предстает перед нами как знаток природы, ее влияния на духовную жизнь человека. Мы можем обнаружить поразительное сходство между идеями "благоговения перед жизнью" А. Швейцера и принципом "нравственного долга" Д. Андреева. Своей формулировкой принципа нравственного

долга Д. Андреев бросает вызов категорическому императиву И. Канта: "Начиная со ступени человека, долг существа по отношению к ниже стоящим возрастает по мере восхождения его по дальнейшим ступеням" [Андреев, 1992, с. 99]. Этот принцип отражает не только биосферные, но и ноосферные стороны бытия человека: биосферное видение мира Д. Андреевым — неотъемлемая часть его мировоззрения — дополняется ноосферным видением процессов, происходящих в Шаданакаре. Художественная представленность структуры Шаданакара едва ли не превосходит по сложности Мандорлу — древнюю модель Вселенной, что говорит о применении Д. Андреевым системного и универсального подходов — мощнейших инструментов философского анализа, возникших в XX веке. Структура Шаданакара предстает не в качестве схемы, а как организованность с системообразующим фактором и механизмами самодвижения.

В социокультурном и философско-культурологическом контекстах "Держава Света" и "Роза Мира" представляют собой экстраполяцию ноосферы в такой же степени, в какой ноосфера представляет собой экстраполяцию категории "биосфера". Вместе с тем, данные сверхпонятия не являются рядоположенными, они трансформируются превращением научного содержания в философское, религиозно-философское в художественное. В этой связи становится понятным утверждение Д. Андреева о том, что "общая цель Розы Мира, точнее — того гигантского духовного процесса, который начался тысячелетия назад и лишь этапом которого является Роза Мира... просветление Шаданакара, а ближайшая эпохальная задача — чтобы достойный человек материальный достаток, простое житейское благополучие и элементарно нравственные отношения между людьми водворились везде, не оставляя вне пределов своих ни одного человека" [Андреев, 1992, с. 19]. Говоря о представленности Розы Мира в сознании человечества, следует помнить о ее "непостижимости", заведомой редукции в словесном выражении, наполнении ее содержания современными интерпретантами.

Неразрывность цепочки "Ноосфера — Держава Света — Роза Мира" проявляется также в том, что Ноосфера есть научная представленность Универсума, Роза Мира — мифологическое, религиозно-философское его описание, а Держава Све-

та — художественная, интуитивная его зримость. Указанные синкретэмы становятся более понятными посредством раскрытия их взаимокорреляции, рассмотрения их с точки зрения принципа дополнительности: представления о Розе Мира усложняют координатную сетку ноосферы, а ноосферные идеи обрамляют феномен Розы Мира, узреваемой в живописности Державы Света.

Универсумное творчество Д. Л. Андреева и Н. К. Рериха достаточно сложно для восприятия и тем более понимания, ибо оно располагается в высших сферах рационалистического и сверхрационалистического. Для большинства людей сверхрационалистическое еще не перерастает в интуитивное и поэтому не очевидно. Задача сделать "видимым" (очевидным) ноуменальное чрезвычайно сложна по способам воплощения. В русской культуре она решалась в рамках иконо- и фрескописания по законам православной иконографии: умозрение в красках и является, в известной мере, обращением к Универсуму. Универсалистская архитектурность таких иконографий, как "Троица", "Спас в Силах", "Покров", дает одновременно реальное и ноуменальное видение, закладывает фундаментальные архетипы бытия человека в мире.

Не менее интересны в этом плане "пейзажи" в иконах, своей символической значимостью фиксирующие не столько предметную, сколько беспредметную, абстрактную действительность. "Пейзаж" выстраивает образ мира, в котором человек имплицитен, неустраним и напрямую связан с божественной средой. Архетипы "пейзажа" в иконе подспудно перешли в классический русский пейзаж и утвердились в нем, поэтому русская пейзажная школа имеет глубинные метафизические корни. Картинный русский пейзаж — это не только реалистическая живопись, но и художественная метафизика, живопись смыслом. Картины Шишкина, Клодтов, Саврасова, Клевера и других в высшей степени изображают не то, что художники видят, но то, что узревают, чувствуют и пронизательно понимают. Их предмет — не сама природа как таковая, а "заприродность", смыслозаданность. Даже такой реалист, как И. И. Шишкин, прошел слишком хорошую "соловецкую выучку", чтобы не останавливаться на том, что лишь видимо, а изображать то, что невидимо, но зримо и узреваемо, что является "умозрением в красках".

Всплеск интереса к древним традициям иконописания в начале XX века еще более сблизил классические пейзажные традиции с символикой православной иконографии. Эта социокультурная специфика явилась основой для формирования художественно-философского гения Н. К. Рериха. (Впрочем, то же самое можно сказать и о В. В. Кандинском, отправной точкой художественного метафизирования которого являлся городской "очеловеченный" пейзаж, переходящий в абстрактный "импровизационно-композиционный пейзаж" Универсума.)

Иконографии Н. К. Рериха наследуют рублевские традиции художественного космизма: достаточно вспомнить образ горы, символизирующий Святого Духа в рублевской "Троице", чтобы понять метафизику Горнего в писаниях Рериха-отца. Искусство Н. К. Рериха в высшей степени позволяет увидеть то, что так трудно понять, осмыслить в трактатах В. И. Вернадского и Д. Л. Андреева. В этом смысле Н. К. Рерих идет рублевской дорогой Образа, помечая изобразительный путь веками своих эссе — квинтэссенциями Слова. Художественный космизм Рериха как ипостась русского космизма связан с социодинамикой русской национальной художественной традиции. Истоки рериховской "софиологии горних вершин" можно обнаружить в творчестве его учителя А. И. Куинджи, "Эльбрус" которого является "пра-образом" созданной Н. К. Рерихом "Державы Света". Евангелие от Рериха — это написанный в последнее десятилетие жизни художника цикл "Гималаи". В нем выражена архитектоника духовной жизни человеческой цивилизации в самую трагическую и самую обнадеживающую эпоху. Н. К. Рерих лишь на два года пережил В. И. Вернадского, приблизительно в одно и то же время они создали свои завещания — учение о ноосфере и видение Державы Света.

Среди существенно важных проблем построения Универсума центральной является идея, идущая от философии исихазма и "фаворского света". Светометафизика иконы и фрески постепенно превращается в "философию света", "лучизм", "энергетизм". Сияние света (а свет может быть истолкован как свет-добро, свет-красота, свет-истина, свет-знание, свет-учение, свет-тепло, свет-ясность, свет-Солнце, свет-день, свет-мир, свет-энергия, свет-человек, свет-Бог) — это системообразующий фактор Универсума. Как и любая система, Универсум

имеет субстратный, структурный и концептуальный контекст. "Свет" задает концептуальный уровень системы Универсума, он — главный герой всей русской культуры, что наиболее ярко, всеобъемлюще задается полисимволизмом рублевской "Троицы".

Проблема света стояла в центре внимания В. И. Вернадского, Д. Л. Андреева и Н. К. Рериха, хотя их интерпретации оказались различными. Н. К. Рерих в своих полотнах (от "Гонца" до "Приказа (Завета) Учителя") выстраивает "лестницу" движения от непроглядной тьмы к свечению лунного света и от него к свету солнечному, к свету нетварному "фаворскому": он учит различать свет и тьму, идти на свет, различать самые тонкие эманации света. Культура есть свет, таков главный вывод Рериха-учителя. Д. Л. Андреев раскрывает персоналистическую, метаисторическую подоплеку движения человека к свету; его интересует мистерия борьбы Мрака со Светом за овладение Землей и поражение Мрака; он утверждает, что, "восходя от света к свету... мы... будем подниматься к неизреченному Солнцу Мира" [Андреев, 1992, с. 272].

Планетарный Логос — божественный разум нашей брамфатуры — есть вождь всех сил Света в Шаданакаре. Этот последний вывод Д. Л. Андреева более чем созвучен идеям В. И. Вернадского о культурной биогеохимической энергии и является, фактически, их художественным выражением. "Новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать *энергией человеческой культуры* или культурной биогеохимической энергией, является той формой биогеохимической энергии, которая создает в настоящее время ноосферу" [Вернадский, 1991, с. 126]. Ноосфера В. И. Вернадского в этой смысле есть утверждение Универсума, ибо "создание на нашей планете культурной биогеохимической энергии является основным фактом в ее геологической истории. Оно подготавливалось в течение всего геологического времени" [Вернадский, 1991, с. 128].

Таким образом, русская культура всем своим движением формировала многосторонность, полисемантическую, универсальную символичность "философии света", обнаруживая с помощью инструментария русского космизма системность Универсума и его системообразующий фактор.

Один из вариантов универсальной методологии можно видеть в творчестве А. Ф. Лосева. Используя прекрасное знание античной философии, он спроецировал античный космос на современные представления о Вселенной, о Космосе. Перенесение античного мироощущения в культурное пространство XX века позволило "последнему русскому философу" "развернуть" античное окно в универсальную панораму. "Лосевский идеал - реалистический символизм, — пишет Н. О. Лосский, — есть также пансоматизм, подобный тому, какой мы находим у стоиков" [Лосский, 1991, с. 375—376]. Когда А. Ф. Лосев утверждает, что "интеллигенция есть сознание себя как всего и **всего** как себя" [Цит. по: Лосский, 1991, с. 376], он выражает тем самым суть универсального понимания мира. "Лосев всегда ощущал и осознавал глубинное единство мира и человеческого миропонимания, мироощущения и миропредставления человеком мира в различных художественных и концептуальных формах" [Постовалова, 1990, с. 253].

Парадоксально, но советская культура 20—30-х годов XX века вне ее официального содержания дает нам яркие примеры аналогов биосферного, ноосферного, универсального видения мира. Идеи целостности проникают в самые различные, в том числе в художественные, сферы культуры. "И сейчас, — писал в 30-е годы М. М. Пришвин, — у меня сохраняется полная уверенность, что страна эта существует, и только мы не умеем, не хотим сделать личное усилие для ее достижения (нужно по крайней мере ноги отрезать человеку, чтобы он начал чувствовать бесконечную цельность жизни)" [Пришвин, 1990, с. 218—219]. Так подвел итог великий писатель природы тому вакууму понимания мира, в котором он оказался в эпоху социалистического индустриального строительства. В таком же положении оказались многие его современники, чувствовавшие бесконечную сложность мира, не вмещавшуюся в строгие рамки официального философствования.

В апреле 1929 года М. М. Пришвин записывает в своем дневнике: "Одну книжку, однако, я с собой всегда беру, но отношусь к ней особенно: я читаю ее все лето. В нынешнем году такая книга у меня "Биосфера" Вернадского. В ней говорится такое, о чем все мы, обладающие чувством природы и поэзии, знаем и до нас знали египтяне, и до них тоже, наверное, это

знание сопровождало всех и всегда. Это знание до того много раз повторялось, долбилось в стихах бесчисленных поэтов, в учебниках, хрестоматиях, что перестало нас удивлять, мы встречаем его как азбучную истину, и *сами не думаем* "(курсив мой — Г. С.) [Пришвин, 1990, с. 159].

М. Пришвин воспринимает книгу Вернадского как *научное* подтверждение своего собственного чувства "ритмики мирового дыхания". Но Пришвин не был бы Пришвиным, если бы ограничился только формами ментальности: "Спит разум, но сердце работает днем и ночью без отдыха; (ни воля, ни разум, одно только сердце создает сновидения, бессмысленны все "толкователи" снов)... Но сердце продолжает ночную работу и днем, когда разум встает, умывается. В эти минуты готовности разума снисходительно думать о том, что делало бессмысленное сердце во сне, в этот предрассветный час я берусь за перо и стараюсь записать эти редкие моменты дружбы разума, воли и сердца. Влияние ли такой согласованной работы в предрассветное время или, может быть, такой порядок существует и вне меня, но весь заутренний час и восход Солнца является мне как подтверждение моей работы и *великое распространение меня во всем и всего мира во мне*" (курсив мой — Г. С.) [Пришвин, 1990, с. 157].

Произведения М. М. Пришвина показывают, насколько прочным оказался архетип Универсума в российской культуре: он прошел жесточайшие испытания на прочность советской "культурной революцией". Думается, что архетипы языческого пласта ("универсумного ряда") оказались чуть ли не более стойкими, нежели архетипы христианского (православного) мировоззрения. Гигантская фигура М. М. Пришвина в течение долгого времени была скрыта природнической и природоохранной проблематикой и в своих истинных аутентичных, софийных проявлениях обнаруживается только в дневниках — в мышлении для себя.

Выразить "универсум Пришвина" можно даже одной-единственной его мыслью, но глубина его художественного философствования понимается только в единстве текста его Писания: "Десятки лет я это чувствую и не могу выразить это чувство. Бывает, в лесу коснется меня что-нибудь, и я обращаю на это внимание, пожалуй, удивлюсь и обрадуюсь, и тогда мне хо-

чется это лесное событие связать с жизнью всего леса, а может быть, и всего мира, всего Целого. Я делаю усилие, но не могу связать, и мне кажется, что не хватает у меня для этого знаний. Я заводил знакомства с профессорами, спрашивал их в лесу:

— Неужели вы можете в любой час в лесу вспомнить всех своих млекопитающих, сказать, где они в данный момент, чем заняты.

— А какое, например, млекопитающее? — спрашивает профессор.

— Какое в голову придет, вот, например, что делает сейчас землеройка, можно ли об этом рассказать?

— Есть разные землеройки, — отвечает профессор, — если думаете о нашей обыкновенной *sorex araneus*, то она, в основном, ведет ночной образ жизни, и, следовательно, надо полагать, что она находится в состоянии покоя.

— А где?

— Ее обычное место пребывания...

Не то, не то! Не в землеройке дело, а в связи ее с Целым, не как она узнана как отдельность, а как показывается сама и в тот самый момент показывает собой весь мир в своем образе" [Пришвин, 1990, с. 275].

Обратим внимание на использование термина "Целое" (по сути дела, имени собственного, на что указывает заглавная буква), который в русской философской традиции вроде бы отсутствует в силу своей поэтичности, художественности и потому неопределенности. На наш взгляд, "Целое" есть очень точный перевод на русский язык понятия Универсум.оборот "Единое Целое", очень часто используемый как идиоматическое выражение, обнаруживает сильное стремление к превращению в философскую категорию. Бросающаяся в глаза тавтологичность имеет в этом случае характер "кажимости": единое не всегда целое, а целое не всегда единое. Универсум Пришвина — это "Единое Целое", и опыт писателя показывает, что художественно-философское мышление сильно как раз тем, что оно глубокой своего охвата позволяет любое понятие превратить в философскую категорию максимального уровня инструментальности.

"Реализм", которым занимаюсь я, есть *видение души человека в образах природы*" [Пришвин, 1982, с. 247], — так опре-

деляет свою мировоззренческую позицию мастер поэтично-прозаического философского пейзажа.

Мода на "реализм" в отечественной философии советского периода возникла как реакция на две крайности в философском общественном сознании — редуцированный, усеченный материализм и дионисический, "отлетный" модернизм (как форма движения к экзистенциализму и далее — мистическому персонализму). Реализм XX века в отличие от других форм философского реализма выпестован становящейся реальностью последнего века второго тысячелетия — планетарно-космической, интегративно-информационной ("виртуальной"), общекультурно-общечеловеческой.

Реализм В. И. Вернадского и М. М. Пришвина — особая форма духовного отношения к миру, которая откристаллизовалась в насыщенном социокультурном растворе в процессе нахождения меры в соотношении сфер вселенской жизни, духовно-материального континуума. [Вернадский, 1940; Пришвин, 1990, с. 352].

Делая вывод из вышесказанного, утвердимся в мысли о зрелом биосферном мышлении М. М. Пришвина. Феномен биосферного мышления в этом случае лишь на первый взгляд кажется простым и естественным, но он включает в себя не только профессиональное мышление биолога (ботаника, физиолога, генетика, эколога), но и нечто сверх того, что связано с пониманием биосферно-ноосферной системности посредством ума, чувства и интуиции. Биосферное мышление свидетельствует о факте ощущения М. М. Пришвиным *своего биосферного тела*. "Природник" Пришвин являет примеры того, что можно было бы обозначить как ноосферное мышление: утверждение, что "машина — это организованная для полезного действия материя" [Пришвин, 1990, с. 353], обнаруживает необычный поворот — уверенность в том, что "праведников" (т. е. личностей) достаточно в обществе, чтобы в решительный момент *сила мысли удержала Бытие от разрушения* (курсив мой — Г. С.) [Пришвин, 1990, с. 361]. Самое сильное ноосферное качество творчества М. М. Пришвина можно было бы обозначить придуманным М. Горьким термином "*геооптимизм*" [Пришвин, 1990, с. 252], в полной мере характеризующим и научное наследие В. И. Вернадского.

Особенность философской рефлексии заключает в том, что каждый философ строит свой собственный универсум и в то же время как бы имеет свою собственную нишу освоения универсума. Необычайно широкий разброс талантливости в русской культуре позволил затронуть многие белые пятна философского и культурного универсумов, в некоторых случаях его "видимость для" оказалась прочерченной очень отчетливо, в других — даже живописно. Самый обширный перечень имен деятелей российской культуры не может дать координаты Универсума, его полную картину: народная мудрость подчас выражает единство и многообразие Универсума сильнее и ярче, нежели это делает "интеллигент-профессионал", при этом сохраняется доступный для всеобщего понимания язык рассказывания. Например, такие конкретные "книги существования", как "Домострой", представляют собой до известной степени способы постижения вселенскости и обозначают стремление к предельно полному, всеохватывающему бытию человека в историческом универсуме.

Историко-философский процесс движения к целостности — Богу, Вселенной, Абсолюту, Универсуму, Ноосфере — представляет собой подвижки от целостно-чувственного к рационально-научному, от конкретно-данного к абстрактно-сущему, от конкретно-образного к абстрактно-художественному. Сверхсложность универсумных и ноосферных построений требовала охвата философского процесса освоения культуры во всей его полноте, т. е. предполагала наработку опыта континуальной представленности отечественной и зарубежной философской мысли.

Русская философская традиция в ее глубине и полноте может быть обозначена именно как традиция универсумная. Такой подход дает возможность переосмыслить представления о "русской идее", "русской душе", "русском человеке": они приобретают тот размах, который задают геополитическое положение России, пассионарность молодого этноса, его вовлеченность в движение тонких слоев космической жизни.

Русская мысль в своей тысячелетней истории настойчиво пыталась охватить существо реальности Универсума. В отличие от западной философской мысли, интересовавшейся дифференциальными, аналитическими моментами бытия, русская

традиция пестовала идею единства (Триединства, Всеединства), которая под воздействием геоклиматических и геополитических факторов кристаллизовалась в представления русского космизма. Русский космизм — социокультурная интенция охвата Универсума, его иновыражение. Мировоззренческие формы русского космизма — религиозная, философская, научная, художественная — вплоть до XX века не смогли обрести статус совместимых. Обогащенная опытом мировой культуры, — и западной, и восточной — российская культура в начале XX века подошла к созданию целостной модели Универсума, которую российской интеллигенции не удалось довести до завершения. Универсумопостроение в силу геологического по своим масштабам культурного разлома, и лишь в конце века оказывается возможным приблизиться к пониманию архитектуры создаваемого проекта. Гносеология и праксиология русского космизма ввели в соблазн осмыслить и создать Земной универсум, несколько поспешно реализуя потенциал русского космизма. Сегодня философы трудятся над стыковкой отдельных деталей Универсума, созданных целым поколением российских интеллектуалов и художников.

Таким образом, архетипические истоки универсумно-ноосферного видения мира в российской духовной традиции связаны не только с языческим основанием, христианско-православным ядром — древо ноосферно-универсумного видения мира ветвилось философами и парадигмами мировой культуры и обрастало листвой эмпирических обобщений современной постнеклассической науки.

§ 4. Современные концепции ноосферного универсума

Современные подходы к ноосферно-универсумному пониманию мира развивались в 60—70-е гг. в рамках антропного космологического принципа, восходящего в своих истоках к идеям В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского о том, что разумная жизнь на земле возникла в процессе эволюции единой планет-

ной системы Солнца и биосферы Земли как явление космическое, а не уникально земное [Человек в системе..., 1994, с. 9].

Универсум В. И. Вернадского — биосфера, переходящая в ноосферу, — отличается от собственно философского Универсума качеством экспериментальной проработки причинно-следственных связей бытия человека. Универсумность подходов В. И. Вернадского усматривается в том, что он, во-первых, подчеркивал обоюдность связи земного и космического, во-вторых, утверждал, что живое вещество создается и поддерживается на Земле космической энергией и находится в непрерывном химическом обмене с космической средой, в-третьих, обнаруживал в логике научного исследования переход от представлений о Земле как целостном "космическом механизме" [Вернадский, 1989, с. 14—15] к утверждению о космопланетарной, биокосной организованности [Вернадский, 1940].

Значительный шаг в освоении универсумно-ноосферной проблематики связан с творчеством К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, Л. Н. Гумилева, Д. Л. Андреева.

"Под внешней средой, — пишет А. Л. Чижевский, — мы должны понимать весь окружающий нас мир с великим множеством разного рода раздражителей. Это значит, что существуют мощные внеземные факторы, которые воздействуют определенным образом на всю поверхность планеты, на ее биосферу" [Чижевский, 1976, с. 342]. А. Л. Чижевский не только раскрыл значимость космического тела человека для его духовно-телесной земной человеческой субстанции, но и художественно (поэтически и изобразительно) представил космопланетарное бытие человека [Чижевский, 1987].

Разработка антропного космологического принципа, на котором базировались истоки универсумного видения мира, осуществляется в рамках таких комплексных наук, как космическая антропология, космическая медицина, гелиобиология, космология [Человек в системе..., 1994].

Ноосферные исследования последних лет подвели к рождению термина "ноосферный универсум", который максимально широко охватывает области современного духовно-практического отношения человека и общества к среде своего обитания. Термин "ноосферный универсум" категориально принадлежит сфере философских и общенаучных подходов.

В отечественной философской и научной литературе осмысление разнообразных сторон Универсума осуществлялось с антропокосмических (В. П. Казначеев), ноосферно-экологических (Н. Н. Моисеев), культурологических и семантических (В. В. Налимов), информационно-кибернетических (Я. В. Райзема), синергетических (В. И. Аршинов), биолого-экологических (Н. Б. Оконская), термодинамических и биополевых (А. И. Вейник), мзон-биокомпьютерных (Л. В. Лесков), социологических (В. Г. Немировский) позиций. Палитра современных концепций универсумного видения мира была бы абсолютно неполной, если бы остались вне поля зрения работы искусствоведческого плана. Идеи Г. Ревзина, В. Тасалова, Ю. Линника и других позволяют сделать представления об универсуме образно-живописными, тем самым преодолевая "менталитетный подход" к проблеме, заведомо не решаемой лишь сциентистско-рационалистическими умопостроениями.

Одним из самых последовательных сторонников философии универсума является Н. Н. Моисеев — автор концепции Универсального эволюционизма. Он указывает на истоки этого понятия в творчестве П. Тейяра де Шардена и подразумевает под ним Вселенную, развивающийся Мир, утверждая, что Разум (с большой буквы) есть свойство, присущее Универсуму [Моисеев, 1994, с. 13]. "Основой разрабатываемой Н. Н. Моисеевым рационалистической схемы является представление об Универсуме как единой целостной системе. Эта система эволюционирует в силу общих законов самоорганизации, которые рассматриваются как некоторые эмпирические обобщения. Стохастичность и наличие неопределенности принимаются как изначальные свойства Универсума. Может быть, главный вывод из этого представления о универсуме, по Моисееву, — это условность выделения отдельных подсистем, как и условность субъект-объектного описания, носящего субъективный смысл, зависящий от постановки задачи исследователем. В процессах самоорганизации (или универсального эволюционизма, по терминологии Н. Н. Моисеева) важную роль играют явления бифуркации (в смысле А. Пуанкаре). С бифуркацией и стохастичностью связана необратимость эволюционного процесса" [Философы России..., 1995, с. 395].

Весьма ценно, что Н. Н. Моисеев не ограничивается видением Универсума в рамках настоящего, а рисует перспективу: "Наша Вселенная, может, и не является самостоятельной системой, а лишь составляющая некой Суперсистемы, в которой одним из принципов отбора на "уровне вселенных" является возможность появления живого вещества" [Моисеев, 1994, с. 13].

Одним из первых, кто обратил внимание на универсумно-ноосферную проблематику, был В. П. Казначеев, утверждавший, что "вдумчивый, углубленный и свободный от догматических клише обобщенный подход к осмыслению человека и универсума в настоящее время необходим" [Казначеев, Спиринов, 1991, с. 274]. В. П. Казначеев в научно-философском континууме фактически строит мосты между творчеством Тейяра де Шардена и наследием В. И. Вернадского. Достаточно проследить логику его мысли, чтобы отчетливо зафиксировать этот магистральный путь: названия книг В. П. Казначеева близки к тейяровскому универсумному "Феномену человека", хотя по существу они задают новый — ноосферный — синтез. "Универсум (Космос, по А. Гумбольдту) сегодня, — считает В. П. Казначеев, — это сложнейшая форма бытия живого вещества планеты, ибо существуют разные формы живого вещества на Земле", и в том числе те, которые "связаны с полевыми формами живого вещества" [Казначеев, 1991, с. 7].

Фундаментальные категории Универсума и технологии общественного разума рассматривает Я. В. Райзема. Он утверждает, что "в ноосфере Вернадского человечество обрело не гениальную гипотезу, но достоверность, поддерживаемую практикой планетарного образа жизни с его экологическими и космическими заботами" [Райзема, 1991, с. 11]. Важнейшую роль в раскрытии Универсума играет культура, а фундаментальными его категориями являются общественный разум и противоразум.

Для некоторых работ характерны спорадическое и интуитивное осмысление понятия Универсум. На первый взгляд, оно употреблено "случайно", ибо используется один или два раза, но обойтись без него оказалось невозможным, особенно в тех случаях, когда идет речь о наиболее высоких этапах реальности. Весьма показательна в этом отношении работа Н. Б. Оконской, в которой предпринято осмысление универсума из сфер биологии и экологии. Автор анализирует соответствия

по содержанию и структуре исторической (социальной) и биологической ступеней развития Универсума. "Задача современной философии — "опрокинуть" на материальные процессы Универсума всю систему логических приемов восхождения к истине" [Оконская, 1993, с. 14]. Связывая главную задачу с методологией ее решения, Н. Б. Оконская осуществляет переход от категории "универсум" к представлениям о ноосфере: "На наш взгляд, история человечества может быть описана как процесс постоянной универсализации и движения к пересечению параллельных линий. Этот элемент логики истории может быть оценен как объективный путь вхождения в ноосферу, где лабиринт случайностей и запутанность тенденций периферийных направлений с соответствующим многоязычием примитивного характера сменяется стройной системой движения к магистрали и мировым "языкам" фундаментального уровня" [Оконская, 1993, с. 16].

Обратим внимание на то, что Н. Б. Оконская использует понятие "универсум", несмотря на отчетливую материалистическую монистическую ориентацию, подчеркивая, что "идея материального обобщения, введенная в 60-х гг. в философскую литературу В. В. Орловым и разрабатываемая им и его школой в последние десятилетия, направлена на использование внутренних возможностей материализма к интегративным способам познания, полагающим восстановление целостности всеобщего объекта исследования и дальнейшее обогащение формы материализма" [Оконская, 1993, с. 18]. Подобное подсознательное стремление к универсумной методологии, очевидно, может рассматриваться не только как некий символический знак, но и как свидетельство "размягчения" ортодоксальности материалистической линии, сближения "параллельных линий философем".

Вторая треть 1990-х годов, как показывает отечественная литература, связана с "философской атакой" на универсумные представления. Перемещение акцента из сферы естественнонаучного знания на знание гуманитарное в некоторой степени закономерно, ибо, с одной стороны, говорит об изменении духовного климата в философской жизни общества, а с другой — о значительном шаге вперед в разработке историко-философских и культурологических сторон категории "универсум" [Налимов, 1989; Налимов, 1993; Аршинов, 1994;

Келебай, Маслов, 1995; Комаров, 1992; Чиркова, 1992; Корсунцев, 1995; Рац, 1993; Федоров, 1992].

Подоплека философского осмысления универсума обнаруживается в естественном желании "философов-материалистов пограничных зон" перевести горячую войну с идеализмом в стадию холодной войны и попытаться двигаться дальше в сторону плюрализма и конвергенции. Точкой приращения знания стала проблема соотношения науки и религии, веры и знания: именно по этим направлениям прошли философские дискуссии в центральных журналах. "Теогносеология" П. Г. Олдака как концепция миропостижения в рамках единения науки и веры — характерный пример решительного преодоления Рубикона ортодоксальной материалистической традиции. Главным тезисом (даже аксиомой П. Г. Олдака) концепции духовно-материального мира можно считать утверждение о том, что "каждое обособленное астральное тело есть вместе с тем полное тело универсума" [Олдак, 1994, с. 85]. П. Г. Олдак — специалист в области равновесного природопользования — отчетливо видит необходимость более широкого философского фундамента для отражения современной противоречивой социоприродной реальности. Для него характерен вывод о том, что две проекции единого духовно-материального мира — физическая и астральная — задают две проекции универсума: науку (как опытное знание) и веру (как внеопытное постижение) [Олдак, 1994, с. 85]. Такое рассмотрение универсума открывает дорогу для всей палитры культурологических и социокультурных подходов, и следовательно, приведет к значительно более точной дистинкции используемой терминологии.

Существенный вклад в размывание жестких "вульгарно-материалистических", жестко-гносеологических подходов к осмыслению целостной действительности внесли выходящие на уровень философского осмысления специалисты в области естественных наук. В одних случаях они опирались на диалектику К. Маркса, в других — на ее толкование советскими философами, в третьих — на формы российского философствования. Вне зависимости от используемых методологических подходов подобные поиски дали богатый материал для осмысления универсумных вариантов осмысления единства живого и неживого, живого и разумного, материального и идеального.

В частности, В. Ю. Татур анализирует самоорганизующуюся систему живое-косное вещество на основе "аксионной концепции", задающей существование сверхлегких слабозаимодействующих частиц [Татур, 1990, с. 19], которые участвуют во всех физико-химических процессах как в Космосе, так и на Земле [Татур, 1990, с. 79]. Считая, что при определенных условиях возможен переход аксионов в нуклоны и электроны и обратно с сохранением структуры объекта, В. Ю. Татур утверждает, что аксионная атмосфера биосферы является определяющим фактором устойчивости всей системы [Татур, 1990, с. 80], а "структурированный аксионный газ — материальной основой психики" [Татур, 1990, с. 23].

Следует заметить, что подобные поиски "субстанта" были характерны и для более ранних эпох, чаще всего переломных, кризисных периодов: таковы "энергетизм" Оствальда, вакуумные построения — хорошие примеры того, что естествознание всегда стремилось к синтезу реальности.

Одной из первых по-настоящему цельных в историко-философском плане работ, посвященных анализу Универсума в его структурном и социально-функциональном ракурсах, является книга Ю. М. Федорова "Универсум морали". В ней наряду с собственно этической проблематикой имеется широкий историко-философский и философско-методологический фон, позволяющий использовать универсумную методологию в различных сферах гуманитарных научных исследований. Автор считает, что категория "универсум" включает в себя всю тональность связей и отношений реальности, тех, которые были, существуют или могут возникнуть. "Категория "система" вбирает в себя лишь строго определенную часть элементов универсума" [Федоров, 1992, с. 11]. Тем самым системная методология как бы достраивается новым более мощным этажом — универсумной методологией. Ценность этого подхода заключается прежде всего в том, что категория "универсум" позволяет "прояснить онтологическую структуру Субъекта и субъектную сторону Мироздания" [Федоров, 1992, с. 13]. В последнем моменте и заключается притягательность универсумных построений, которая столь заметна в литературе последних лет.

Ю. М. Федоров предложил кластер универсумных категорий — "человеческий универсум", "природный универсум",

"космический универсум" [Федоров, 1992, с. 118], "Всеобщий Универсум" [Федоров, 1992, с. 115]. Для нашего контекста важно подчеркнуть, что в рамках этико-прикладных исследований применяется универсумный подход в неразрывной связи с ноосферными представлениями, что делает книгу Ю. М. Федорова своего рода "теорией морали ноосферного универсума". "В моральной парадигме свободы, — пишет Ю. М. Федоров, — принимается в качестве центральной следующая максима: нравственно все то, что способствует коэволюции Человека и Космоса в органическую и универсальную целостность — ноосферу" [Федоров, 1992, с. 110].

Современное постижение Универсума происходит с разных мировоззренческих и методологических позиций, но наиболее значимые идут от космической и ноосферной линий в отечественной философии. В значительной мере они пересекаются, оказывают влияние друг на друга, что отражается в используемых терминах "космопланетарный универсум", "Космический универсум".

Весьма точно локализацию понятий "вселенная", "субстанция" и "универсум" провел И. А. Сафронов, который считает, что "субстанция как самопорождающаяся сущность обнаруживает себя посредством возникновения множества внутренних миров — универсумов: они способ ее бытия в действительности" [Сафронов, 1992, с. 95]. В работе И. А. Сафронова проблема неорганического тела человека, поставленная К. Марксом в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", приобретает более фундаментальное значение. Развитие этой идеи приводит к выводу о том, что "если человек в принципе способен превратить всю природу в свое неорганическое тело, т. е. может воспроизвести свойства и закономерности, фундаментальные типы взаимодействия материальных объектов нашей Вселенной в своей телесной организации, то он становится этим самым, Вселенной "в миниатюре" или макроскопическим субъектом, воплощающим в себе Вселенную" [Сафронов, 1992, с. 102]. Такого рода понимание бытия человека в мире предполагает и обратную сторону медали — особое значение самого органического тела человека. "Человеческое тело, выступая в качестве необходимого условия взаимодействия с внешним миром, представляет собой материальный объект,

который является и базисом отражения человеком атрибутов данного мира..."[Сафронов, 1992, с. 114].

И. А. Сафронов считает, что процесс антропосоциогенеза приводит в конечном итоге "к формированию субъекта с универсальной телесной организацией, способного стать причиной самого себя в действительности" [Сафронов, 1992, с. 24]. Даже использование традиционного термина Вселенная (а не понятия "универсум") не скрывает смысл универсального миропонимания. "Человек и Вселенная, — утверждает И. А. Сафронов, — это две стороны одной и той же проблемы, поэтому элементом философского познания Вселенной является не ее сингулярное состояние, атом, галактика или какая-нибудь другая, качественно определенная материальная система сама по себе, но "мир, соотносительный с человеком": не мир сам по себе, в его независимости от человека, и не человек в его абстрагированности от материального мира" [Сафронов, 1994, с. 40]. Характерно, что к таким выводам автор приходит, используя диалектико-материалистический метод восхождения от абстрактного к конкретному. "Планетарный человек, — пишет И. А. Сафронов, — вне единства со Вселенной такой же "абстракт", как и человек вне взаимодействия с конкретной планетой" [Сафронов, 1994, с. 49], а фундаментальное противоречие человека разрешается, когда "не только сущность, но и тело его становится универсальным" [Сафронов, 1994, с. 51].

Цитированная выше работа характерна в том отношении, что она предлагает глубокое соразмерное соотношение Человека и Вселенной в формах, преодолевающих узкий социологизм, тонко выстраивает контекст противоречий космоцентризма и антропоцентризма, тем самым выходя на более высокий уровень понимания "тождества Человека и Вселенной". Положение о том, что "человек — это макроскопический субъект, ядром которого является мозг, становящийся также ядром этого мира" [Сафронов, 1994, с. 55], фактически выводит автора на новые методологические позиции, задавая то, что в литературе последних лет называется разнообразными формами проявления Универсума. "Универсум-Вселенная" — новая категория, которая позволяет точнее описать феномен человека, что особенно важно для нашей проблематики — представлений о ноосфере.

Весьма плодотворно подошел к проблемам философии универсума Л. В. Лесков, который рассматривает его как "модель миропредставления, альтернативную к принятому у нас варианту материалистического мировоззрения" [Лесков, 1994, № 4, с. 3]. Он считает, что всеобщее торжество механистического материализма привело к тому, что "идушие еще со времени античности попытки утвердить представления о сознании, мышлении, духовности как о факторах, играющих самостоятельную роль в структуре универсума, казалось, потерпели окончательное поражение" [Лесков, 1994, № 4, с. 4], но сейчас они постепенно возрождаются. В этой связи плодотворным может оказаться подход к проблемам соотношения материи и сознания, связанный с творчеством В. И. Вернадского, избегавшего априорных идеологических установок и опиравшегося исключительно на научное обобщение наблюдаемой действительности.

Конструируя каркас теории Универсума, Л. В. Лесков рассматривает сознание как "оператор смысла" и выводит комплекс аксиологических принципов (постулатов): 1) топология Вселенной представляет собой лист Мебиуса, одна сторона которого соответствует пространству материальных объектов, а другая — информационному пространству; 2) теоретическим конструктором информационного потенциала является семантическое пространство; 3) материальным референтом семантического пространства является мезон — разновидность физического вакуума; 4) сознание в его функциональном качестве оператора смыслов является универсальным свойством материи, степень организованности которой определяется полнотой функций сознания; 5) информационное давление семантики мезона обеспечивает антиэнтропийную направленность процессов эволюции материального мира; 6) поле устойчивого самодвижения земного человечества как коллективного оператора сознания состоит в соблюдении универсальных этических законов [Лесков, 1994, № 4, с. 8—12].

Автор, выдвигая шестой постулат, оговаривает, что он, в отличие от предыдущих, носит нормативный, а не объективный характер. В этом есть резон, ибо онтологический взгляд меняется на аксиологический, но, думается, следует говорить и об универсальных эстетических моментах — формах красоты, которые

в не меньшей степени могут рассматриваться как антиэнтропийные сущности [Самохвалова, 1991].

В статье Л. В. Лескова отчетливо присутствует соединенность универсумной и ноосферной проблематики, автор считает, что "новое наполнение может получить концепция ноосферы Вернадского: помимо чисто социальных связей, обуславливающих ее возникновение, можно говорить о таком феномене, как планетарное "сознание". Возникновение этого гипотетического феномена связано с явлениями трансперсональной психологии и выходом сознания за пределы семантической капсулы [Лесков, 1994, № 4]. Размышления об онтологических сторонах информационной модели Вселенной (Универсума) приводят Л. В. Лескова к выводу о "единосущности материальной Вселенной и Вселенной смыслов".

Развивая идеи системной философии Универсума, Л. В. Лесков ставит новые задачи и предлагает решения целого круга проблем: "1) взаимодействия информационных структур мзона с нейронной сетью головного мозга; 2) теоретических моделей мзона; 3) экспериментальной верификации мзон-биокомпьютерной (МБК) концепции; 4) места этой концепции среди других течений научной и философской мысли" [Лесков, 1994, № 4, с. 15].

Не вдаваясь в естественнонаучные тонкости описания Универсума, обратим особое внимание на некоторые дискуссионные моменты выводов общеполитической значимости. "Признание сознания, — пишет Л. В. Лесков, — универсальным свойством реального мира и всеобщий характер принципа эволюции могут послужить основой для телеологической интерпретации процессов саморазвития Универсума. Отсюда остается один шаг к концепции Сверхсознания или к возрождению панпсихизма в форме признания самой Вселенной разумной" [Лесков, 1994, № 4, с. 20]. Критикуя за подобные выводы М. К. Карпенко [Карпенко, 1992], автор утверждает, "что для гипотезы о Сверхсознании в рамках системной модели Универсума необходимости нет" [Лесков, 1994, № 4, с. 20]. Чтобы обнаружить неполноту аргументации этого положения, достаточно обратиться к философским основаниям Универсума, изложенным Х. Ортегой-и-Гассетом: "Когда мы спрашиваем, что такое "все имеющееся", у нас нет ни малейшего представления о том,

чем окажется "все имеющееся" [Ортега, 1991, с. 87]. В заведомо антиномичной ситуации вряд ли оправданны жесткие однозначные суждения.

Аргументируя свой вывод, Л. В. Лесков пишет: "Сознание, *высшей формой которого* (курсив мой — Г. С.) среди всех известных объектов реального мира наделен только человек, позволяет ему осуществлять креативную и адаптивно-адаптирующую деятельность. Именно эта деятельность, проводимая в интересах расширения границ гомеостаза и, следовательно, в условиях устойчивого неравновесия со средой, является основной функцией ноосферы. Сторонники концепции Сверхсознания не могут приписать ему каких-либо иных функций и, значит, лишаются аргументов в защиту своей гипотезы" [Лесков, 1994, № 4, с. 20]. Думается, что, произвольно задавая основную функцию ноосферы, Л. В. Лесков лишает своих оппонентов главных козырей: ни В. И. Вернадский, ни тем более П. Тейяр де Шарден, создавая концепцию ноосферы, не замыкали ее собственно "гомеостатическими земными" функциями. Толкование термина "сверхсознание" (а Л. В. Лесков использует два его варианта — со строчной и прописной буквами) в рамках Универсума, на наш взгляд, требует более тщательного разбора и более фундаментальной аргументации.

Столь же дискуссионным является и вопрос о возможности использования интерпретанта "Бог" для универсумно-ноосферной проблематики. "Ноосфера, — пишет Л. В. Лесков, — вышедшая на соответствующий уровень эволюции, может в той или иной форме выступать в роли Конструкта очагов разумной жизни. Следует при этом подчеркнуть, что отождествлять этого конструктора с Богом научных оснований нет" [Лесков, 1994, № 4, с. 21]. Такой неожиданный поворот к "негативному определению" и позитивистскому мышлению по сути закрывает возможность использовать колоссальный социокультурный потенциал религиозного знания, который наиболее эффективно работает именно там, где наука в осмыслении той или иной ступени реальности оказывается пока бессильной. Мировые религии имеют огромный интерпретационный опыт и отказаться от него было бы несколько самонадеянно, то же касается современных философских и религиозных учений. Этот момент косвенно признает и сам Л. В. Лесков, указывая на воз-

возможность свободного диалога тезисов МБК-концепции с философскими идеями М. Хайдеггера и Н. А. Бердяева, носящими, как известно, явный персоналистический уклон с христологическими мотивами.

Философские и общенаучные проблемы Универсума на сегодняшний день могут рассматриваться как передовой рубеж мировоззренческих поисков. Л. В. Лесков, предлагая собственное видение Универсума, указывает на исключительную сверхсложность Вселенной, ибо процессы, в ней происходящие, разворачиваются в гигантском интервале пространственных и временных масштабов неуставленной размерности. В этом плане те естественнонаучные интерпретанты, которые предлагаются для осмысления структуры Универсума (например, лента Мебиуса), могут рассматриваться лишь как первое приближение, за которым последуют все более усложняющиеся "гуманитарные интерпретанты", навешиваемые символами и формами, тысячекратно нарабатываемыми в сфере философского и религиозного сознания.

Завершая обзор публикаций Л. В. Лескова по проблемам философии Универсума, отметим, что автору удалось решить весьма сложную задачу: довести "умозрительные построения" системной философии Универсума до уровня верификации на примере мзон-биокомпьютерной (МБК) концепции. Даже рассматривая МБК-концепцию лишь как один из возможных вариантов построения миров Универсума, следует признать эти поиски существенным звеном в сегодняшних пограничных "демаркациях" науки, философии, богословия и искусства.

Идеи универсумного понимания мира вплетаются в представления о современной научной картине мира. Понимая в широком контексте термин "научная картина мира", В. С. Степин и Л. Ф. Кузнецова приходят к выводу о том, что "интуитивно термины "химическая картина мира", "биологическая картина мира" вызывают неприятие, так как "изучаемые ими процессы рассматриваются в современной системе представлений о мире как возникшие только на определенном этапе развития Вселенной" и "не принадлежат к фундаментальным структурам Универсума, существующим на любых стадиях его развития" [Степин, Кузнецова, 1995, с. 72]. В этой же работе авторы анализируют место принципа универсального эволюционизма в

системе Универсума. "Определяющее значение в его утверждении как принципа построения современной общенаучной картины мира сыграли три важнейших концептуальных направления в науке XX века: во-первых, теория нестационарной Вселенной, во-вторых, синергетика; в-третьих, теория биологической эволюции и развитие на ее основе концепций биосферы и ноосферы" [Степин, Кузнецова, 1995, с. 200].

Универсумное понимание реальности проходит лейтмотивом через многие философские работы последнего времени: складывается впечатление, что это не просто дань моде, а формирующийся тип философского миропонимания, который вырастает из естественнонаучных и философских поисков. При этом затрагиваются самые разные аспекты формирующейся философско-общенаучной парадигмы [Сатыбалдина, 1997; Гарпушкин, 1997; Буданов, 1997; Сунгурова, 1997].

Существует много способов осмысления проблем Универсума через формы диалектической разделенности человеческого представления о мире: пары "материального и идеального", "живого и косного", "живого и разумного", "планетарного и космического", "земного и небесного", "человеческого и божественного" — лишь отдельные координаты, задающие мыслеположение о бытии человека. "На наш взгляд, — пишет А. Г. Маслеев, — космоизм и антропоцентризм — два типа миропонимания, в определенной степени всегда присутствовавшие в той картине Универсума, которая формировалась сознанием и чувствами человека" [Маслеев, 1997, с. 6]. Снятие этого, как и многих других противоречий человеческого понимания мира в процессе восхождения к Универсуму, порождает разные формы синтеза — в частности, "космоантропоцентризм", "космическую антропоэкологию", "ноосферологию", "ноософию". Человеческое измерение Вселенной рассматривается через призму того, что "космический Универсум, хотя и населенный множеством гипотетически возможных существ, в отсутствие человека есть пустое безжизненное образование. Весь мир обретает смысл лишь в присутствии человека и через человека, способного высвиться до постановки извечных вопросов собственного бытия" [Маслеев, 1997, с. 3].

Анализ литературы убедительно свидетельствует о том, что универсология как дисциплина, изучающая общенаучные и

философские проблемы универсума, стремительно формируется в теле современного ноосферного сознания человечества.

Краткие очерки универсумной философии в зарубежной и отечественной философии позволяют подойти к выявлению сущности представлений о **ноосферном универсуме**, который совмещает в себе различные потоки духовной жизни, обозначает слияние различных реальностей, разнообразных форм бытия. Перед нами открывается реальный путь движения от абстрактной категории "материя" к предельной точности ее действительного содержания. Категория "ноосферный универсум" как максимально широкое понятие позволяет выйти из заранее очерченных границ; она в то же время является и самой "инструментальной" в системно-методологическом философствовании.

Исследования космопланетарного универсума, проведенные в последние годы, позволили сделать философский вывод о том, что наиболее полно в культурологическом плане существующую реальность можно обозначить как *ноосферную реальность, реальность ноосферного универсума*.

Основными его характеристиками являются:

- 1) космопланетарное пространство, взятое как единое целое вне противопоставления живого планетарного и "мертвого" космического пространства;
- 2) биосферно-цивилизационная целостность, в которой переплетаются моменты естественного и искусственного в их неразрывном целом, хотя сегодняшний ноосферный универсум находится в состоянии дисгармоничности и разбалансированности своих основных сфер: биосферы, антропосферы, социосферы, техносферы, информатосферы, культуросферы;
- 3) структурная неоднородность и неравномерное развитие материальных и духовных предпосылок ноосферного миропостроения, при наличии единой организменности ("телесности" в широком смысле слова), сохраняющей в неразрывности духовное и телесное, материальное и идеальное, живое и косное (неживое), человеческое и биосферное, разум и вселенную;
- 4) "мозаичный" социальный хронотоп, обрамленный пестрядью социальных, производственных, социоприродных отношений;
- 5) крайняя кризисная экологическая, демографическая, экономическая, технологическая ситуация в целом ряде областей, регионов;
- 6) трудная, амбивалентная духовная ситуа-

ция переходного периода, ведущая к противодействию потоков культурной биогеохимической энергии.

Представления о ноосферном универсуме позволяют более глубоко раскрыть представления о *"ноосферном теле человека"*. Бытие в Универсуме задает формирование нового качества самого человека: чем глубже и полнее человек осмысливает расширение своего собственного космического тела до Универсума, тем значительнее качественные преобразования его Сознания. В движении к Универсуму человек постепенно создает ауру ноосферного сознания, вытесняя из своей деятельности неноосферные формы.

ОТ НООСФЕРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ К СОЗНАНИЮ НООСФЕРЫ

Представления о ноосфере раскрывают перед философствующим субъектом огромные возможности для синтетических построений. Этот тезис на сегодняшний день представляет собой эмпирическое обобщение, в котором пересекается множество философских проблем для специалистов философии истории, социальной философии, философской антропологии, культурологии (как философии культуры) и других отраслей философского знания. Складывающиеся направления философии сознания и философии ноосферы (универсума) неотделимы друг от друга — они являются как бы началом и концом одной предметной области философствования. В этой главе будут рассмотрены возможные точки пересечения и пространство, очерченное двумя этими дисциплинами.

§ 1. Универсум ноосферной реальности

"Основная черта всего человеческого, — писал О. Вейнингер, — искание реальности" [Вейнингер, 1995, с. 101]. На протяжении всей своей жизни каждый человек строит свой собственный образ реальности, и чем дольше он живет, чем полнее погружает свою субъективность в мир, тем в более значительной степени становится реалистом. Понятие "реальность" в последние годы приобрело необычайную популярность в силу того, что обладает удивительными синтетическими качествами. Оно может конкурировать с самыми широкими по объему понятиями. Особенностью внутреннего, семантического содержания этого термина является то, что в нем неразделимо присутствует и субъективная, и объективная реальность, причем в том значении, что объективная реальность существует лишь посредством реальности субъективной, они нераздельны и взаимодополняются. От разведения понятий объективной и субъективной реальности к пониманию их единства — таковы главная задача

синтетического, универсального подхода и цель введения понятия "ноосферная реальность".

Ноосферная реальность — это своего рода проявленность ноосферного сознания в социоприродном бытии. Становление ноосферы как стихийный естественно-исторический процесс подразумевает стадийность: "ноосферное качество" ноосферы проявляется не сразу и не во всех сферах универсального бытия человечества одновременно, оно формируется под воздействием научной мысли, мировой культуры. Воздействие на биосферу культуры делает ноосферу реальностью.

Проблема реальности-реализма — одна из неотъемлемых в российской культуре. Реализм, лишь немного меняя особенности характера, черты лица, выраженности в звуке и знаке, торжественно прошествовал сквозь XIX—XX века, что особенно проявилось в художественном и искусствоведческом планах.

Реализм в литературе, реализм в живописи явился предтечей российского философского реализма — тем значительней выглядит социокультурная переключка изофилософствования и лого-философствования. Ностальгически переживая затмение российской культуры в эпоху социалистической культурной революции, М. М. Пришвин 4 декабря 1937 года запишет: "Легенда, как связь распавшихся времен, — все, что есть и самое нужное" [Пришвин, 1990, с. 259]. У писателя есть удивительно точное наблюдение относительно характера эпохи великих преобразований: "Это стремление вперед так огромно, что будущее становится реальней настоящего. Ведь это верно, что инженер еще прошлый год заблудился в лесу. Теперь тут город, а лес стоит вдали. Но какой это лес, ведь он обречен, его завтра не будет, этот лес почти нереальность. Зато вот механический цех, которого еще нет, — он реальность" [Пришвин, 1990, с. 182]. Позднее он запишет: "Мания или реальность Кашеевой силы? Ну как же не реальность..." [Пришвин, 1990, с. 184].

Представление о реальности в русском языке имеет два смысла: во-первых, смысл наличного бытия, реальности как данности (включая объективную и субъективную реальность), во-вторых, реальность как возможность, т. е. действительность этой реальности ("реальность" планов, дел, целей). Введение понятия "ноосферная реальность" обладает качествами обоих смыслов: ноосферная реальность и реальность ноосферы. Ре-

альность ноосферной реальности связана, таким образом, с массивом субъект-объектных и субъект-субъектных — познавательных, ценностных, деятельностных — отношений, моментов как индивидуального, так и коллективного (интерсубъективного) плана. Гегель, заявивший: "Все действительное — разумно, все разумное — действительно", — фактически заложил методологические основы понимания терминов "ноосфера" и "ноосферная реальность".

Методологический курьез (софизм), возникший в связи с вопросом о "неразумной ноосфере", — своего рода подтверждение ухода от реального процесса становления ноосферы, происходящего в условиях сложнейших политических, экономических, экологических, демографических, культурных процессов современности. Выход из ситуации, когда термин "ноосфера" теряет свое лицо в силу невозможности локализовать смысл, видится, во-первых, в том, чтобы наработать кластер взаимосвязанных понятий, в рамках которого преодолевалась бы полисемантическая слова "ноосфера", во-вторых, как можно точнее определить перечень смыслов, которые В. И. Вернадский вкладывал в термин "ноосфера".

Прежде всего, целесообразно развести понятия "ноосфера" (конкретно-историческое состояние сферы бытия человеческого сознания) и "Ноосфера" (некое идеальное, мыслимое в доступных человеку формах рефлексии). Даже такое элементарное разведение понятий снимает большинство претензий к неинструментальности термина и его недееспособности. Анализ работ В. И. Вернадского позволяет утверждать, что для него "ноосфера" есть то состояние биосферы, которое связано с функционированием в ней разума, научной мысли цивилизованного человечества, а "Ноосфера" — есть некоторое будущее состояние космопланетарной системы (организованности), которое возникнет в перспективе, когда человечество в той или иной мере сможет осуществить оптимизационные и гармонизационные процессы глобальной среды обитания человека.

Для того чтобы понятие "ноосфера" обрело философский и общенаучный смысл, требуется создание целой системы, сложной цепочки переходящих из одного в другое понятий. Так, "формальная ноосфера" соотнесется с "реальной ноосферой",

"номинальная ноосфера" — с "действительной ноосферой", в конечном итоге "ноосфере" будет противостоять на другом краю смыслов "носферату" ("ужасная "ноосфера"). В рамках этого термина "ноосфера" превращается в свое абсолютное отрицание [Кино, 1987, с. 284]. Архетипическая основа понятия "реальность" хорошо видна в случае обращения к категориям народной мудрости, таким, например, как "житье — бытие", "житие — бытие". Дефисный вариант использования двух казалось бы далеких по смыслу слов предполагает переход от диалектики к триалектике. "Житие" — это форма индивидуально-персоналистического воплощения личностного Бытия, "Бытие" — это соборно-онтологическая форма. Соединение в один термин "житие — бытие" двух разведенных смыслов рождает особое семантическое пространство, в полной мере отвечающее содержанию категории "реальность".

Особую архетипическую значимость приобретает в этой связи сказка А. С. Пушкина о золотой рыбке: "Жили были старик со старухой у самого синего моря..." Разделенность двух миров — земного и водного (подводного), указание на приближение к разделительной черте, двойственность однозначности ("у самого синего моря") — все это не столько говорит о реальности описываемого, сколько намекает на приобщение к формам погруженности в метаисторию. Забрасывание невода ("не-вода") в сказке в этом случае не столько форма действия, сколько форма деяния — исторического, вселенского, универсального.

Реальность в русских народных сказках — полная и абсолютная в том смысле, что это такая реальность, в которой действительно (т. е. орудийно-инструментально-действенно) жил человек. Особенность сказки и былины в том, что они передают субъект-объектную форму жития-бытия, которая характерна для исторического человеческого (как бы вечного) времени. Читая сказки и былины, человек приобщается ко времени вечности, помещается в действительный культурный, а затем и в реальный универсум.

Философичность сказки о золотой рыбке более многопланова, нежели это может показаться: в ней имеется отчетливый эколого-универсальный подтекст, ибо каждый последующий круг социальности, затребовавший старухой, — возможен, но лишь до того предела, за которым собственно социальность исчезает.

Быть "царицею морскою" оказывается невозможно: тому, кто возжелает быть всем, не остается ничего, кроме самого себя.

Любая сказка, таким образом, выступает как представление неотмирной реальности, в которой человек действительно живет, но о которой не имеет никакого представления, кроме архетипического образа. В интуитивном ощущении полноты жизни — абсолютной представленности реальности и есть та тайна, которая скрывается от глаз большинства людей, но тем не менее довлеет над их умами независимо от понимания ими этого.

Архетипическо-культурологический анализ пушкинских сказок в последнее время становится очень популярным: сказка оказывается очень отзывчивой на неожиданные повороты, нетрадиционные взгляды — глубину ее невозможно исчерпать до конца, ибо в ней скрыта мудрость тысячелетий. Сказка как форма "абсолютной мифологии" представляет собой абсолютную форму мышления.

Одной из самых значительных сторон современной духовной жизни является наполнение старых культурных, религиозно-философских архетипов фундаментальным (естественнонаучным, экологическим и гуманитарным) содержанием. В рамках этого глубинного процесса и происходит формирование лица и лика ноосферной реальности.

В постановке проблемы познания истинной реальности обнаруживается тайное прикосновение человека к абсолютно сокровенному, которое бывает дано ему лишь формой длительного проживания и переживания жизни и абсолютной погруженностью в культуру, пусть даже имеющую историческую ограниченность. Воплощенность личностного в мире — действительная проблема истинной реальности. В российской культуре более чем кто-либо осознавал свою сопричастность Реальности П. А. Флоренский. Соловецкое откровение пневматосферы — лучшее тому доказательство. Не случайно обращение П. А. Флоренского к творчеству Г. Лейбница и И. Ньютона. "Истинная реальность, — по Лейбницу, — это точки монады, метафизические точки — *points metaphysiques* или субстанциальные точки *points de substance*, среда же, пространство есть не что иное как *ordo rerum*, порядок существования вещей, то есть нечто производное... По Ньютону же, истинной реальностью в мире признается содержащее его в себе *sensorium dei*, чувст-

вилище Божие, Божественный орган, которым мир промышленности, а потому и существует, и это чувствилище Божие есть не что иное как мировое пространство — сплошное и неделимое" [Флоренский, 1996, т. 2, с. 580—58]. Как похоже это противоречие, чреватое синтезом, на то, которое возникло в связи со спором о корпускулярной или волновой природе света.

Х. Ортега-и-Гассет, анализируя проблемы Универсума, не может пройти мимо анализа понятия "реальность". "Для античных ученых реальность, бытие обозначали "вещь"; для ученых нового времени бытие обозначало "интимность, субъективность"; для нас бытие обозначает "жизнь", — стало быть, интимность по отношению к самому себе и к вещам" [Ортега, 1991, с. 164]. Для испанского философа очевидно, что "жить — это осознавать себя" [Ортега, 1991, с. 171], "жить — это находиться в Мире" [Ортега, 1991, с. 171].

Подобные рассуждения привлекли нас потому, что похожим путем к представлениям о биосферно-ноосферном универсуме шел В. И. Вернадский, намеренно отказавшийся от понятия "жизнь" ради естественнонаучной рефлексии "живое вещество". "Путь, который привел нас к тому, чтобы принять "жизнь" в качестве исходного данного — первичной реальности, — пишет Х. Ортега-и-Гассет, — несомненно в Универсуме" [Ортега, 1991, с. 164].

В конце XIX — начале XX века "философский реализм" является знаком, указующим на синтетическую ориентацию мыслителя. В частности именно так обстоит дело с творчеством В. И. Вернадского, отречение которого от идеализма и материализма в пользу реализма — точная философская самоидентификация [Вернадский, 1940; Вернадский, 1991, с. 11]. Традиционно творчество В. И. Вернадского ретушировали под формы диалектического материализма. В действительности его философское сознание формировалось в течение очень продолжительного времени под воздействием широкого и глубокого знания истории мировой философии. Интерпретационное уважение к личности такого масштаба — одно из главных условий его философской идентификации. С некоторым запозданием, но в ответственной литературе обращено внимание на проблемы философского реализма [Философия реализма, 1997].

Основы реализма В. И. Вернадского лежат в понимании меры гносеологического отношения человека и "трех отдельных пластов реальности". "...Совершенно неожиданным и новым основным следствием новых областей научных фактов является вскрывшаяся перед нами неоднородность Космоса, реальность и ей отвечающая неоднородность нашего ее познания" [Вернадский, 1991, с. 68]. Многообразие реальности задает различные формы проявленности человеческого сознания. "Мы должны сейчас различать три реальности: 1) реальность в области жизни человека, природные явления ноосферы и нашей планеты, взятой как целое; 2) микроскопическую реальность атомных явлений, которая захватывает и микроскопическую жизнь, и жизнь организмов, даже посредством приборов не видную вооруженному взгляду человека, и 3) реальность космических пространств, в которых Солнечная система и даже галактика теряются, неощутимые в области ноосферического разреза мира" [Вернадский, 1991, с. 68]. Итак, реальность Вернадского неоднородна гносеологически, аксиологически и прагматологически. Его представление о реальности имеет натуралистический, а не философский характер, но уже в этих подходах остается простор для более широких философских толкований. "В тех затруднениях понимания реальности, которые мы переживаем, мы имеем дело не с кризисом науки, как думают некоторые, а с медленно и с затруднениями идущим улучшением нашей научной основной методики" [Вернадский, 1991, с. 69]. Как показывает история мировой культуры, этот вывод с соответствующими изменениями может быть применен и к философским исследованиям, и к формам художественного миропостроения.

Методология, примененная к анализу научной мысли В. И. Вернадским, с учетом специфики философского знания и колоссальных изменений, произошедших в XX веке, может быть распространена на философскую проблематику. Обоснование этого тезиса основывается на следующих выводах В. И. Вернадского: во-первых, на делении понятия "мысль" на социальную, религиозную, философскую и научную мысль; во-вторых, на признании, "что тысячелетним процессом своего существования философия создала могучий человеческий разум... создал отрасли знания, такие как логика и математика, — основы нашего научного знания" [Вернадский, 1991, с. 77].

Определяя социокультурную роль философии, В. И. Вернадский утверждает, "еще менее, чем религиозная мысль, может создать единство — вселенскость понимания — философская мысль. В основе ее всегда лежит сомнение и рационалистическое обоснование существующего... философия никогда не решает загадки мира. Она их ищет. Она пытается охватить жизнь разумом (курсив мой — Г. С.), но никогда достигнуть этого не может" [Вернадский, 1991, с. 76—77]. Системный подход, применимый в данном случае, позволяет рассмотреть научную мысль как субстрат, философскую мысль как структуру, а религиозно-художественное знание как концепт сверхсистемы духовной жизни общества, человеческой цивилизации в целом. Различны и их функции: научная мысль отбирает кирпичи здания, философская — определяет архитектурный проект, а религиозная мысль задает смыслы бытия в этом огромном здании знания. На наш взгляд, такая аналогия не разрушает, а подтверждает пафос творчества В. И. Вернадского: творческая мысль едина и неотрывна от мировой культуры.

В. И. Вернадский во многих своих философских произведениях выступает как культуролог, вне этого контекста некоторые его суждения могут показаться спорными, теряющими статус эмпирических обобщений. "...Наука в социальной жизни, — пишет В. И. Вернадский, — резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина и однородна для всех времен, социальных сред и государственных образований" [Вернадский, 1991, с. 76]. Думается, что в гносеологическом плане наука различна для разных времен, для разных социальных сред и, учитывая опыт "тоталитарной науки" советского периода, для разных государственных образований в такой же мере как, и философия. Еще значительнее этот вывод выглядит в рамках современной дискуссии о "философии и науке".

Указания контекста требуют и работа с понятиями "реальность", "ноосфера", используемыми В. И. Вернадским. Так, в книге "Научная мысль как планетное явление" наряду с понятием "реальное стремление к единству" [Вернадский, 1991, с. 76] и вместе с ним используется понятие "окружающая нас реальность" [Вернадский, 1991, с. 77]. Новым оттенком может быть признана и такая формулировка: "Появилось реально то,

что в действительности глубоко лежало в основе вековой борьбы..." [Вернадский, 1991, с. 99].

Уже из приведенных выше цитат видно, что В. И. Вернадский разворачивает понятие "реальность" в научном и философском пространстве. Для нас особенно важно то, как понимается собственно философский его контекст: "Произведения великих философов есть величайшие памятники понимания жизни и понимания мира глубоко думающими личностями в разных эпохах истории человечества. Это живые человеческие документы величайшей важности и поучения, но они не могут быть общеобязательными по своим выводам и заключениям, так как они отражают: 1) прежде всего человеческую личность в ее глубочайшем размышлении о мире, а личностей может быть бесконечное множество — нет двух тождественных; и отражают во 2-х выработанное свое понимание реальности; таких пониманий может быть по существу не так уж много; они могут быть собраны в небольшое число основных типов. Но не может быть среди них одно единое, более верное, чем все другие. Критерия ясного и определенного для этого нет и быть не может..." [Вернадский, 1991, с. 100] "...Можно лишь верить, что это будет не всегда, хотя всегда было" [Вернадский, 1991, с. 100]. Последнее замечание знаменательно потому, что мыслитель и в философствовании демонстрирует научный подход, он делает эмпирические обобщения, оговаривая при этом зону их действия. Философское и научное размышления, считает В. И. Вернадский, близки: "Процесс размышления, т. е. применение разума к пониманию реальности, общ для науки и для философии" [Вернадский, 1991, с. 101]. Как обычно, из обоснованной посылки ученый выводит проблему, ставит вопрос: "Существует ли особая область философского познания, особое проявление разума — "внутренний опыт" — позволяющее философии вскрывать новые проявления реальности" [Вернадский, 1991, с. 101]. Фактически В. И. Вернадский положительно решает этот вопрос и, может быть, сам того не замечая, дает свои подходы к такого рода философствованию. "...В действительности всегда философы, вдумываясь в реальность, правильно вводили в нее и собственный аппарат познания — разум — и подвергали его тому же процессу о нем размышления, какой обращали на другие стороны "внешней им реальности" [Вернадский, 1991,

с. 101]. Из этого рассуждения вытекает вывод о том, что "реальность Вернадского" включает в себя на равных правах разум, хотя тот и является "внешним" этой реальности.

Завершая экскурс в размышления о "реальности Вернадского", заметим, что в данном случае ученый предстает как философ духовно-телесного континуума, формирующегося в результате космопланетарного процесса перехода биосферы в ноосферу.

В условиях революционных изменений человеческой цивилизации меняются представления о реальности — происходит интеграция, новый синтез Реальности. В связи с этим распавшаяся реальность задает предмет философии — происходит расширение его, движение от абстрактных форм всеобщего к конкретным, усложнение диалектики субъекта и объекта, мира и человека. Предмет философии синтезируется в той же самой мере, в какой происходит интеграция Реальности. Современное философское сознание в поисках действительного "предмета синтеза" оказывается перед проблемой соединения социально-природного дуализма и социоприродного континуума.

Таким образом складывается потребность в возникновении понятия "ноосферная реальность", содержание которого напрямую связано с проникновением научной мысли, сознания человечества, мировой культуры во все сферы космопланетарного Универсума.

В категории ноосферная реальность свернуты проблемы системы и элемента, субъекта и объекта, человека и Вселенной, физиологического и психического, живого и косного вещества, сознательности и разумности, телесности и духовности — в ней полноценно обнаруживается соединенность абстрактно-всеобщего и конкретно-всеобщего.

В течение двух последних десятилетий отечественной и зарубежной общественной мыслью проделана огромная работа по анализу и осмыслению такого предмета философского размышления, как социоприродная реальность. Тем самым натурфилософия подошла вплотную к пониманию всего комплекса проблем, которые скрываются за категорией "ноосферная реальность".

В XX веке преодолевается философская традиция разведения "философии духа" и "философии природы". С возникнове-

нием представлений о биосфере и ноосфере философия уже не может оставаться тем, чем была раньше, — ее предмет обретает синтетический характер, и проблема "человек — общество — природа" перерастает в проблему становления ноосферной реальности.

Раскрытие ноосферной реальности подвело современную философию к кардинальным изменениям: в условиях растущей образованности философская мысль обнаружила гигантское воздействие на социум и стала действительно квинтэссенцией культуры, реальной материальной силой. Открытое бытие прошлого и будущего в настоящем позволило осмыслить разъятое единство человека, общества и природы как целостность универсального порядка.

Изменение предмета философии повлекло за собой постановку современного "основного вопроса философии". "Отношение сознания (мышления) к бытию" расширяется до формулировки "отношение сознательного бытия и бытийствования сознания", "единство ноосферного сознания и ноосферной реальности". В рамках этой новой задачи возникает не столько новая форма идеализма или материализма, сколько формула нового типа мышления — *синкретического ноосферного осмысления бытия*.

"Основной вопрос философии XXI века" поставил вопросы праксиологического, синтетического и синкретического характера: "Как возможна разумная (ноосферная) деятельность?", "Как можно мыслить-творить Мир-в-целом на базе материальной и духовной практики?", "Как можно совмещать несовместимое, бытующее в определенных и распределенных формах?"

Всплеск в отечественной философии интереса к проблемам реальности, и в том числе реальности сознания, закономерен. Он представляет собой возвращение к большим вопросам, поставленным еще в начале века. Работы А. И. Абрамова, А. И. Бродского, И. В. Дмитревской, А. А. Ермичева, В. А. Кутырева, В. С. Никоненко, И. Д. Осипова, А. Г. Никулина, Е. А. Некрасова, Т. В. Чумаковой и других свидетельствуют об актуальности "возвращения к реальности".

"Континуальное единство реальности, — считает, например, В. А. Кутырев, — не есть единство разных сущностей, оно предполагает взаимопроникновение, взаимопронизанность и

растворенность двух полюсов одной сущности. Через понятие континуума преодолевается разрыв между субъективной и объективной, духовной и чувственной формами выражения реальности..." [Кутырев, 1994, с. 31]. В этой связи пара понятий "реальность" и "идеальность" предполагает "классический" и "новый" типы понимания: "сознание как реальность" подразумевает онтологический угол зрения, а "формирование символической, духовно-информационной реальности является выражением становления ноосферы и представляется ее закономерным следствием" [Кутырев, 1994, с. 29].

Ноосферная реальность предстает в гигантском разнообразии своего материального и духовного содержания. Даже современная цивилизация, накопившая огромный объем информации о биосфере-ноосфере, не обладает абсолютной полнотой представлений о ее системности, организованности, штрихуя "белые пятна" понятиями "ненаучное", "вненаучное", "антинаучное" знание. При всей многозначности в основании представлений о ноосферной реальности лежит общенаучный синтез. На протяжении XX века постепенно складывалась "ноосферная картина мира", возникновение которой было связано с превращением кластера научных картин мира (физической, химической, биологической, информационной, социальной, экологической) в общенаучную картину мира с тенденцией формирования всеобщей картины мира — биосферной и ноосферной.

Процесс конституирования ноосферно-экологической картины мира отчетливо наблюдается в отечественной литературе последних лет. Итоги проделанной работы представлены в монографии В. С. Степина и Л. Ф. Кузнецовой, которые сделали вывод о том, что "основой и стратегией формирования научной картины мира в конце XX века является Универсальный эволюционизм, что одним из существенных факторов естественнонаучного обоснования универсального эволюционизма может рассматриваться учение В. И. Вернадского об эволюции биосферы и ноосферы" [Степин, Кузнецова, 1994, с. 212].

Понятие "ноосферная реальность" — результат развития противоречивого социокультурного процесса последних двух десятилетий. За годы диалектико-материалистического философствования понятие "реальность" потеряло свое самостоятельное значение и подразумевалось в качестве родового поня-

тия парных (соотносимых) категорий "объективная и субъективная реальность". "В диалектическом материализме термин "реальность" употребляется в двух смыслах: 1) объективная реальность... 2) все существующее, т. е. материальный мир и все его идеальные продукты" [Философский энциклопедический словарь, 1983, с. 572]. В таком определении — при подмене понятия "реальность" понятием "объективная реальность" — теряется философская глубина термина и его задаваемая инструментальность.

Термин "ноосферная реальность" имеет расширенный смысл: он совмещает идеальное и материальное, объективное и субъективное, возможное и действительное. С одной стороны, ноосферная реальность — это структурированное и целостно представленное "все существующее"; с другой стороны, ноосферная реальность — это проявленность ноосферности (ноосферного качества) в социоприродном бытии. Становление ноосферы как стихийный естественно-исторический процесс подразумевает определенную стадиальность, поэтому "ноосферное качество" проявляется не сразу в полном объеме, не во всех сферах одновременно, оно формируется на протяжении всей человеческой истории.

Понятие "ноосферная реальность", предполагающее системную и экологическую методологию, используемую для описания процесса перехода биосферы в ноосферу, позволяет сформировать представление об "идеальных типах былых ноосфер" (по аналогии с представлениями о "былых биосферах").

Исторические типы ноосферы (формы ноосферной реальности) соразмерны и соответствуют известным эпохам развития человеческой цивилизации: они до известной степени "снимают" формационную, цивилизационную и культурно-историческую парадигмы представления планетарно-геологического развития человеческой цивилизации. Ноосферный критерий оказывается в этом случае самым интегративным: в нем переплетаются и природные, и исторические, и социальные, и экономические, и духовные циклы развития.

В социокультурном пространстве — от садов Семирамиды до Биосферы-II, которые являются "идеальными типами былых ноосфер", — наличествует огромное количество промежуточных ноосферных феноменов: "японский сад", "русская усадьба",

"английский парк". С течением времени "оазисы ноосферы" расширялись и превращались в локальные и региональные ноосферомены, в других случаях имели место факты ноосферных катастроф.

Большинство так называемых "экологических катастроф" (возникновение пустыни Сахара, исчезновение плодородного Междуречья, аральская катастрофа) представляют собой именно ноосферные катастрофы, ибо свидетельствуют о неумении субъекта истории вписаться в природный контекст, о неадекватности уровня культуры и масштабов общения с природой. Любая достигнутая форма ноосферного бытия — это дерзновенный поиск человека в реализации системы общечеловеческих ценностей.

Культурно-исторические системы бытия и хозяйствования постепенно создали базу для ноосферных поисков в глобальных, планетарных масштабах: небесное движение от Эдемского сада к Новому Иерусалиму архетипически задает те ноосферные формы, которые стали подвластны только в условиях высоких технологий.

Принципиальное отличие ноосферной реальности сегодняшнего дня состоит в том, что человечество совершает прорыв от опробованных проектов и реалий локальных "ноосфер" к региональному и глобальному уровням. Для этого движения требуется не только иная методология и праксиология нравственного, эстетического, экологического, экономического, политического и социального миропостроения, но и новое "человеческое качество" — ноосферное качество человечества. Понятия "бытие ноосферы" ("ноосферное бытие") и "ноосферная реальность" дополняют друг друга. Первое выражает непреложный факт, эмпирическое обобщение наличия процесса перехода биосферы в ноосферу, второе — вывод об онтологическом, гносеологическом, ценностном, праксиологическом измерениях бытования ноосферы.

В истории человеческой цивилизации одной из первых начала осваиваться природная реальность. Языческая аура бытия и миропостроения последовательно сменялась "географическим", "геологическим" и, наконец, "биосферным" видением мира. Значительно позднее проявилось обращение к системности социальной реальности, ибо ее рефлексия требо-

вала значительно большего мыслительного опыта, нежели был необходим для конструирования природной среды локального характера. Выделение социальной реальности как доминирующей в действительном бытии человека не сопровождалось элиминированием природного бытия (этого не было в явном виде даже в таких социально ориентированных концепциях, как марксизм), последнее лишь отодвигалось на второй, дальний план. Смена доминанты произошла в XX веке: человек оказался (ощутил себя) в искусственной, технической среде — техносферной реальности. В каждом из перечисленных выше случаев имела место своя специфика включенности человека в доминантно природную, доминантно социальную или доминантно техносферную реальность, вследствие этого претерпевала реформацию и адекватная ей духовность.

В XX веке реальность, в которой бытует и бытийствует человек, становится максимально универсальной и синтетической. В силу этого проблема несоответствия сложности самой реальности и факта наличной примитивности отражающей ее субъективности становится трагической. Диссонанс между формами поведения человека и его деятельности и состоянием космопланетарного тела человека и человечества виден невооруженным глазом. Механизм устранения этого несоответствия напрямую связан с эффективностью национальных образовательных систем, а значит, с философско-методологическим инструментарием, применяемым к перспективным научным исследованиям. Сущностный характер образования перестает быть дискуссионной проблемой и превращается в наличное человеческое качество.

За современной сверхсложной ноосферной реальностью не поспевает и обыденное, и философское, и научное сознание: временной лаг между наличной реальностью и формами ее образно-информационной представленности свидетельствует о появлении еще одной глобальной проблемы.

Мировое философское и научное сообщество стоит перед задачей адекватного описания той реальности, в которой пребывает человек накануне нового тысячелетия. В этой связи следует заметить, что разработанные концепции "коммунистического", "индустриального", "технотронного", "информационного", "экологического", "устойчиво развивающегося" обществ не могут

охватить наличную реальность целиком и подчиняются гуманитарному варианту "принципа дополнительности". Представление о ноосферной реальности как текущем процессе превращения биосферы в ноосферу позволяет с учетом анализа субстратного, структурного и концептуального измерений сверхсистемы совместить несовместимое, искать способы оптимизации взаимодействия качественно различных планетосфер и пути гармонизации всей системы в целом.

Анализ рассматриваемой проблемы показывает, что при всем разнообразии позиций и мнений силовые линии философского осмысления ноосферной реальности задаются системой координат по связкам "природа—человек—культура" и "техносфера—человек—социосфера"

Начало и вся первая половина XX века прошли под знаком философского осмысления ментальной плоскости "техносфера—антропосфера—социосфера", вторая половина века — время социоприродных (экологических) и культурологических интенций.

Современная ноосферная реальность представляет собой не столько комплекс, сколько конгломерат, который можно было бы обозначить уродливым (как и сама сегодняшняя ноосферная реальность) термином "космобиогеоосоциотехноинформациокультуросфера". В рамках этого противоречивого образования оппозиция природы и культуры играет традиционно особую роль: природа представляется фундаментом бытия, а культура является квинтэссенцией организованности человеческого бытия, современной интегративной реальности. Природа и культура выступают как всеобъемлющие формы ноосферной реальности, напрямую связанные с местом человека и ролью его сознания в процессах адаптации творческого преобразования окружающей среды.

Необходимость введения термина "ноосферная реальность" связана с поиском инструмента максимально широкого охвата системы "Человек — Мир" при наиболее полной содержательной нагруженности. "Ноосферная реальность" не противостоит "ноосфере", наоборот, устраняет многозначность (философскую недистинктивность) толкования. Термин "ноосфера", ворвавшийся в последние десятилетия в научную, философскую и теологическую литературу, теряет свою стро-

гость и постепенно приобретает религиозно-художественную окраску. Незавершенность философского языка для описания ноосферных явлений приводит к поляризации точек зрения ноосферологов: на одном краю размещаются неоправданно оптимистические взгляды на происходящие процессы, на другом — прямо противоположные — *эсхатологическо-нигилистические*. В такой ситуации термин "ноосфера" оказывается заведомо "идеологемным", теряющим статус общенаучного. На наш взгляд, подобное положение неадекватно эвристическому потенциалу термина и его месту в традициях российской социально-философской мысли.

Русская философия в течение веков наработала алгоритмы решения "нерешаемых задач", одним из вариантов которых является примирение дихотомичностей мира (в нашем контексте речь идет о разумно-неразумности действительной, актуальной мыслимой реальности) посредством триалектических (в частности ноосферных) построений.

В историко-философском плане возможна методологически значимая аналогия между категориями "ноосфера" и "истина-добро-красота", поэтому ноосферная реальность может быть представлена как "целесообразное без целеполагания", "видение непостижимого", в условиях которых современному человеку приходится решать большинство глобальных задач: в процессе перехода биосферы в ноосферу человечество действует с повышенным риском, имея неоправданно высокие социальные потери, экономические и экологические затраты.

Ноосферная реальность сверхсистемна, что выражается в ее двоякой открытости (созвучии кантовской "вещи-в-себе"): вписанности в бесконечность космоса Вселенной и погруженности в космос Человеческой Субъективности. Ноосферная реальность амбивалентна, что порождает феномены "разумной неразумности" и "неразумной разумности". Она дискретна, ибо ограничение оптимизационной деятельности человека сверхкороткими промежутками времени приводит к тому, что ламинарное течение в развитии техносциума становится вихревым и выводит развитие за рамки "разумного" (чаще всего связываемого с континуально-статическим модусом отражения действительности).

Субстратное рассмотрение ноосферной реальности отчетливее всего задается *сферным подходом*: "поотдельное" рассмотрение "литосферы", "гидросферы", "атмосферы", "антросферы", "биосферы", "техносферы", "социосферы", "информациосферы", "культуросферы". Их диалектика играет особо важную роль в понимании фундаментальной ноосферной динамики.

Ноосферная реальность плюралистична, так как способ выживания человечества завязан на максимально возможную культурную множественность, а сама "ноосферная жизнь" во многом подчиняется биосферным закономерностям.

Термин "ноосферная реальность" носит синтетический характер, так как в его реализации участвуют самые различные сферы Культуры: в нем звучат и философские, и общенаучные, и художественные мотивы, что позволяет рядоположить объект-объектные, субъект-объектные и субъект-субъектные измерения современности.

Человек растворен в ноосферной реальности как в вещественно-энергетическо-информационной среде космического порядка, и в этом смысле она может быть представлена в качестве единого духовно-телесного континуума, формирующегося в результате космопланетарного процесса перехода биосферы в ноосферу. Опыт конструирования ноосферной реальности — ноосферного миропостроения — очень дорого дается как отдельным странам, так и всему человечеству.

§ 2. Сознание и ноосфера: проблемные поля современности

В творчестве В. И. Вернадского мы можем обнаружить такие категориальные пары, как "научная мысль — планета", "разум — человеческая цивилизация", но заметим, что в его методологическом багаже нет противопоставления, а есть утверждение атрибута целого: оригинальный мыслитель он выделил из феномена культуры эманацию "научной мысли как планетного явления" в качестве самого "онтологического" (в смысле стойко-общечеловеческого, целостно-организменного явления) ее элемента. Применяя образ биосферного порядка, можно сказать, что

научная мысль — это плотные слои атмосферы человеческого духа. "Научная мысль" В. И. Вернадского выработана естественнонаучным мышлением, основана на фундаменте эмпирического обобщения, рожденного выстроенным рядом этапов, составленностью мирового научного знания.

В книге "Научная мысль как планетное явление" В. И. Вернадский на практике продемонстрировал особенности применения биосферно-культурно-исторического метода к одному из самых существенных элементов духовной культуры, формирующему планетарно-человеческую субстанцию ноосферного качества. Как культуролог, В. И. Вернадский заложил основы методики и методологии исследования биосферно-культурной сверхсистемы ("ноосферы"), которые включают в себя принципы актуализации, глобализации, организованности, а также принцип "инновационно-личности". В этом смысле понятие "человек ноосферы" обозначает прежде всего мыслителя мирового масштаба, область знаний которого настолько универсальна, что претендует на степень ноосферной всеобщности. "Человек ноосферы" — это творец ноосферного знания, способствующего построению ноосферы. Феномен ноосферного знания как понятие несколько шире, чем близкое к нему понятие "научная мысль". Ноосферное знание достаточно близко к аутентичной научной мысли, ибо научная мысль есть некая процессуальность, работающая на стыках субъективностей и культур, в переходах смежных областей реальности; но оно не замыкается на ней, а стремится к философскому, художественному и религиозному знанию. В результате сложнейшей работы научной мысли появляется не только "антинаучное", ненаучное, вненаучное, паранаучное знание, но и выдается на гора знание философское.

Общезвестно, что текст "Научной мысли..." был подготовлен по рукописи уже после смерти В. И. Вернадского большим и квалифицированным коллективом, который в силу политических условий вынужден был сделать купирование некоторых мест, редакторскую правку. По этой причине данной книге академика часто отказывают в отшлифованности, научности, столь характерных для других его работ. Думается, что такой подход неправомерен: готовя книгу, В. И. Вернадский работал в несколько ином жанре, его труд носит характер философско-культурологического трактата, раскрывающего надстроечный этаж "научной картины

мира", но "выведенность" философского знания из естественнонаучного знания отличается высочайшей пробой и не имеет прецедентов как в отечественной, так и в мировой науке.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что термин "научная мысль" имплицитно включает в себя онтологический контекст, позволяющий выйти из зоны "ядра" в приграничные оболочки, "защитные пояса", и связать его "научная мысль" с философской категорией "сознание". Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что мысль есть бытийность сознания, а научная мысль — это каркасная доминанта, соединяющая человеческое сознание с ноосферной реальностью.

Онтологический статус научного знания способствовал широкому использованию ученым термина "разум". Философская мысль того времени по преимуществу осмысливала экзистенциальный ряд субъективности на отрезке от гносеологичности к аксиологичности. Экзистенциальная и персоналистическая сфера философского знания была наиболее далека от ноосферных интересов ученого, и он сознательно отбирал в анналах мировой философской мысли онтологические системы, ориентированные на "натуралистические" интерпретации человеческой субъективности. Все это способствовало симпатии к понятию "разум" с ярко выраженной онтологической заданностью.

В течение длительного времени термин "сознание" имел значительный гносеологический акцент, и тем самым сильно ограничивалось его содержание, эвристический потенциал. Пересмотр гносеологизированных, "отражательных" парадигм сознания привел к тому, что сознание, приобретая онтологический статус, оказалось очень близко по смыслу, содержанию и функциональности термину "разум".

Ограниченность утилитарно-отражательных интерпретаций сознания стала очевидна уже во второй половине 1970-х годов. В этой связи развернулись дискуссии о понимании ленинской мысли "сознание творит мир", возникли споры о природе идеального, об онтологическом контексте понятия "материя" и, наконец, об онтологическом статусе сознания. Своеобразная "онтологическая революция" в советской философской науке привела к инопониманию контекста сознания, позволила шире взглянуть на предметную область философии.

Весьма убедительно факт подобного движения — пусть внутренне противоречивого, больше интуитивного, нежели осознанного, можно продемонстрировать на примере творчества Н. П. Антонова, в котором онтологичность сознания вызревала в связи с осмыслением процесса перехода биосферы в ноосферу. В советской философской науке процесс утверждения рядоположенности онтологического, гносеологического, аксиологического и праксеологического постепенно набирал силу, и к началу 1990-х годов онтологический статус сознания окончательно получил право на существование.

Таким образом, постепенно проблема "сознание и ноосфера" раскрылась в своем настоящем звучании, обнаружилась ее содержательная сторона, проявилась ее социально-практическая актуальность.

Проблема "сознание и ноосфера" выстраивает довольно обширное "регулярное поле": координаты ноосферы и координаты сознания подразумевают не плоскость, но пространство, некую сферу, где смыслы приобретают объемность. В этой связи "ноосферная реальность", обозначенная проблемой сознания, и ноосфера требует новых философско-методологических подходов, адекватных той сложности, которая стоит за этим термином и самим феноменом. Однако это не означает так называемую "кардинальную ломку" менталитета. Было бы слишком просто, если бы направление философско-методологических поисков вызывалось только социокультурной динамикой современности. Сегодняшний предродовой духовный хаос разноинтенционален, и остается лишь признать, что современная методологическая ситуация должна быть принципиально многопарадигмальна не только в пространственном, но и во временном измерении. Чем разнообразнее духовное содержание субъективностей, тем больше шансов на правильную сборку "ДНК духовной жизни" настоящей ноосферной реальности.

История философской мысли показывает: когда возникшая философская парадигма в своем развитии доходит до праксеологического уровня, мир уже настолько изменился, что она даже в гносеологическом срезе оказывается несостоятельной. Закон ускорения темпов изменения реальности делает неизбежным привлечение наиболее длиннолаговых духовных конструкций — прежде всего прошедших тысячелетнюю проверку. Соединение

современного научного знания с общекультурным потенциалом философского и религиозного знания позволяет сделать осторожный вывод о возникновении своеобразной формы "философско-методологической революции".

Вопрос о методологических основаниях проблемы "сознание и ноосфера" всплывает вполне естественно, так как в слишком разных, на первый взгляд, философских "весовых" категориях выступают термины "сознание" и "ноосфера". "Сознание" — неизменный спутник всей истории человечества; вокруг этого термина сломано столько копий и реализовано столько подходов, что, кажется, "белых пятен" не осталось и он, как выдержанное вино, благоухает всеми ароматами, начиная от "абсолютной идеи" и кончая экзистенциальностью и персоналистичностью. На сегодняшний день методологический арсенал категории "сознание" один из самых значительных — в нем сосредоточены тончайшие инструменты анализа и мощнейшие приборы синтеза действительности.

Понятие "ноосфера" возникло в XX веке, однако, это не означает, что "ноосферной проблемы" не существовало ранее. Над ноосферной проблематикой — созданием достойных человека условий жизни, построением мира по законам истины, добра и красоты, очеловечиванием природы, созданием нового образа человека и его духовности — бились лучшие умы человечества. Век от века эта сверхзадача все более усложнялась и оговаривала новые условия для дерзающего человечества: над историческими аналогами ноосферной реальности трудились философы, по крайней мере, две тысячи лет. Ноосферная реальность в каждую эпоху имела свое собственное лицо, но нет сомнения, что осмысление реальности шло в направлении поисков разумной организованности, высших ценностей и идеалов.

Проблема "сознание и ноосфера" задает наибольшую широту охвата мирореальности. Философская специфика этой пары заключается в том, что между этими категориями выстраивается все бесконечное категориальное многообразие как мироматериальной предметности, так и разумо-реальностной действительности.

Категориальная пара "ноосфера и сознание", на первый взгляд, аналогична паре "бытие и сознание", что свидетельствует о связи с философской традицией *рационалистическо-*

гносеологической эпохи. Однако при всем богатстве толкований соотношения категорий бытия и сознания в мировой философии при анализе категориальной пары "ноосфера и сознание" возникают новые контексты и смыслы, вносятся новые доминанты. Содержательная сторона синкретэмы "ноосфера" бесконечно более конкретна, нежели категории "бытие". Фундаментальная философская категория "бытие" наполняется экологическим, естественнонаучным, гуманитарным содержанием в категории "ноосфера" ("ноосферная реальность"). В нарушение закона формальной логики объемы понятий "ноосфера" и "бытие" тождественны, а содержание понятия "ноосфера" бесконечно больше. Наполнение философской категории архетипического масштаба естественнонаучным содержанием — закономерный путь развития культуры, проистекающий из стихийного прирастания знания. В известном смысле термин "ноосфера" — феномен абсолютной конкретности, в то время как термин "бытие" — феномен абсолютной абстрактности.

В этом смысле ситуация с категорией "ноосфера" похожа на исторические трансформации категории "материя": механизмы их наполнения содержанием подчиняются одинаковым законам, хотя синкретэма "ноосфера" имеет личностно-субъектно-разумную представленность, а гносеологизированная категория "материя" — безличностно-объектно-вещественную. Образно говоря, ноосфера и материя — две стороны одной медали.

В методологическом плане анализ категории "ноосфера" требует интерпретантов, характерных для категории "материя", и для категории "сознание", наработанных в ходе историко-философского процесса. Так рождается новая пара категорий — "ноосферное сознание и ноосферная реальность".

Для философского анализа проблемы "сознание и ноосфера" может быть применен традиционный субъект-объектный подход, характерный для философской рефлексии европейского образца. Философско-культурологический подход к ноосферной проблематике предполагает расширенный его вариант. Социодинамика культуры показывает, что имеет место поступательное движение от объект-объектной доминанты миропонимания к субъект-объектной и далее к субъект-субъектной форме миропредставленности. Подобная закономерность проявляется как на уровне филогенеза, так и на уровне онтогенеза организма фило-

софского знания. Современная культура показывает, что собственно человеческое бытие (бытие родового человека) практически всегда, даже в самых сильных объект-объектных и субъект-субъектных отношениях, имеет значительный и существенный субъект-субъектный подтекст. В этом смысле даже отношение человека к природе не объект-объектно (что фактически до настоящего времени признается не всеми) и не субъект-объектно (что является лишь определенным этапом в развитии "экологического видения мира"), а субъект-субъектно, ибо, познавая ее, мы строим ее в себе по образу и подобию себя, т. е. по образу и подобию природы, которая создала человека. Природа, таким образом, представляет собой "субъект-для-нас": природа, рассматриваемая как бытие живого вещества, обозначается термином "биосфера", а взятая как бытие человеческого разума в биосфере — термином "ноосфера". Ноосфера представляет собой субъект-субъектно понятую природу.

Таким образом, парное понятие "ноосфера—сознание" интерпретируется как сложнопереесеченность объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений. Когда триединство различных форм отношений достигает состояния максимальной нерасчлененности, как это имеет место в данном случае, "феномен Троицы" в качестве методологического подхода становится важным, если не единственным интерпретантом. Как это ни парадоксально, но разведенные противоположности оказываются "вложенными" друг в друга. Понятие "ноосфера", поглощенное понятием "сознание", становится "ноосферным сознанием"; понятие "сознание", поглощенное понятием "ноосфера", превращается в "ноосферную реальность". Дальнейшие "категориальные подвижки" приводят к тому, что "ноосферная реальность" задается как "ноосферное сознание", и наоборот. Так складывается *контекст и подтекст* синкретэмы "ноосфера".

К термину "ноосфера" философское знание шло не через деривации понятия "материя", а проистекало из контекста "сознания". Чем полнее и глубже раскрывается содержание понятия "ноосфера", тем больше необходимости в разработке "сознания" и наоборот. Такое самораскрытие двух разнящихся понятий очень плодотворно еще и потому, что приводит к их "вотождествлению". На уровне синтеза (после разведения противоположностей) "сознание" и "ноосфера" соединяются, становясь

не подлежащим раздвоению феноменом. Ноосфера предстает, таким образом, в качестве онтологизированного и праксиологизированного сознания.

Рассмотрение синкретэмы "ноосфера" через призму "сознания" и "материи" задает взаимодополняющую полноту онтолого-гносеолого-праксиологического континуума и определяет его отдельные составляющие.

Гносеологическое измерение проблемы "сознание и ноосфера" связано с собственно научной формой осмысления ноосферы, начало которой было положено В. И. Вернадским. Изучение ноосферы в рамках отдельных наук дополняется изучением по проблемам: настоятельное требование исследования ноосферной реальности (реальной ноосферы) привело к возникновению большого количества смежных, промежуточных, пограничных наук, с появлением которых формируется единый комплекс ноосферного знания, своего рода синтез гуманитарных, естественных, экологических и технических наук. В этой системе особое место занимают науки экологического цикла, бурное развитие которых в XX веке и потребовало от философов иного — неантагонистического (недихотомического) понимания мира. Мир не столько разъединен в антиномичности материального и духовного, сколько соединен, и чем далее в историческом плане, тем более он становится единоголобальным. Этот факт в наше время начинает осваиваться мировой культурой уже не как рефлексия, а как форма бытия самой культуры.

Комплекс современного ноосферного знания формируется в процессе осознания необходимости решать глобальные проблемы современности. Кризисность современного состояния мира подчеркивает значительное несоответствие между императивом созидательной целенаправленной экологически обоснованной деятельности человечества и его современным состоянием — его реальными экологическими, экономическими, политическими, социальными и культурными возможностями. Современное человечество в лучшем случае *еще только готовится к созданию планетарных общечеловеческих форм ноосферного бытия*. Отчасти по этой причине в целом ряде философских работ можно обнаружить не только вполне оправданный "ноосферный скептицизм", но и "ноосферный негативизм", вызванный, на наш взгляд, "сциентистским гносеологизмом" — формой духовного охвата

техническо-антропной реальности как таковой без учета историко-культурного потенциала прошлого, настоящего и будущего человеческого бытия. Форма ноосферного движения современной цивилизации определяется противодействием пружины техногенной цивилизации и сжатости природно-космической пружины. Ноосферный процесс, таким образом, не гносеологическое желание человека, а, как доказано В. И. Вернадским, стихийно-геологический планетарный процесс космической размерности. Наш человеческий мир устроен так, что человек и его сознание являются главными агентами явленного Универсума — Ноосферы. В этой точке движения философской мысли можно видеть превращение "гносеологической ноосферы" (а значит, недодуманной, неполной, как если бы донаучной ноосферы) в "онтологическую ноосферу" (т. е. явление природное, или, как это звучит на уровне идеала, — божественное).

Историко-философское движение от гносеологического видения к онтологическому было опосредовано решением аксиологического и праксиологического "основных вопросов философии".

Аксиологический срез проблемы "сознание и ноосфера" является одним из самых трудно рефлекслируемых и теоретически сложных, ибо он выражает интенциональность (телеологичность) ноосферы и ноосферного сознания. Выстроенность, иерархия ноосферных ценностей в сознании человека и человечества подразумевает историческое и системное их исследование. Первое связано с историко-философскими и культурно-историческими подходами: главная их задача — выявление специфики каждой конкретной национальной культуры с точки зрения ее ноосферного потенциала ("зерен ноосферы"). Каждая локальная культура как некий хронотоп по-своему экологична и ноосферна, она имеет свое особое ноосферное лицо, а также ноосферную доминанту. Так, американская культура деятельностно-прагматически ориентированна, русская — духовно доминантна, индийская — чувственно-медитативна. Ноосферность каждой культуры складывается на протяжении многих веков, а в некоторых случаях — тысячелетий. Мощный аксиологический потенциал ноосферного плана содержится в духовно-душевной сфере религиозной жизни: православие ориентировано эстетически, католицизм — морально-этически, протестантизм — прагматически, буддизм — иррационально-интуитивистски, мусульманство — жизненно-поведенчески

[о.Александр, 1990, № 3]. Разумное вещество находит адекватное себе *экзистенция Духа*.

Антиноосферная интенциональность культуры, как показывает опыт мировой истории, приводит к саморазрушению общества, дисгармонии во взаимодействии природы и цивилизации. (Так, советская культура (в широком смысле слова) проявила свои качества неноосферности.) В свою очередь, культуры, интуитивно или опытно нашедшие эколого-ноосферное русло развития, продвигаются по этому фарватеру тысячелетиями. На наш взгляд, к таким ноосферным культурам относится отечественная культура, прошедшая, как показывает Д. С. Лихачев, этапы "россской", "русской", "российской" культуры [Лихачев, 1992, с. 9—13].

Второе направление аксиологических исследований подразумевает построение сложнейшего континуума ценностей современной ноосферной реальности и реализуется оно на собственном культурологических подходах. В XX веке антиноосферная и ноосферная аксиологические системы начали проявлять себя не только на локальном, но и на глобальном уровне, в результате чего возник целый комплекс глобальных проблем современности, приведший к кризисной ситуации планетарного масштаба.

Осознание в 1960-х годах реальной близости "конца света" (в таких формах, как "экошок", "демошок", "футурошок") позволило сформулировать новые императивы бытия человечества: в дополнение к императиву И. Канта возник экологический императив, который в наше время перерастает в **ноосферный императив**. В иерархии ценностных ориентаций современности гуманистический, экологический и ноосферный императивы становятся фундаментальными основами бытия человечества. Если об экологическом императиве в последние годы написано достаточно много, то ноосферный императив лишь начинает свой путь к конституированию. Ноосферный императив рассматривает человека, общество и природу как единую целостную систему, акцентируя внимание на их общечеловеческом, глобально-планетарном субстрате. В призме ноосферного императива ноосфера предстает в качестве духовной и материальной культуры, функционирующей в мировом универсуме. Ноосферный императив является ценностным ядром ноосферного сознания человечества.

Праксиологическая сторона проблемы "сознание и ноосфера" неизмеримо масштабнее предшествующих, вместе с тем,

она значительно слабее отражена в философской литературе. Деятельностный подход, получивший в последнее время повсеместное применение, позволяет указать на диалектику субъекта и объекта, обозначить формы и виды ноосферной деятельности, полнее охватить механизмы опредмечивания и распределмечивания, превращения идеального в материальное и материального в идеальное, но тем не менее сохраняет некий налет гносеологизма. Взятый в контексте философско-культурологическом, он обнаруживает качество "онтологизированности": поле инверсии смыслов в этом случае может быть обозначено через соотнесение "ноосферности культуры" и "культурности ноосферы".

Праксиологический аспект требует рассмотрения философии как теории миропостроения, что, во-первых, подразумевает построение мира в сознании человека и, во-вторых, действительное построение мира в соответствии с выработанной культурой парадигмы миропостроения. В истории мировой культуры обнаруживается корреляция гносеологического построения (внутреннего) мира и действительного (внешнего) миропостроения. Парадигма миропостроения формируется в результате подстройки друг под друга теоретических (умозрительных) и практических (деятельностных) конструкций. Результатом философской рефлексии проблемы "сознание и ноосфера" в условиях современной ноосферной реальности является утверждение "ноосферной парадигмы миропостроения", что возвращает нас к исходному пункту — онтологическому видению мира.

Онтологический срез проблемы "сознание и ноосфера" — один из самых неразработанных в современной науке о ноосфере. Трудности его реализации связаны, во-первых, с долгим забвением онтологического статуса сознания в отечественной философии, во-вторых, с традиционным "аксиологическим" (точнее — идеологическим) осмыслением феномена ноосферы. Онтологический подход к ноосфере как данности XX века устанавливает факт дисгармонии, несоответствия между уровнем вызванных человеческой цивилизацией космопланетарных процессов и человеческим качеством в совокупности его сенсуалитета, менталитета и праксиолитета. Качество сознания, которое явлено нам как "культурная биогеохимическая энергия" (В. И. Вернадский) определяет и качество ноосферной реальности. Таким образом, ноосферу можно рассматривать как *"онтологизированное сознание"*,

т. е. сознание, *обращенное вовне*, "вывернутое наизнанку в материю". Идеальное (сознание) тем самым приобретает статус материальности, оставаясь не объективной, а субъективной реальностью.

На наш взгляд, центральным понятием в рамках указанного подхода становится представление о "*ноосферности*" в двух его необходимых ипостасях — ноосферности сознания и ноосферности реальной ноосферы. Отечественные и зарубежные исследователи создали хорошую базу для рассмотрения ноосферности как экологичности. Процесс экологизации различных сфер жизни общества, в том числе общественного и индивидуального сознания, — обнадеживающий факт бытия человеческой цивилизации. Другое направление разработки термина "ноосферность" вытекает из обращенности к интегративному по своей природе, носящему ярко выраженный онтологический характер элементу — культуре. Культура как мост, соединяющий в себе гносеологические и аксиологические дихотомии, — один из самых сильных интерпретантов "ноосферности".

В предыдущие десятилетия проблема ноосферы по преимуществу рассматривалась в рамках марксистской традиции, которая в значительной степени игнорировала культурологический план общественного бытия. Обращение ко всей полноте ноосферной проблематики ставит целый ряд исследовательских задач, среди которых: 1) выявление взаимосвязи индивидуальной культуры личности и ноосферных (антиноосферных) процессов в реальной ноосфере; 2) проблема ноосферной конвергенции национальных культур (включая религиозные системы); 3) исследование процесса формирования общечеловеческой ноосферной культуры; 4) механизмы и пути становления ноосферной целостности планетарной духовной жизни.

Очерченное проблемное поле дает лишь самое общее представление о направлениях изучения универсума "сознание—ноосфера" и требует дальнейших усилий раскрытия ноосферно-культурных процессов. Синтетический характер ноосферной реальности как соединенности несоединимого ставит вопрос об актуальном рассмотрении не только всего мирового философского знания, но и религиозно-философско-научно-художественной субъективности консолидирующегося человечества.

Методология, наработанная в советской философии, в области изучения онтологических, гносеологических, ценностных и праксиологических контекстов сознания закономерно может быть использована в анализе проблем "системность сознания и ноосферы", "становление ноосферного сознания", "социокультурные изменения сознания ноосферы", "становление субъективных факторов ноосферы".

Вместе с тем проблема "сознание и ноосфера" потребовала и поисков новых подходов, новой расстановки акцентов. Прежде всего, следует отметить перенос акцента с гносеологического на онтологический уровень: онтологичность сознания в контексте ноосферы подразумевает рассмотрение ноосферы как "сознание-содержащего Универсума", что приводит к ослаблению субъектности (точнее было бы сказать персоналистической гносеологичности) и усилению аспектов интерсубъективности сознания.

Рассмотрение сознания в ноосфере-универсуме требует комплексного междисциплинарного изучения. Неразличимость "осустроченного сознания" (овеществленного сознания) и одухотворенной ноосферы в универсумной реальности позволяет использовать системный и универсумный подходы в качестве всеобщего метода исследования. С этого момента проблема выходит на совершенно иной — более высокий уровень. Проблема сознания (со-знания) становится проблемой мудрости, *проблемой софийности ноосферы*. Этот уровень теории ноосферного миропостроения реально обозначен философией русского космизма, который до настоящего времени еще недооценен в деле интерпретации ноосферных процессов.

Многообразие методологического багажа в изучении проблемы "сознание и ноосфера", на наш взгляд, не есть показатель эклектичности, — это, скорее, свидетельство масштабности, многоуровневости поставленных задач.

В.

§ 3. Онтологический подход к проблеме "сознание и ноосфера"

Выявление новой системной целостности сознания заставило по-новому осмыслить его место и роль. В философском плане этот сдвиг мировоззренческого характера по преимуществу связан с переходом в исследовании проблем сознания от гносеологизма к онтологизму. Смена доминант произошла не сразу: движение к ноосферному онтологизму было опосредовано вначале рассмотрением ценностных характеристик сознания, его интенциональности, аксиологической ориентированности, затем произошел перенос аксиологических моментов на праксиологические формы. Постепенное утверждение "деятельностных школ" в отечественной новейшей философии окончательно предопределило приоритетность онтологических подходов как в общепhilософской проблематике, так и в философии сознания.

Освоение нового измерения сознания было связано с констатацией проблемы межпредметного исследования содержания сознания [Зинченко, Лекторский, Велихов, 1988], с попытками разведения понятий "материальность сознания" и "объективность сознания" [Гумницкий, 1987] с укоренением онтологического взгляда на проблемы диалектического материализма [Акулов, 1976]. В работах А. В. Ерахтина проблема онтологичности сознания из разряда "скандальных" переходит в разряд обычных и традиционных, всеми положительно воспринимаемых [Ерахтин, 1994а, 1994б].

Введение онтологической проблематики в проблему сознания обозначало разрушение стандартных "отражательных" схем анализа сознания. Сознание обрело ту многозначность, за которой появилась возможность говорить о "жизни сознания", а не только о его механическом отраженческом бытии, — сознание стало равноправным с объективной реальностью, приобрело подобающую ему значимость, стало действительным агентом, а не статистом. Сознание приобрело статус "бытия-для", становясь тем самым "сознанием-для", оно раскрывается, с одной стороны, и как "осознаваемое бытие", и как "осознанное бытие", и как "сознающее бытие", и как "осознающее бытие", с другой стороны, и как "объективирующее сознание", и как

"бытийствующее сознание", и как "бытующее сознание", и как "самобытное сознание".

Проблема взаимодействия Бытия и Сознания оборачивается, таким образом, множеством вариантов фиксации неуниверсальности бытия и сознания: каждый из них имеет определенный смысл в рамках заранее очерченных значений и тем самым инструментально выполняет ту или иную функцию.

Онтологический подход к анализу сознания позволяет значительно расширить философско-методологическую базу его изучения. Если рассмотрение проблем сознания традиционно базируется на диалектическом методе восхождения от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному, то осмысление "мирового сознания" (точнее говоря, "мирового сознания"), "всемирного сознания", "планетарного сознания" невозможно вне изучения его частей, типов, "сознания как целого" с точки зрения и логического, и исторического измерений. Кроме того, исследование общемирового сознания (сознания ноосферы) требует также пространственного видения: привлечения бесконечного множества кусочков мозаики, т. е. форм группового и индивидуального сознания. Формирование образа планетарного сознания дает возможность выявлять в нем ноосферное содержание, тем самым содержательно и структурно определить понятие "ноосферное сознание". Так, в самых общих чертах связаны понятия "ноосферное сознание" и "сознание ноосферы": если сознание ноосферы в полном объеме включает в себя феномены природного и общественного бытия, то ноосферное сознание представляет кажимость хаоса в формулах порядка — отрефлектированного бытия человека в Универсуме.

Ноосферное сознание формируется там и постольку, где и поскольку осуществляется оптимизация и гармонизация уровней природного и социального, естественного и искусственного, биосферного и техносферного, духовного и материального.

Наряду с проблемой соотношения "ноосферного сознания" и "сознания ноосферы", одной из актуальных проблем современной философии сознания является изучение механизмов "нетождественности" (опосредованности, несовместности, расхождения) ноосферной реальности и сознания ноосферы (включая в него ноосферное сознание). Научно-техническая ре-

волюция привела к резкому усилению темпов изменения вещественно-энергетической субстанции планеты: обнаружилось сильное несоответствие "общественного и природного бытия" человека и человеческой цивилизации и темпов (объемов) информационного выражения субъективности, необходимых для адаптации и выживания человека. Неадекватность сложности субстрата и информационно-духовного представления о нем привела к одновременной деструкции и духовных, и материальных оснований космопланетарного Универсума.

Проблема временного лага, разведения бытия и сознания существует в современной постановке вот уже более тридцати лет. Она была обозначена в деятельности Римского клуба, в докладах которому были сформулированы основные угрозы современному человечеству. Эту проблему можно было бы выразить в соотношении категорий "ноосферная реальность" и "сознание ноосферы".

Методологические проблемы исследования ноосферного сознания связаны с двумя существенными обстоятельствами: с одной стороны, исследование феномена сознания оказывается невозможным без использования потенциала диалектического и исторического материализма, с другой — эти подходы оказываются ограниченными. Главным недостатком методологии философии отечественного марксизма в применении к проблемам сознания является жесткая гносеологичность и, соответственно, ограниченное толкование творческой роли и возможностей сознания. Методология, необходимая для исследования сознания эпохи ноосферы, должна, сохраняя отзывчивость на изменения общественного и природного бытия, быть применимой к массиву информационных феноменов и пространству тонких духовных структур универсумного плана.

Особенностью современной ситуации в изучении проблем сознания является стремление к соединению традиционных марксистских методик, позволивших конституировать и проанализировать важные формы общественного сознания, с классической российской традицией понимания, давшей возможность широчайшего охвата Души и Духа. Опыт структурирования общественного сознания, анализа его конкретного содержания способствовал постановке вопроса о типе сознания, который является философски и идеологически одним из самых акту-

альных и существенных. Конструирование социалистического и коммунистического сознания обрело самодовлеющий смысл, подчиняя себе поиски нового мировоззрения. Схоластический характер исследований в меньшей степени был связан с самой методологией, а в большей — с устаревшими идеологическими установками, которые вытекали из партийно-аппаратных эгоистических установок. В силу этого опыт конструирования типа сознания может быть использован в изучении процесса перерастания сознания ноосферы в ноосферное сознание человечества как тип сознания, форму мировоззрения.

В конкретных исторических условиях партийной диктатуры советских философов на путях конструирования "коммунистического" сознания поджидала ловушка: в отличие от форм (видов) общественного сознания, типы общественного сознания требовали максимально широких методологий. Тип сознания не может быть задан как постфактумная констатация, вытекающая из идеологических установок. В этой связи закономерно движение от сталинского "социалистического сознания" к хрущевскому "коммунистическому сознанию", брежневскому "сознанию развитого социализма". Каждый из типов советского сознания конструировался произвольно — задавался некоторым набором "качеств", рождающихся не из пены общественного бытия, а из утопической предустановленности, т. е. фактически был больше "утопическим типом", а не "идеальным типом" (исходным постулатом которого можно было бы считать максимум: "сознание партийной элиты определяет общественное и индивидуальное сознание, а также отделяет друг от друга общественное бытие и общественное сознание общества").

Насколько значителен и значим был такой подход, насколько чреват последствиями был наскок на него свидетельствует то, что его размывание пробило себе дорогу лишь в начале 80-х годов. Первыми признаками этого могут служить толкование Т. И. Ойзерманом связки "общественное сознание — общественное бытие" как такой, в которой элементы не существуют по отдельности, а лишь благодаря друг другу [Ойзерман, 1982]; тезис С. С. Гольдентрихта о первичности общественного сознания [Гольдентрихт, 1979]; утверждение В. Л. Акуловым онтологичности материи [Акулов, 1976] и сознания [Мамардашвили, 1968], а также признание огромной эвристической роли индиви-

дуального сознания во всех сферах жизни общества и, соответственно, иная расстановка доминант в соотношении общественного и индивидуального сознания.

Вовлечение в культурный оборот произведений отечественных и зарубежных философов резко изменили методологический климат: анализ типологии сознания оказался невозможным без широкого вовлечения в оборот экзистенциальных и персоналистических, онтологических и деятельностных, интуитивистских и экстрасенсорных моментов. Эта "постмодернистская атмосфера" задает новые параметры для анализа сознания ноосферы. Рассмотрение ноосферного сознания как типа сознания предполагает, во-первых, разработку представлений об общечеловеческом сознании, во-вторых, осмысление вопроса о всеединстве сознания, или "реальном единстве сознания" (Л. М. Лопатин), в-третьих, исследование проблемы корреляции знания и сознания, в-четвертых, разработку методологических оснований соборного сознания, в-пятых, изучение особенностей социокультурного субстрата сознания, в-шестых, выявление персоналистического контекста микрокосма сознания, в-седьмых, конституирование информационно-онтологического статуса современного сознания, в-восьмых, привлечение философско-методологических и социально-исторических кросскультурных вариаций на тему становления единого планетарного человеческого сознания. Впрочем, даже этот обширный список "расширения измерений сознания" весьма неполон для осуществления описания современной субъективности как духовности и бездуховности, он служит больше для фиксации доминант становления ноосферного сознания цивилизованного человечества.

Среди важных последствий постмодернистского философствования в отечественной и зарубежной литературе выделим постепенное принятие того, что философский синтез "феномена сознания" в своем предельном выражении оставляет место для признания наличия зерна истины в любом из многочисленных подходов, сохраняя за ним право на теоретическое объяснение той или иной связи бытия и сознания.

Рассмотрение взаимодействия субъекта и объекта в Универсуме дает возможность с необычной стороны увидеть континуум "бытия-сознания", в некотором смысле вернуться к контек-

сту "принципиальной координации", к ситуации, когда оба термина приобретают статус имен собственных, ибо, исчерпывая целостность Универсума, они, как сиамские близнецы, становятся неразличимыми: сознание — инобытие Бытия, а Бытие — инобытие Сознания. Сознание становится в такой же мере бытием, как и бытие сознанием.

Потребность переосмысления проблемы сознания и мышления возникла в результате новой ситуации, сложившейся в отношениях между человеком и природой: сознание вышло за пределы головы человека, а работа мозга стала осмысливаться в контексте бытия мышления во Вселенной. Подобный подход отчетливо виден в книге И. А. Сафронова, который считает, что "понять, что такое мышление вообще, т. е. в качестве универсальной способности человека, можно лишь посредством теоретического исследования его закономерной связи со Вселенной и ее субстанцией" [Сафронов, 1992, с. 58]. Новые подходы к анализу процессов мышления ведут к далеко идущим выводам: мышление и сознание приобретают вселенское, космическое качество. "Принцип генетического единства со Вселенной требует при объяснении связи мышления с внешним миром исходить из признания универсальных законов субстанции, которые выступают в качестве общего основания всех происходящих в нашей Вселенной процессов, включая и разнообразные психические структуры" [Сафронов, 1992, с. 67].

Анализируя современные проблемы взаимосвязи человека и Вселенной, И. А. Сафронов приходит к выводу о том, что "мыслить — значит существовать универсальным образом: не только в определенном, чувственно воспринимаемом мире, но и в иных, в том числе ненаблюдаемых мирах. В связи с чем индивид бесконечен в той мере, в которой он мыслит. Другими словами, приобщение человека к вечности осуществляется им через процесс собственного мышления" [Сафронов, 1992, с. 144].

Возвращение к контексту учения В. И. Вернадского о ноосфере предполагает преодоление узко гносеологических и узкоутилитарных подходов и выход на полноценный онтологический простор. Исходный пункт движения в этом направлении связан с идеями индийской и античной философии, которые оказали сильное влияние на русского мыслителя.

Сознание ноосферы проистекает не столько из общественного, сколько из социоприродного бытия. Обозначение социоприродного бытия термином "ноосферная реальность" отвечает попыткам совмещения природы и сознания.

Онтологичность сознания, его неразрывность с бытием природы становится максимально очевидна в моменты озарения, проникновения в суть вещей, будь то сон или созерцание природы, позволяющие найти структуру мысли, адекватную искомому решению. Демокрит, ослепивший себя, чтобы вид вещей не мешал узреть их сущность, Лейбниц, построивший свою "монадологию" во время прогулок по лесу, созерцая мыслетформы древ, Ванга, "изымавшая" мысли из "открытого человеку бытия" — примеры, не годящиеся для чистых гносеологических подходов. Они показывают не только *онтологичность мышления*, но и *онтологичность сознания*, ибо налицо "отождествление" до некоторой степени форм мышления человека и форм "мышления" природы. "Природа мыслит", но она мыслит иначе, чем человек, природа генетически и апперцепционно задает и сохраняет архетипы человеческого мышления.

В этой связи вполне применим термин "кристаллизация сознания" — он точно передает смысл геологической размерности становления сознания-Разума на планете, похожего на складывание горно-кристаллических пород. "Горы Духа", возникающие в результате со-мышления миллиардов сознаний, до известной степени похожи на реальные горы, например рериховские "Гималаи". Эта мысль "доказывается" творчеством В. И. Вернадского — тонкого знатока минералов и художника форм бесконечной Вселенной.

Развертывание онтологического подхода применительно к сознанием проблемам позволяет полнее охватить феномен "самосознания ноосферы", найти доводы в пользу тезиса об адекватности субъективного фактора той сложности универсумно-ноосферной реальности, в которой задается бытие человека и человечества. Думается, что "конструктивный оптимизм" В. И. Вернадского по поводу становления ноосферы во многом питался подобным пониманием происходящих на планете процессов. Современная постсоветская философская мысль подходит к творчеству В. И. Вернадского с аршином "диалектического материализма" и доминирования гносеологи-

ческих интерпретаций, в результате чего исчезает момент "аутентичности", а творчество ученого и мыслителя понимается не из его духовной эпохи, а из форм позднейших напластований.

В философском плане В. И. Вернадский прошел длительный путь развития. Его особенностью является то, что порождение философского контекста естественнонаучного сознания ученого определялось не столько "научением" (отстраненным философским знанием), сколько "порождением" смыслов формами бытия в Универсуме. Философствовал В. И. Вернадский, так же как и экспериментировал в науке, — не из книг, а из общения с "живым временем и пространством" — самым полным источником знаний о мире (Книгой Жизни).

Мода на онтологический поворот философствования, отчетливо просматриваемая в современной отечественной философии, во многом связана с все более глубинным освоением традиций русского космизма, в целом русской философии и приобретает статус "парадигмы мышления" — *философемы онтологичности*. Обращение к "открытому Бытию", бытийственности сознания характерно для философского творчества многих мыслителей Серебряного века: "русское понимание" сознания никогда не разрубало "бытие и сознание", но, наоборот, стремилось найти формы их неразрывности, тождественности, т. е. соборности. В работах Вл. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. Л. Франка и других проблема сознания — независимо от философских симпатий и предпочтений — "не диалектизировалась", не доводилась до разрушения целостности духовно-телесной и идеально-материальной субстанциональности.

Усиление доминантности онтологического подхода к проблемам сознания приводит к преодолению зауженного взгляда на сознание, способствует новому видению места и роли этой проблематики в философском знании. "Онтологическая концепция, рассматривающая развитие мира как целостный процесс самоорганизации Универсума, — пишет А. В. Фомин, — идущий в направлении усложнения структуры, становления качественно новых уровней бытия, дифференциации его форм и в возрастании упорядоченности, позволяет определить статус сознания как космического явления... Сознание является не только ре-

зультатом определенного развития, но и фактором дальнейшей самоорганизации мировой системы, преобразования мира" [Фомин, 1995, с. 37].

Итак, проблема онтологичности сознания оказывается напрямую связанной с философией Универсума. "Сознание, — утверждает В. Е. Гарпушкин, — духовный универсум, идеальная, знако-смысловая модель большого Универсума" [Гарпушкин, 1996, с. 79]. Универсум в категориальном смысле связан с "универсализацией категории "жизнь" [Гиросов, Никитин, 1996, с. 178] и универсализацией категорий "сознание", "разум".

Вывод об онтологичности сознания, укорененности его в бытии в современной философской ситуации является исходным пунктом размышлений о сознании вообще ("Сознании"), ибо современное человеческое сознание, достигнув высоких степеней развития, обнаруживает себя в единой ноосферной реальности, целостно охваченной человеческим разумом. Онтологический подход к сознанию позволяет серьезно (вне имитаций проблемных постановок) взглянуть на субъективные основания процесса перехода биосферы в ноосферу. Думается, что в рамках традиционных гносеологических подходов данная проблема вообще не имеет достойных решений, что и доказывает практика постоянного забегания в тупики "неразумной ноосферы". Онтологическое понятие сознания оказывается до некоторой степени причиной становления ноосферы даже в том случае, если человечество в очередной раз обнаруживает свое основное "гносеологическое заблуждение".

Представления об онтологичности сознания никогда не исчезали с философского горизонта, они лишь в известные периоды времени уходили на второй план. Бытие сознания — сознания самого человека и сознания человечества — оказывается наиболее реальным бытием. Сила сознания заключается в его онтологичности, непосредственной его бытийности: вне этого контекста человек редко отражает само Бытие, но значительно чаще отражает отраженное, т. е. возможные миры, созданные другими людьми. Очевидно, именно в космической бытийности сознания берет начало Всеобщая Мифология бытия человека и человечества, неискоренимая никакими гносеологическими ухищрениями: человек живет в Мире как в Мифе, и наоборот,

Мир (всеобщее бытие) живет в Мифе, требуя своего раскрытия, своей "распакованности" в космической жизни каждого человека.

Так же, как имеют свои периоды интенсивного развития и соответствующие формы гносеологическая, аксиологическая и праксиологическая ипостаси сознания, имеют место и исторические формы онтологичности. **Мифологическая онтологичность сознания** — базовый слой сознания, каркас антропофауно-флористических, земно-небесных и космическо-планетарных архетипов, которые не устраняются даже самыми "эффективными" способами тоталитарного образования и представляют собой ядро сознания, генерирующее (как Солнце свои лучи) смыслы, идеи, ценности и цели. Для данного случая характерно то, что ослабление научного пояса, охватывающего и сдерживающего мифологическую составляющую сознания, приводит подчас к "мифологическому токсикозу", который, как это часто бывало в российской истории, приводил к тяжелой болезни Духа (сознания) — мифо-иллюзорной одержимости. Как языческая, так христианская и любая другая форма мифологической онтологичности обладает собственным набором "сознаниевых генов" — их культурно-историческая роль непереоценима и заслуживает тщательной проработки.

Развитие на протяжении тысячелетий научного знания постепенно превратило научную мысль в доминирующую форму сознания, в результате чего возникает **сциентистская (научная) онтологичность**, выражающаяся в разнообразных формах естествознания, которое, как считается, наиболее тождественно, адекватно отражает внесубъектную составляющую бытия. Всеобщее упование на научное миропостроение, абсолютизация исторически ограниченных интерпретационных средств, приводит к неаутентичным ("искусственным") трансформам как природной, так и социальной реальности.

Один из самых дерзновенных, "*коммунистический вариант*" практической реализации сциентистской онтологичности в своей одномерности и прямолинейности, схематизме и позитивизме понимания социальной жизни, при игнорировании корневых онтодуховных форм, нарушил (если не сказать, "разрушил") экосоциальную систему российского общества, его фундаментальные социоприродные основания.

Технократическая и техницистская оснащенность сциентистской онтологичности подвела к порогу исторического апокалипсиса, катастрофизму XX века и заставила человечество критически переосмыслить философию миропостроения, направить свои поиски на обнаружение иных способов и механизмов экологического, экономического, социального, политического, культурного, духовного, психологического трансформирования социоприродного Универсума.

Гносеологизированная (сциентистская) и аксиологизированная (идеологизированная) формы онтологического сознания имеют, таким образом, существенные пороки: их путь формирования порядка из хаоса оказывается ограниченным, неполным и доведение его до логического конца приводит к дестабилизации всей системы, утрате общественного доверия (на уровне под-сознания!) и предкризисному застою. "*Не та онтологичность*", — так можно выразить рефлексия мыслителей сборника "Вехи", отчетливо и полно проявившего сложившуюся в начале XX века ситуацию.

Сегодняшний уровень освоения мировой культуры позволяет найти более синтетические формы онтологичности сознания. Ноосферная онтологичность сознания вытекает не только из контекста неразрывности познания и деятельности: на место гносеологически задаваемого образа мира и аксиологического конструирования иерархии ценностей приходит "метод тонкой подгонки", "принципиальной координации" тождественности бытия и сознания, создания *устойчивой организованности процесса перехода биосферы в ноосферу*. Сущность онтологической концепции ноосферного миропостроения, имеющей праксиологическое измерение, может быть упрощенно выражена формулой: "*мыслить глобально, действовать локально*".

Раскрытие сущности ноосферного сознания ведет человека к иным, все более тонким уровням бытия, ноосферной реальности; так обнаруживается конкретно-исторический его срез: простирающееся тело человечества не ограничивается его социальным или техническим телом, современная наука в достаточной и сравнительно полной мере позволяет охватить его биосферно-ноосферную "косно-органическую" организменную организованность, что создает предпосылки для дальнейшего движения к пониманию более сложных и на сегодняшний день

научно еще не понятых, а лишь религиозно, художественно или философски представленных ноосферных образований.

Особый поворот онтологического среза сознания связан с представлением о любой форме сознания как о "растении", "древо мира", вырастающих на социоприродном субстрате. В этом смысле любое "видовое сознание" (этническое, национальное, классовое) оказывается необходимым для поддержания планетарного процесса эволюции ноосферы, в равной мере как отдельное явление живого вещества способствует формированию организованности биосферы. В этих "неадекватных аналогиях" между материальной формой и формой *сознания-вои*, несмотря на всю их парадоксальность, отчетливо виден бытийный подтекст: так раскрывается еще одна, может быть, самая непривычная, сторона ноосферной реальности. Феномен ноосферного сознания (в данном случае понимаемого как просто "Сознание") обретает ту космическую, вселенскую, корневую масштабность, которая ему редко приписывается в силу социально-образовательной поверхностности, достаточной для техногенно-социального самоманипулирования.

Онтологическая ипостась, хотя и пришла в советскую философию в перестроечное время из современной западной традиции, всегда была присуща российской философии. Более того, именно эта сторона философствования на протяжении многих веков российской истории являлась доминирующей — вплоть до сциентистско-гносеологических построений атеистического (диалектического и исторического) материализма.

Обращение к онтологической проблематике при анализе сознания в рамках традиционной марксистской советской философии отнюдь не случайно. Социокультурная динамика представляет собой стремление выйти на уровень обобщений уже достигнутый предреволюционной российской философской мыслью. Целая плеяда философов, религиозных мыслителей, ученых описывала сознание в его различных свойствах и отношениях в рамках тех взглядов, которые впоследствии получили название онтологического подхода.

Онтологический характер российского философствования, в частности, может быть продемонстрирован проблемой соборности. Из этой традиции вырастает и проблема ноосферного сознания. Близость *соборного и ноосферного сознания* обна-

руживается и в социально значимом, и в актуально-философском планах. Во-первых, соборность подчеркивает субъектно-процессуальность становления ноосферного сознания в формах коллективного сознательного и сверхсознательного: во-вторых, оба термина имплицитно содержат значения материально-вещественной и духовно-душевной *соборности*, т. е. Всеобщего Синтеза; в-третьих, за терминами "соборность" и "ноосферность" стоит образ Храма-Универсума.

В русской философской традиции наработан значительный методологический потенциал для исследования на всех уровнях самых сложных феноменов духовной жизни человека и человечества. Именно поэтому проблематика ноосферного сознания не быстро рожденное дитя, но закономерное продолжение традиций исследования сознания и его роли в заданных исторически и культурно бытийных формах. Для русской философии именно этот подход оказался типичным: всеобщий синтез, ставший альфой и омегой *российского миропостроения*, неотделим от признания мира как Универсума, как органического целого, как организованности, как Вселенной.

Исследование формирования ноосферного сознания как планетарного процесса требует выхода за рамки узких (традиционных "улдовских") методологических позиций. Системный подход позволяет масштабнее охватить различные "сознаниевые феномены", измерения и элементы сознания. "Для всех концепций, обосновывающих реальность сознания, характерна определенная методологическая стратегия: при обосновании реальности сознания производится конструирование его как *системного объекта*. В зависимости от гносеологических установок той или иной философской концепции сознание может представлять собой системные объекты разного качества. Возможны *гносеологическая* системная модель сознания, в которой сознание рассматривается как системный механизм познания, и *онтологическая* системная модель сознания, в которой само сознание представляет собой объект исследования. Возможны модели смешанного типа" [Дмитревская, Портнов, Смирнов. 1994, с. 24].

Проблема реальности сознания в связи с конструированием онтологических моделей мира наиболее адекватно отражает существо ноосферной проблематики. И. В. Дмитревской

выделены априористическая (гносеологическая) модель И. Канта, феноменологическая (смешанная) модель Э. Гуссерля и онтологические модели реальности сознания (гегелевская объективно-идеалистическая и "спинозистская" материалистическо-монистическая) [Дмитревская, 1994, с. 15—17]. К последнему роду онтологическим моделям сознания относятся и синтетическая *универсумная (ноосферно-универсумная) модель реальности сознания*, вытекающая из построений русской философии сознания.

Усиление онтологизма в понимании мира в русской культуре связано с быстрым и всесторонним развитием русского космизма, абсолютизация его форм и приводила к тем мировоззренческим последствиям, которые получили впоследствии название "космоцентризм" и которые преодолеваются в формулах "биоцентризма" [Гирусов, 1995, с. 9] и "космосоциогенеза" [Сафронов, 1994, с. 38].

Становление ноосферного сознания сопровождается значительными подвижками в архетипическом слое сознания (коллективного бессознательного). В рамках социодинамики российской культуры самой сильной деформацией "тектонических плит сознания" в филогенетическом плане следует признать эпоху "русского авангарда", который фактически принял форму освобождения сознания от множества художественных, философских, эстетических, нравственных, ценностных, эротических, деятельностных табу. Русский авангард стал цивилизационной формой "освобождения от", внутреннего кипения от переизбытка энергии пассионарности, накопленной в теле российской культуры.

Постепенно в соборном (общественном) и индивидуальном сознании происходит вытеснение одних архетипов и "научение" новым. Наступает самый трудный момент невидимой борьбы архетипов в подсознании, идет разрушение структур, закладывавшихся в течение миллионов лет: создаваемая искусственная, новая культурная среда изменяет сознание, на место природнического сознания приходит "общечеловеческое" и "технично-технологическое" сознание, архетипы социума становятся более значимыми, нежели природно-космические архетипы ("архемы"). Наступает эпоха духовного стресса, эпоха борьбы сознания и подсознания (время борьбы "унгрундов", как ска-

зал бы Н. А. Бердяев, противоборства уицаоров и ликов Гаг-тунгра, как обозначил бы этот феномен Д. Л. Андреев) заполняет первую половину XX века, образно говоря, "Архетип Мыши" в свободном от "кошмаров прошлого" обществе обретает очертания Микки Мауса, страшный Серый Волк — облик "Волка Котеночкина", тотемический медведь — образ Олимпийского Мишки. Формируется новая мифология социокультурных форм.

Переход от психоанализа Фрейда к коллективному бессознательному К. Юнга и современному шизоанализу, формирование экзистенциализма и феноменализма демонстрирует иную сторону формирования сознания растущей ноосферы — соотношение сознания и сверхсознания. Существующие формы постмодернистского отношения к миру могут служить показателями не только "освобождения сознания от", но и фактом "освобождения сознания для": сознание человека ноосферы оказывается вспаханным для свободного, неканонического, жестко не регламентированного, нетабуированного личностного творчества. Так постепенно, преодолевая исторические пороги XX века, к 1960—1970-м годам формируется одно из важнейших *ноосферных качеств человечества* — свобода религиозного, философского, научного, художественного творчества. Архетипы прошлого либо всплывают на поверхность сознания и трансформируются, ассимилируя, либо тонут в темных пучинах под-подсознания, чтобы, лишь изредка выплывая, "тяготеть над умами людей" в эпохи социальных деструкций. В силу этого меняются структура сознания, его информационная база, инструментально-технические основания и деятельностные механизмы.

В XX веке феномен взорванного, "открытого" сознания становится предпосылкой для устранения национально-культурных перегородок и складывания общечеловеческого и глобального сознания, т. е. того сознания, которое "находится для" ноосферной реальности. Так в самых общих чертах может быть представлено палеопсихическое направление в изучении ноосферного сознания, таковы социокультурные основания его становления.

Философская проблема онтологичности сознания и психики нашла отражение в отдельных работах ученых и философов. Естественнонаучная экспериментальная мысль в подобном на-

правлении работает стараниями и психологов, и медиков, и физиков, и философов [Мозг и сознание, 1994].

Теории "стоячих волн", "информационного поля Земли", "ноосферных колец" с разных сторон выясняют смысл "бытия Сознания", "Сознания Бытия", "Бытия—Сознания" — терминов, которые логично являются вслед за формулами "природное бытие и сознание", "общественное бытие и сознание", "бытие и сознание", "общественное бытие и общественное сознание".

Сущностные моменты ноосферного сознания проявляются в том, что оно лежит в основе управления природными, социоприродными и социальными процессами. Природные процессы, которые, на первый взгляд, не могут быть управляемыми, все чаще реагируют на антропогенные факторы: землетрясения, дожди, смерчи и другие природные процессы оказываются "управляемыми" в такой же мере, как изменение генетического кода, видообразование — человек научается управлять биогеохимическим "током атомов" (В. И. Вернадский).

Социальные процессы с самого начала замыкались на процессы управления, однако в настоящее время помимо механизмов управления экономическими, социальными и политическими параметрами общественной жизни возникают формы управления и самоуправления информационными и духовными процессами.

Социоприродные процессы, лежащие в нише между природными и социальными процессами, — экологическая сфера — все более превращаются в доминанту биосоциокультурной (биоцивилизационной) динамики. В этой связи ноосферное сознание выполняет важную *функцию самоорганизации ноосферы*, выступает основой, определяющей будущее человеческой цивилизации.

Общеизвестно, что сознание выполняет функцию *опережающего отражения*, без чего человек просто не смог бы существовать. В течение миллионов лет в организме человека выработался механизм, который поддерживает функционирование всех жизненно важных систем. В сознании сосредотачивается вся необходимая информация, связанная с процессами адаптации человека и приспособления окружающей среды к его потребностям. В отличие от организма человека, современная стремящаяся к ноосферному состоянию биогеоэотехно-

сфера еще не имеет подобного "механизма" на целостно-организменном уровне. Ноосферное сознание как раз и призвано выполнять функцию опережающего отражения в развитии и становлении ноосферы. В рамках онтологического подхода оправданно было бы рассматривать ноосферное сознание как "сознание бицивилизационного субстрата". Поскольку управление такой сверхсложной системой, какой является ноосфера, требует нового качества, отражательный комплекс не может ограничиться только "головой человека", сколь универсальной она ни была бы. Субстрат ноосферного сознания в онтологическом плане имеет формулу кентавра: вычислительные информационные комплексы, планетарные коммуникационные сети являются продолжением головы человека в той самой мере, в какой орудия труда являются продолжением руки человека. Именно в этом контексте для анализа процесса становления ноосферного сознания актуальными являются идеи И. М. Забелина об "информациосфере" и размышления Э. В. Ильенкова о природе идеального.

Анализируя процесс информационно-кибернетического (компьютерного) сближения субъектности и объектности в универсуме ноосферной реальности, следует тем не менее остановиться перед некоей чертой, за которой возникает вопрос о возможной замене человека уникальными роботами-компьютерами. Универсумный подход — включение человека в жизнь Универсума (точнее, "невключение" его из жизни Универсума социокультурными заданностями) — дает возможность найти границу, которая отдаляет самый сложный компьютер от человека: компьютер по определению не находится в пространстве Большого Универсума, но всегда имеет четко очерченные границы локального универсума, который является "средой его обитания". Человек же по определению *принципиально открыт* Вселенной — Универсуму, даже если сам этого не осознает и не пользуется этой открытостью, ограничивая пределы личностного универсума.

Эта проблема накладывает особый отпечаток на осмысление онтологического аспекта ноосферного сознания: прагматизм, инструментализм, деятельностьный подход (т. е. праксиологические аспекты) далеко не исчерпывают масштабы всеобщей онтологичности сознания, но, может быть на сегодняшний

день являются самыми значимыми для реализации "Большого пакета" программ универсумно-ноосферного сознания.

Анализ природы и сущности ноосферного сознания закономерно приводит к представлениям В. И. Вернадского о феномене культурной биогеохимической энергии, являющимся эмпирическими обобщениями огромной эвристической силы. Выделение этого вида космической, ноосферной энергии наряду с биогеохимической энергией, являющейся базой биосферных представлений, позволяет точно локализовать онтологический статус ноосферного сознания, его функцию *системообразующего фактора ноосферы* [Смирнов, 1991, т. 2, с. 108—105].

Затрагивая эту непростую проблему, следует отметить, что предупреждения о грозящих угрозах человечеству обнаруживает не только на путях научного познания, но и, как теперь становится очевидным, в рамках вненаучных форм. Феномен ноосферного сознания содержит в себе столько непознанного и лишь интуитивно улавливаемого, что было бы излишне самоуверенным останавливаться в его исследовании только на традиционных методологических принципах.

Одним из труднейших вопросов теории ноосферного сознания является его становление в условиях имеющейся в настоящее время сильной экономической, социальной, политической и культурной разнородности, а также неравномерности информационной насыщенности различных территорий. Тем не менее в современных условиях межнационального синтеза культурные различия не только разъединяют, но и объединяют людей, способствуют отходу от крайних степеней расовой, национальной, социальной и религиозной нетерпимости. Особо важным в этой связи является процесс *конвергенции сознания*, вытекающий из глобальных процессов становления мировой экономики. Одной из самых значимых предпосылок развития ноосферного сознания является прекращение состояния расколотости мира, ухода от перманентной "холодной войны". Конвергенция сознания как процесс становления ноосферного сознания не подразумевает исчезновения территориальных, национальных, культурных и других особенностей, наоборот, именно на основе широкого разнообразия только и сможет сформироваться комплекс идей, отвечающих ноосферному состоянию человечества.

Становление ноосферного сознания идет в русле общецивилизационных процессов. В онтологическом плане — это такой же реальный процесс, как складывание мирового рынка, который является главным механизмом управления всем комплексом материальных, социальных и духовных процессов в обществе. Включение нашей страны в материальную жизнь цивилизации на равных "рыночных" условиях определяет и другие особенности ноосферного сознания — его глобальность и общечеловеческий характер. Формирование единого мирового материального и духовного пространства приведет к осознанию людьми всего комплекса общечеловеческих ценностей, которые могут быть положены в основу будущей мировоззренческой парадигмы новой цивилизации, осознающей себя как развивающееся по общим законам единое целое.

Итак ноосфера может быть представлена как *онтологизированное сознание* (как "объитенное" сознание), как сознание вовне, как бессубъектное и универсумное сознание, как "культурное коллективное сознательное".

Ноосфера творится высшими духовными человеческими проявлениями, которые формируются в лоне культуры, культурность в этом смысле — своего рода высшие этажи "коллективного сознательного". Максимальное, на что способен человек как "слишком" импульсивное и "слишком" чувственное существо, чтобы творить абсолютное материально-духовное, — это достигнуть совершенства в сферах Искусства как ипостаси культуры, именно из этих дерзновенных движений духа, души и ума складывается то, что называется Ноосферой.

Современный человек с поразительной настойчивостью пытается прорваться в понимание "коллективного бессознательного", ограничивая его рамками достаточно узкого представления об общественном сознании. Задание структуры общественного сознания видами социально значимого, актуального сознания отрывает "человека общественного сознания" от присущего и неотъемлемого индивидуального бытия, разрушая тонкие и тончайшие нити духовности. Даже "сознание общества" более амбивалентно, аморфно, амфотерно (и потому свободно), чем общественное сознание. Анализ сознания как ноосферного сознания поэтому невозможен без некоторого перекося в сторону субъектно-экзистенциально-персоналистического

момента — личностного, индивидуального сознания. Ноосферное сознание — это "коллективное сознательное" с сильным привкусом опережающего отражения индивидуальным сознанием. Так, на первых шагах, возникает проблема становления ноосферного образования и обучения.

Современный человек находится в коктейле коллективно-подсознательного, сознательного и сверхсознательного и постоянно ощущает деструктивное состояние выбора: замыкаясь на социотехносферу, но реально не осознавая ее, он находится в положении "нерефлексирующего", лишь фиксирующего "поток сознания", который на деле оказывается потоком "современной адаптивно-адаптационной культуры" — массовой культуры. Эта вынужденность "совре—мен"а из контекста мировой и всемирной культуры, т. е. из лона культуры планетарной, и порождает феномен "неноосферности".

СТАНОВЛЕНИЕ НООСФЕРНОГО СОЗНАНИЯ

Становление ноосферного сознания из мзона сознания ноосферы — процесс многосторонний и сложный, поэтому наша задача заключается прежде всего в том, чтобы лишь наметить основные тенденции, пути и способы его кристаллизации, дать эскизную картину, может быть малозаметного в условиях углубляющегося кризиса переломного момента в развитии человеческой цивилизации.

К числу самых важных сторон процесса становления ноосферного сознания относятся, во-первых, уход от крайностей техносферного сознания в результате всеобщей экологизации материальной и духовной жизни общества, во-вторых, движение от экологического сознания (как вида общественного и индивидуального сознания и одновременно как нового типа единого планетарного сознания человечества) к ноосферному сознанию, в-третьих, закрепление движения от космоизации и планетаризации сознания к его реальной глобализации, постепенному переходу от онтологического и гносеологического к ценностному и праксиологическому измерениям сознания, в-четвертых, существенное изменение в содержании сознания, ускорение роста масштабов общечеловеческих составляющих различных видов сознания в этнонациональных его формах и профессиональных спецификациях.

В первом случае речь идет об изменении методологической и "технологической" характеристик мышления, во втором — о радикальном преобразовании (дистраивании) структуры сознания с параллельным расширением содержания сознания, в третьем — о смене ценностных доминант во вновь образованном типе синтетического сознания.

Ноосферное сознание, таким образом, — это действительное единство экологического глобального общечеловеческого культурного сознания цивилизованного человечества.

- Философско-методологический анализ предпосылок и духовных условий становления ноосферного сознания позволяет перейти к выявлению конкретно-исторических и социокультурных реалий кристаллизации ноосферного сознания.

В первом приближении процесс становления ноосферного сознания предстает как движение от природоохранного сознания к экологическому, а затем от экологического сознания в разноуровневых проявлениях к биосферному и ноосферному сознанию.

Процессы перехода биосферы в ноосферу, становления ноосферы, формирования ноосферного сознания происходят на фоне развернувшихся глобальных проблем современности. Глобальность как характеристика современного сознания предполагает, что человеческое сознание в настоящий момент претерпевает существенные трансформации на личностном (экзистенциально-персоналистическом), групповом (коллективистском), классовом, национальном, а также общечеловеческом (соборном) уровнях. Для каждого из них имеет место своя особая пространственная и временная специфика, ибо для любых сложных систем применим закон неравномерного развития. Многолика не только структура, но и логика происходящих изменений: турбулентность актуализации многовековых и тысячелетних культур обнаруживает элементы соревновательности и конфронтации, а также конвергенции и консенсуализма, что в конечном счете способствует синтезу общечеловеческого сознания. Идет постепенная подгонка друг под друга социокультурных императивов, и происходит корреляция содержательных конструкций различных вариантов "национальной мечты", проверяются на практике модели ("идеальные утопии") миропостроения. Такова диалектика синтеза ноосферного сознания — его движение от особенного к всеобщему.

§ 1. Сознание ноосферы и ноосферное сознание: выявление категориального статуса

Термин "сознание ноосферы" обладает самым широким охватом духовных явлений современности. Сознание ноосферы — это совокупность всех форм и видов общественного и ин-

дивидуального сознания человека и человечества, это заведомо конгломерат — противоречивая целостность, определяющая сложные метаморфозы всех сторон исторического развития человеческой цивилизации. Сознание ноосферы — важнейший неотъемлемый фактор духовно-телесной конструкции космопланетарного Универсума. Ноосферное сознание — интенция сознания ноосферы, его вторая производная, его сущность, его постоянно меняющееся, но сохраняющее устремленность к "точке Омега" ядро. Ноосферное сознание — форма Духовности, задающая развитие планетарного пространства по законам космического универсума.

Таким образом, наряду с проблемой соотношения сознания и ноосферы возникает проблема соотношения *сознания ноосферы* и *ноосферного сознания*, а значит, включенности ноосферного сознания в ноосферу. Традиционное узкоотражающее понимание этого взаимоотношения не позволяет выявить всю сложность — взаимобратность, взаимодетерминации, стохастичность — ноосферной сверхсистемы.

Попытка ухода от ограниченностей философско-методологического порядка приводит к появлению категорий "*ноосферное сознание*" и "*ноосферная реальность*". В рамках такого подхода снимается гносеологическое противопоставление материального и идеального, точнее, продолжается линия на сведение, приближение онтологических форм идеального к информационно-кибернетическим подходам, идеально-материальным конструктам, столь характерным для размышлений Э. В. Ильенкова об идеальном. В этом смысле ноосферное сознание — некая форма, имеющая смысл лишь в контексте понятия "ноосферная реальность", ибо в таком контексте оно предстает как вещно-идеальная субстанциональность. В научном и философском наследии В. И. Вернадского нет термина "ноосферное сознание", но эта сознаниевая проблематика была ему чрезвычайно близка: ее можно считать исходной во всех исторических формах философствования, а также ноосферных поисках ученого-энциклопедиста. Архетипические ощущения своей природно-субъективности, идущие от "праотеческой" традиции украинской манеры бытия, не исчезают под напором постоянно увеличивающегося научного знания, а постепенно об-

растают все более конкретным, точным, научно и философски значимым содержанием.

Вторая половина XX века характеризуется не только огромным вниманием к экологии, охране природы, рациональному использованию природных ресурсов, но и обозначившимся процессом *переноса акцента с экологии окружающей среды на экологию человека*.

В связи с тем, что XXI век, как считают многие исследователи, будет "веком человека", уже сейчас можно говорить о формировании *экологического гуманистического глобального общечеловеческого сознания*. Большое количество прилагательных к феномену современного сознания закономерно требует рождения нового термина, который вбирал бы в себя эти характеристики, одновременно обладая семантической многозначностью и способностью широкого его толкования. Именно такую функцию выполняет термин "ноосферное сознание". Экологическое сознание столь же закономерно переходит в ноосферное сознание, как и биосфера в результате космического геологического процесса переходит в ноосферу. Ноосферное сознание охватывает сверхсложную систему, которая включает в себя биосферу, техносферу и социосферу.

Методология разработки проблем взаимосвязи ноосферы и ноосферного сознания человечества отчетливо обнаруживает себя в трудах В. И. Вернадского. Хотя ученый не пользовался термином "ноосферное сознание", в его творчестве имеется достаточно близкое понятие — "научная мысль как планетное явление", требующее в современных условиях дальнейшего развития и конкретизации. Ноосферное сознание есть отражение процесса формирования ноосферы, но одновременно — оно есть причина становления ноосферы (превращения ноосферной реальности в Ноосферу), перехода биотехносферной реальности в ноосферное состояние. Фактически сейчас человек и его ноосферное сознание определяют современные тенденции формирования ноосферы. Конституирование понятия "ноосферное сознание", как и вхождение в оборот термина "экологическое сознание", — процесс длительный и непростой прежде всего потому, что современный человек обладает в большей степени разрушительным для биосферы сознанием, чем сознанием ноосферно-созидательным.

Развести понятия "сознание ноосферы" и "ноосферное сознание" можно достаточно показательно на примере, взятом из эпохи начала XX века. "Сознание ноосферы" в этом контексте обозначает все пространство опредмеченных и распределенных смыслов, естественных и искусственных форм, духовных и информационных воплощений, антропных и биосферных тел, техногенных и социосферных состояний мира; "сознание ноосферы" — это и сознание всего человечества, и сознание социальных групп, и отдельных индивидуумов.

Особая смысловая сторона понятия "сознание ноосферы" возникает, если "расшифровать" (русифицировать) термин и представить его как "сознание сферы разума". Каждое поколение, каждая социокультурная общность в этом случае оказывается ограниченной определенной суммой сознания, как бы взятой из "сферы Разума" (сферы онтологического Разума).

Проблема соотношения "сознания ноосферы" и "ноосферного сознания", таким образом, предстает перед нами как проблема перетекания, проблема выбора, проблема естественного отбора, эволюции видов духовных форм и их выживаемости и приспособляемости ко все более расширяющемуся космопланетарному телу родового человека, а значит, совокупного человечества.

Исследование становления ноосферного сознания опирается на очень существенный фактор — забегающее далеко вперед индивидуальное сознание отдельных представителей мировой общественной мысли. Особое значение в этом плане имеет творчество В. И. Вернадского.

Анализ ноосферного творчества В. И. Вернадского предполагает обращение к самым ранним его годам, когда закладывались доминанты и архетипы специфики его мышления. В основу методологии рассмотрения становящегося ноосферного сознания мыслителя положим следующие идеи: 1) сознание В. И. Вернадского складывалось на пространстве кросскультурных влияний; 2) в сознании ученого на протяжении всей жизни формировалась единая целостная субъектность, включающая и систематическое, полноценное научное знание, и постепенно складывающееся синтетическое философское сознание, и глубинные религиозно-теологические архетипы, как вытекающие из личностного бытия человека во Вселенной, так и складываю-

щиеся в результате конкретно-исторической духовно-душевной жизни мирового сообщества; 3) ноосферное сознание В. И. Вернадского есть продукт тысячелетнего развития российской культуры, в первую очередь ее академической составляющей; 4) в сознании российского мыслителя сконцентрировались самые разнообразные (киевская, московская, петербургская, парижская) университетские духовные традиции, обнаружившие не только взаимодополнительность, но и единство, и тем самым создававшие предпосылки универсального видения мира, которое впоследствии приняло формы ноосферного видения.

Изучение творчества В. И. Вернадского позволяет строить весьма точные индукции в сферу *общественного ноосферного сознания*, дает возможность проследить пути становления и развития ноосферного сознания в истории и современности. Это тем более важно, что современная практика показывает: поиски нового мировоззрения идут на том самом пространстве, которое в свое время было обозначено линиями становления "ноосферного сознания" П. Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского.

Изучение биографии В. И. Вернадского (Мочалов, 1982; Баландин, 1979) дает возможность выделить несколько важных этапов в становлении ноосферного сознания ученого. Традиционно-культурный этап охватывает самый значительный и прежде всего научный период деятельности В. И. Вернадского охватывает первые пятьдесят лет жизни (1863—1913 гг.) Следующий — *биосферный* период продолжается до выхода итоговой работы "Биосфера" (1926). Вплоть до 1945 года длится *ноосферный* период формирования сознания В. И. Вернадского. Несколько иными были точки бифуркации сознания — подчас по дневникам и письмам ученого можно точно установить время (даже день) совершающегося переворота в его сознании. Чаще всего эти переходы в новое духовное качество были сопряжены с огромными потрясениями, переломами в жизни не только творческой личности, но и всей страны, переживавшей самые радикальные изменения за всю свою тысячелетнюю историю.

Первая точка в становлении мировоззрения связана с общением В. Вернадского со своим дядей, заложившим в сознание подростка ощущение полноты бытия и архетипических основ интуитивного русского космизма. Фактически все после-

дующее духовное развитие предполагало развертывание аргументации научного и философского плана для конкретизации гениальных интуиций, идущих из глубин языческой и православной традиций.

Вторая переломная точка имеет свою локализацию, и ее обнаружением мы обязаны работе Г. Аксенова [Аксенов, 1995, с. 268—271], который показывает, что ученый "сделал выбор, услышал зов и пошел ему навстречу" еще в 1916, но сакральность принятого решения обозначила себя в феврале 1920 года, когда В. И. Вернадский, во время смертельно опасного заболевания тифом диктует трактат о "живом веществе". Это время самого значительного мировоззренческого переворота в жизни В. И. Вернадского — ноосферные представления лишь развитие идей, которые возникли именно в этот период.

Третья точка бифуркации, на которую необходимо обратить внимание, — встреча ученого в Сорбонне с Э. Ле Руа и П. Тейяром де Шарденом.

Подобные вехи в становлении ноосферного сознания проходят и каждый современный ученый,двигающийся по пути глубинного освоения глобального бытия человечества.

Для В. И. Вернадского, как пишет Г. Аксенов, даже в 1892 году характерно такое высказывание: "Есть один факт развития Земли — это *усиление сознания*" (курсив мой — Г. С.) [Аксенов, 1994, с. 180]. Эта идея прошла красной нитью через всю эволюцию философского мировоззрения мыслителя. 18 октября 1920 года — в период интенсивной работы над монографией о живом веществе (и после тяжелой, почти смертельной, болезни, во время которой Вернадского в бреду посещают видения великого будущего открытых им законов) В. И. Вернадский читает в Таврическом университете в Симферополе лекцию на тему: "О роли человечества, его сознания и воли для жизни народа" [Шаховская, 1988, с. 67]. Для нас чрезвычайно важно установление контекста, в котором В. И. Вернадский употребляет термин "сознание": речь идет о сознании человечества, т. е. фактически об использовании понятия в *широком онтологическом* смысле. (Тема этой лекции очевидно была навеяна знакомством в январе 1920г. с книгой Ж. А. Кондорсе "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума".) "Странно как-то на себя и на весь ход истории со всеми ее трагедиями и личны-

ми переживаниями смотреть с точки зрения бесстрастного химического процесса природы," — замечает ученый в своем дневнике 21 июля 1917 года [Шаховская, 1988, с. 67]. Вне всякого сомнения, уже в этот период для натуралиста и биосфериста было характерно ярко выраженное онтологическое понимание мира (Вселенной) и сознания человечества, которое обнаруживает себя в творчестве Вл. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Л. М. Лопатина и некоторых других российских философов.

В целом сознание человека и человечества, получающее выражение в формах культуры, есть фактор организованности (самоорганизации) материального и духовного Универсума, а значит — Ноосферы. Этот вывод в самой общей форме сохранился уже в работе В. И. Вернадского "Научная мысль как планетное явление", в которой ученый исследовал элиминированный объект — научную мысль, предполагая и осозная всю широту затрагиваемой социокультурной проблемы. Широкая постановка вопроса требует выстраивания категориальной цепочки "сознание ноосферы" — "ноосферное сознание" — "научная мысль как планетное явление". На наш взгляд, не будет преувеличением сказать, что методология и внутреннее содержание термина "научная мысль как планетное явление" уже предполагает представление о ноосферном сознании. В той мере, в которой научная мысль превращается в планетное (и планетарное) явление, происходит выращивание ноосферного сознания. В известном смысле, с определенными ограничениями, с расширением социокультурного смысла, можно сказать, что "научная мысль как планетное явление" В. И. Вернадского и есть феномен "ноосферного сознания".

Исследование такого сложного явления, как ноосферное сознание, стало возможным в последние десятилетия в силу той огромной работы, которую проделала над осмыслением феномена сознания мировая философская мысль. Дальнейшие разработки типов и форм общественного сознания, анализ взаимодействия общественного, массового, группового, индивидуального сознания, исследования биоэнергетической природы сознания и многое другое заставляют пересмотреть некоторые положения о природе и сущности сознания, а значит, иначе представить феномен ноосферного сознания. Диалектика физиоло-

гического и психологического, персоналистического и коллективистского, индивидуального и общественного, монолитность и структурность, гармоничность и разорванность, амбивалентность и аксиологичность, локальность и глобальность, пессимизм и оптимизм, аморфность и интенциональность, активность и пассивность, субъективность и интерсубъективность, научность и мифологичность — вот далеко не полный перечень изменений, в которых обнаруживает себя процесс становления ноосферного сознания цивилизованного человечества.

Таким образом, сознание ноосферы представляет собой совокупность, суммацию бесконечно разнообразного и как бы аморфного сознания отдельных и разновеликих субъектов мирового действия. Ноосферное сознание — универсумная (интенциональная), соборная (устремленная) составляющая сознания ноосферы, проявляющаяся в "буре и грозе" (как написал бы В. И. Вернадский) — в условиях решения глобальных проблем современности.

§ 2. От экологизации сознания к ноосферному сознанию

Проблема новых тенденций в развитии сознания в последние годы обратила на себя пристальное внимание многих исследователей. Среди самых значительных направлений анализа выделим фиксацию и изучение феномена планетарного сознания, анализ глобального сознания, анализ общечеловеческого сознания.

Процесс движения от экологического сознания к ноосферному имеет несколько опосредованных друг другом линий: преодоление технократического и техносферного мышления, перерастание экологического сознания в глобальное экологическое сознание, сопровождающееся формированием биосферного мышления, превращение эгоистического экономического сознания в глобальное экологическое (совмещающее экологическое и экономическое) сознание, постепенное становление общечеловеческого сознания в религиозном (экуменическом), философском (вселенско-универсумном), политическом, правовом, нравственном и эстетико-художественном измерениях.

Сегодняшнее сознание человечества демонстрирует свою амбивалентность и разнонаправленность. Важнейшие его составляющие — *техническое и технологическое сознание* — доминируют в современном инструменталистском сознании. Техносферное сознание в значительной степени не обладает качеством ориентации на организованность окружающей среды и тем самым является, по-существу, разрушающим космопланетарную среду: оно оказывается в социальном плане *технократическим сознанием*, задающим технодоминанту развития не только природной среде, но также социальному и культурному бытию человечества. Сколь разрушительной может быть технодоминанта в сознании общества, показывает пример Советского Союза и США в условиях противостояния двух миров и ведения "холодной войны".

В отечественной и зарубежной литературе детально прослежено развитие техносферы, показан экспоненциальный рост ее могущества и способы самоорганизации, прослежены процессы вытеснения техносферой биосферы и формы разрушения последней. Тотальная техносфера, работающая по законам технократического сознания, вела к подавлению и уничтожению живого и разумного вещества на планете, тем самым запустив механизм глобальных проблем современности, обозначив неуправляемые, нелинейные процессы деградации биосферы Земли. Путь от "хомо-фабера" к "человеку-машине" и "роботу" — путь становления *тотального технократического сознания*.

XX век оказался переломным в осмыслении необходимости восстановления гармонии глобальных планетарных оболочек — социосферы, техносферы, культуросферы, антропосферы и биосферы. Для многих философов-гуманистов стало ясно, что техновирius выел изнутри общественное сознание, лишил его "человечности", превратил человека в "винтик", в "техномена" (сделав человека роботом не по форме, а по своему существу). Тот факт, что техника окончательно оторвала человека от человека, человека от общества, человека от природы, породил инстинктивную технофобию, связанную с оторванностью человека от Мира, от Универсума, от Вселенной, в которых родовой человек ощущал себя, словно в материнском лоне. Так постепенно вызревал кризис технократического соз-

нения, обостривший до крайности глобальные угрозы. Постоянным оппонентом техносферного сознания являлось экологическое сознание, противопоставившее себя различным формам технократической инженерии в 60—70-х годах XX века. Дегуманизация сознания посредством его отчуждения техникой со времени Н. А. Бердяева стала глубоко осознанным фактом XX века. С большой уверенностью и обоснованностью современное сознание можно было бы назвать *антиноосферным* и *антибиосферным*. Эта антиноосферность проявляет себя в технократическом сознании, в свою очередь, преодоление технократизма посредством экологизации и гуманизации — отчетливая ноосферная тенденция.

Технократизм в современном сознании — не один единственный момент абсолютизации противоположностей. Ноосферное сознание, отражая сложную системность, включающую биосферу, техносферу и социосферу, может быть искривлено в результате абсолютизации любого элемента этой системы, тем самым превращаясь в "неоруссоизм", "технооптимизм" или "экопессимизм" или иные другие односторонние концепции. Через преодоление односторонностей происходит реальный процесс становления ноосферного сознания и раскрытия его сущности. Смена доминанты с технократической на экологическую — один из первых существенных шагов в сторону ноосферного сознания и ноосферной реальности.

В 70—80-е годы борьба технократического и экологического сознания достигла уровня соперничества, вектор экологичности стал ведущим в техносферном развитии человеческой цивилизации — началось медленное сглаживание противоречия, сближение противоположностей. Современная эпоха — эпоха расставания и прощания с технократическим сознанием, которое явилось детищем "негуманитаризированной" естественнонаучной и технической интеллигенции как особого привилегированного слоя общества. Одним из примеров перехода от технологического подхода к экологическому может служить анализ феномена индустриализма М. Л. Полищуком, который утверждает, что "под воздействием индустриальных реалий глобальное мышление оказывает, в свою очередь, влияние на процессы, происходящие в современном мире, подталкивая их в русло планетаризации ценностных систем, гуманизации, эко-

гизации, умиротворения" [Полищук, 1990, с. 11]. Автор делает вывод о необходимости создания новой индустриальной стратегии развития в историческом универсуме общественного сознания [Полищук, 1990, с. 20].

В сознании человечества постепенно совершается переход от бытия в техносферной реальности в систему более высокой сложности — биосферную и ноосферную реальность. Биологический организм человечества, обретя скелет техносферы, продолжает свое естественное развитие к более гармоничному, организменному состоянию, исключая самоотторжение.

Процесс экологизации общественного и индивидуального сознания достаточно хорошо исследован в отечественной и зарубежной философской литературе.

Первым шагом в этом направлении является формирование природоохранного сознания, затем постепенно складывается экологическая форма общественного сознания, влияющая на другие формы общественного сознания и способствующая широкому всеобъемлющему процессу экологизации сознания как отражению современной экологической ситуации.

Масштабные процессы экологизации материальной и духовной жизни общества послужили важной предпосылкой качественного изменения сознания как российского общества, так и мирового сообщества. Произошла переориентация ценностей, целей, поведенческих реакций в сфере социально-природных отношений, пересматривается вся система потребностей человека, задаются новые "пакеты потребностей человека", ориентированные на критерии минимальности и оптимальности в противовес перегрузкам максимальности. Особое значение в процессе формирования "широкого экологического сознания" (т. е. гуманистического экологического сознания) в российском обществе имело активное участие в экологическом движении российских писателей. Общественное звучание экологических проблем стало возможным в результате утверждения значимости *общественной экологической экспертизы* в качестве рычага экологически ориентированного сознания.

Важнейшим последствием процесса экологизации общественного и индивидуального сознания стало постепенное преодоление идеологизированной философско-методологической заданности абсолютизации противоречий в системе социума,

человечества, человеческой цивилизации. Контекст глобального экологического сознания потребовал смягчения или устранения "горячих" и "холодных" войн, привел к "погружению" советской культуры в среду мировой культуры. Российское общество постепенно осознало себя в пространстве планетарного бытия человечества, что закономерно поставило перед духовной элитой страны задачу поиска своего пути в общецивилизационном развитии. Такова идейно-политическая ситуация, в которой совершается трансформация российского общественного сознания от технодоминанты к экологическому и ноосферному видению мира.

С середины 80-х годов экологическое сознание, как и в целом общественное сознание российского общества, испытывает огромное влияние общемировых процессов развития: наряду с локальным и региональным уровнями *формируется глобальный уровень экологического сознания.*

В максимальной степени этим процессам способствовали тяжелейшие экологические катастрофы современности, включая аральскую и черномыльскую, экологические последствия освоения целины, строительства волжских и сибирских каскадов гидроэлектростанций.

Становление глобального экологического сознания шло параллельно с формированием *биосферного мышления.* Учение о биосфере заставило цивилизованное человечество постепенно сменить научную парадигму понимания мира, иначе взглянуть на роль живого и разумного вещества в космопланетарной среде его обитания.

Проблема формирования биосферного мышления достаточно широко проникла в сферу общественного сознания, хотя в некоторых случаях речь идет не столько о механизмах биосферного мышления, его логике, сколько об использовании содержательных моментов учения В. И. Вернадского о биосфере, теории ноосферы в различных формах общественной рефлексии. Так, К. И. Шилин постулатно представляет содержание биосферного мышления, фиксируя основные идеи учения о биосфере и некоторые культурологические и социокультурные его аспекты, что свидетельствует об отождествлении становления биосферного мышления с экспансией учения о биосфере во все сферы духовной жизни человека и человечества [Шилин,

1994]. Современное научное биосферное мышление неотрывно от глобального экологического сознания, но тем не менее следует иметь в виду, что само по себе оно не позволяет философско-методологически обрисовать параметры сегодняшнего видения мира: еще В. И. Вернадский прекрасно чувствовал потребность задания интенциональности учения о биосфере, сформулировав основные выводы в учении о переходе биосферы в ноосферу.

Формирование биосферного мышления вытекает из логики развития науки и смены ее парадигм: механика как доминанта XVII—XVIII веков сменяется химической доминантой XIX века, а в XX веке имеет место превалирование биологии. Формирование биосферного цикла наук является прелюдией к широкому внедрению в формы парадигмального мышления — биосферного мышления [Федоров, 1983; Червинский, 1985].

В некоторых работах биосферное мышление и "биосферное мировоззрение" рассматриваются через призму системного анализа. К. А. Шишов в этой связи утверждает, что "учение всепланетного уровня создано в России величайшими энциклопедистами столетия — Вернадским, Поршневым, Гумилевым, следующими традициям своих предшественников — титанов XIX века. К сожалению, оно было устранено из сферы образования и культуры не только технократов ("винтиков" при социализме), но и гуманитариев..." [Системный анализ..., 1994, с. 118]. Авторский курс К. А. Шишова "Основы биосферного мышления" родился из общения с величайшими людьми столетия Н. В. Тимофеевым-Ресовским и Л. Л. Оболенским, посвятившими его еще в середине 50-х годов его в тайны учения Вернадского. К. А. Шишов выделяет 10 постулатов Вернадского, 7 постулатов ноосферы (по Вернадскому), анализирует модели сознания (по Б. Ф. Поршневу и Л. Н. Гумилеву) и роль культуры в биосферном мышлении.

Внедрение в научное мышление биосферной парадигмы способствует формированию ноосферного сознания, которое представляет собой в этом плане интеграцию биосферного (глобального) и культурологического (общечеловеческого) мышления.

Ноосферное сознание, вырастая из экологического и биосферного, вбирает в себя, с одной стороны, научные и фило-

софские знания, с другой — *"синтетическое народное сознание"*, включающее в себя массивы локального и регионального экономического, демографического, экологического, политического сознания.

Этнорегионализация процессов становления ноосферного сознания необходима в силу значительных социокультурных особенностей отдельных стран и народов. Каждый из этносов имеет свой "ноосферный потенциал", свою ноосферную специфику и свой собственный путь движения к качествам ноосферности. Обращение к историческому развитию стран мира показывает, что для американской нации характерны техносферные доминанты, для японцев — эстетико-природнические, для российского этноса характерна софийно-духовная доминанта. "Сверхзадача" российского сознания — построение целостного, основанного на принципах ноосферности общества, достигающего до максимальных духовных высот, в жертву которым иногда приносятся даже самые значительные материальные ценности.

Становление ноосферного сознания в мировом сообществе идет зигзагообразными путями, что в полной мере относится и к российскому обществу. Россия в 90-х годах, несмотря на все трудности социально-экономического характера, выходит на дорогу ноосферного развития, в том числе и на пути становления ноосферного сознания.

Первой особенностью этого процесса становления российского ноосферного сознания является сильная укорененность языческого "природосообразного" видения мира, связанного с тем, что русский человек, более чем кто-либо другой, живет в первозданной природной среде и имеет непреодолимый инстинкт самостного отношения с природой в ее самых диких, древних и девственных проявлениях. Будучи по глубинной природе *новым язычником*, типичный современный "советский" человек, чаще всего лишенный духовных одежд православия, имеет потребность доходить в своих отношениях к природе-матюшке до самых высоких духовно-интуитивных и эмоционально-чувственных форм.

Вторая особенность становления ноосферного сознания в его российском варианте проистекает из того, что оно кристаллизуется на "осевом времени православия". В исторических

формах православия можно видеть этапы развития "софийного", "богочеловеческого", "всеединого" (а значит, по существу ноосферного) отношения человека к миру.

Однако пространство ноосферного сознания строится на осях и других противоречий — коммунистического и эгоистического, коллективистского и индивидуалистского, планового и рыночного, экологического и гуманистического, локального и регионального, национального и общечеловеческого. Рост ноосферного знания и сознания, строящегося по этим координатам, неравномерен, но закономерен.

§ 3. Становление ноосферного сознания в процессе решения глобальных проблем современности (ГПС)

XX век — век беспрецедентного по глубине проникновения в Микро- и Макромиры. Космизация сознания в этом контексте — одно из самых знаменательных явлений в духовной жизни последнего века II тысячелетия как для российского общества, так и для всего человечества.

Космизация сознания как феномен хорошо изучена: ее начало обнаруживается еще в конце XIX века и связано со складыванием русского космизма. *Развертывание теории и практики русского космизма* определило несколько вех в космизации сознания: ярко выраженные формы *космоцентристского сознания* постепенно уступали место *антропоцентризму*, *биоцентризму* и *нооцентризму*, эпоха реального освоения космического пространства заставила пересмотреть стремление к космической экспансии — стало ясно, что Земля на очень длительную перспективу не только колыбель, но и родной дом человечества.

Космизация, явленная в различных измерениях, обнаружила свою обратную сторону — процесс планетаризации сознания. Общепланетные проблемы различных сфер жизни человеческой цивилизации в точном (а не расплывчатом), конкретном (а не абстрактном), практическом (а не гносеологическом) выражении открыли феномены глобальности, глобалистики, глобализации мышления, сознания, мировоззрения.

Самая значительная и яркая, самая характерная особенность нашего времени — это *глобализация бытия и сознания современного человечества*. Идея глобальности — осмысления планеты как единого целого, как организованности, как системы — важнейший элемент человеческого сознания, выступающего в качестве фактора самоорганизации планетарно-космического Универсума.

Глобализация сознания — масштабный процесс, проявляющий себя не только на гносеологическом, но также и на аксиологическом и праксиологическом уровнях. Короткий по историческим масштабам промежуток времени, отведенный человечеству для преодоления глобальных угроз, глобальных, общечеловеческих, мировых проблем современности, делает глобализацию сознания процессом практического действия, сжимает фактор "прямой и обратной связи" до форм виртуальной реальности компьютерного времени. Глобализация сознания на сегодняшний момент представляет собой доминанту интенсивного развития ноосферного сознания: если экологизация сознания за последние годы приобрела характер управляемости ("сознательности, а не стихийности") в силу включения мощных механизмов системы образования, то глобализация — процесс бурный, неотрефлексированный и до известной степени "стихийный".

Идея глобальности имеет, без сомнения, довольно длительную историю. Ее зачатки можно обнаружить еще в первобытное время, когда человек представлял себе мир исключительно ограниченным тем пространством, которое сам мог охватить органами чувств, но ощущал среду обитания как неразрывное *свое единое целое*. Затем эта идея от стихийного материализма переходит в область стихийного идеализма и обнаруживает себя в многочисленных религиозных, философских и художественных формах. Человек создавал, что не в силах освоить весь мир в его многообразии, и начинал конструировать его либо по открытым естественным, либо по выдуманным им самим законам. История человечества показывает, что человек устроен так, что всегда стремится представить себе мир во всем его объеме. Желание объять необъятное — это неосознанное стремление к глобальности. Идея всеохватности-глобальности проявила себя не только на религиозном и философском, но и

на естественнонаучном уровне. С гносеологической точки зрения вся теория познания — это осознанное и неосознанное восхождение к осознанию глобальности-всеохватности. Философия, освоив на самом высоком уровне диалектику, подарила глобальность современному научному сознанию, а современная наука охватила системой научной мысли планетарное бытие человечества и заложила фундамент ноосферного поведения человека в биосфере.

Человеческое сознание в его теоретических и обыденных формах во все времена старалось достичь максимально полного охвата мира — эта черта может быть рассмотрена как некий закон сознания, полностью вписывающийся в те закономерности, которые характерны для живого вещества в целом. Максимальный охват пространства, "заполнение собой" пространственно-временного континуума в еще большей степени, чем живому веществу, соответствует "разумному веществу" и его эманации — сознанию. Самое традиционное проявление стремления сознания к глобальности можно обнаружить в мифологическом сознании: антропоморфная художественная глобальность, "самостная", "мозаичная глобальность" определялась личностно-родовым отношением к миру. В исторической перспективе эта "примитивная языческая глобальность" преодолевалась "моногобальностью" мировых религий, которые оказались тремя ипостасями единого глобального видения мира, — в них отчетливо видны архетипы будущего космо-планетарного глобального сознания.

На философском уровне стремление к всеобщему охвату проявилось в пантеизме, гилозоизме, панпсихизме, пантомии (Х. Ортега-и-Гассет), а также в категориальных формах всеединства (В. С. Соловьев), Единого, Целого (М. М. Пришвин), Единого Целого, Абсолюта и Универсума. Процесс глобализации демографического, экологического, экономического, правового и политического сознания, выражающийся в формировании системы современной глобалистики, закономерно привел к *глобализации философского сознания*.

Многомерность такого процесса в XX веке, с одной стороны, определялась "двумерностью" — борьбой двух мировых сверхдержав, что демонстрировало борьбу глобального индустриального и глобального коммунистического идеалов мира,

ставших самыми актуальными в веере исторических вариантов; с другой стороны, глобальность оказалась завязанной на западно и восточно ориентированные социокультурные доминанты — формы "универсумности" и "вселенскости", из которых возникли синкретэмы "Универсум" и "Ноосфера". Эти понятия фактически фиксируют инварианты синтеза глобальности, над которым работала мировая культура в течение всего последнего столетия.

Глобализация сознания идет по нескольким руслам: во-первых, это глобализация научного знания, связанная с процессами биосферизации науки; во-вторых, глобализация индивидуального и общественного сознания, его отдельных форм (видов), в-третьих, глобализация национальных типов сознания и, наконец, в-четвертых, формирование особого типа сознания — *мирового глобального сознания* (которое в своих развитых формах образует смычку с общечеловеческим сознанием). Развертывание этого процесса определяется целым комплексом материальных факторов, включающих научно-техническую революцию (компьютерную революцию, развитие средств массовой коммуникации, непосредственное включение человека в космопланетарные процессы), "человеческую революцию", "экологическую революцию", "великую социальную трансформацию рубежа тысячелетий".

Становление глобального сознания может рассматриваться как важная ступень действительной космизации сознания. Глобальность освоения мира в формах научной объективности выводит космичность сознания (как родовое, архетипическое, неустранимое качество сознания, приобретавшее в историко-культурном плане различные облики) на новый уровень: "космическое сознание" предстает не просто "расширенным" сознанием, оно приобретает всеобщий характер, выявляя прямые и обратные связи человека и космопланетарной (ноосферной) среды [Человек в системе..., 1994].

Глобализация характерна не только для общественного и индивидуального сознания, но и для самосознания человека и человечества. Самосознание выходит на уровень глобализации, когда человек осознает себя как субъект действия не только в окружающей локальной среде, но и в биосфере в целом (говоря шире — в ноосфере). Философской подоплекой подобного отношения к миру могут стать экзистенциальные и персоналисти-

ческие формы философствования, которые в диалектике своего развития задают начальные формы универсальной глобальной ответственности за происходящее в хронотопе ноосферной реальности, включая и сферы Духовности. Такое состояние самосознания во многом определяет *открытость сознания* — важнейшее качество дополняющее смысловые доминанты формирующегося глобального (ноосферного) сознания.

Важнейшим социально-экономическим фактором формирования феномена глобальности сознания является выход на арену исторической действительности глобальных проблем современности. Глобальные проблемы, как показывают исследования философов, воздействуют *непосредственно* на каждого отдельного человека и тем самым являются не только его общественным, но и индивидуальным бытием.

В отечественной философской науке осмысление глобальных проблем современности и их воздействия на сознание и деятельность человека и человечества начинается в начале 80-х годов. К глобальным проблемам относятся такие, которые, во-первых, "по своей сути затрагивают общечеловеческие интересы, а в перспективе — и будущее человечества", во-вторых, "на деле приобретают всемирный характер, то есть проявляет себя как объективный фактор развития общества во всех основных Регионах мира", в-третьих, "создают угрозу для будущего человечества...", в-четвертых, "требуют для своего решения сопряженных, объединенных усилий всего человечества" [Загладин, Фролов, 1981, с. 14—15]. Формы отражения глобальных проблем современности задают глобализацию сознания. В условиях глобальных проблем современности бытие человека раскрывается во всей полноте диалектики всеобщего-особенного-единичного. Человек в своем стремлении охватить весь мир оказывается напрямую соединенным с той самой не-обходимой средой существования, которая в результате научно-технической революции беспрецедентно расширяется и вырастает до объемов всей биосферы. *Человек, таким образом, становится связанным не только с непосредственно окружающей его средой, но и со всей оболочкой функционирования живого вещества, частью которого он сам является.*

Феномен глобальности прошел в своем развитии геолого-географическую, эколого-биосферную, техносферную, культурно-социосферную, и, наконец, ноосферную стадии.

Начало современному пониманию глобальности было положено исследованиями участников Римского клуба, однако исторически выход на проблемы глобальности осуществлялся через разработку системного подхода и общей теории систем. Хронологически системный подход в своих различных проявлениях (в том числе в тектологии А. А. Богданова) предшествовал осмыслению феномена глобальности.

В XX веке формирование глобального сознания обрело различные формы, глобалистика как наука разрабатывала геополитические, экологические, экономические, социальные и демографические направления. Лишь постепенно происходило становление естественной целостности глобального сознания, выразившееся в начале 80-х годов в формуле "мыслить глобально, действовать локально" [Through the 80-s, 1980]. Отдельные формы глобального сознания соединились и приобрели формы мирового глобального сознания.

В своем развитии процесс глобализации сознания прошел несколько этапов. Условно выделим этап *"внутриутробный"* (связанный с началом деятельности Римского клуба в 1967—1972 гг.), этап *интенсивного развития* процесса глобализации материальной и духовной жизни человечества (двадцатилетие "экологической революции") — этап выхода глобально-экологической проблематики на мировую арену, в сферу международной жизни (с открытием Стокгольмской конференции 1972 года); и, наконец, проявление нового качества, возникшего с прекращением состояния "холодной войны", включением России, стран СНГ в мировой цивилизационный процесс, созданием предпосылок для коллективного решения глобальных проблем современности. Факт "первой глобальной революции" зафиксирован в докладе Римскому клубу (сентябрь 1991 г.) и фактически конституирован на Международной экологической конференции в Рио-де-Жанейро (1992 г.) [Копюг, 1992].

Глобальная революция во значительной силой обнаружила себя и в сфере образования. В марте 1995 года в Бостоне (США) прошла Международная конференция "Образование и глобализация", что свидетельствует о существенном ускорении

процесса глобализации сознания средствами мировой системы образования. В этой связи характерно размышление Деррика де Керкхоува о "глобальной деревне" и глобальном сознании: "Нам скоро придется выезжать из нашей глобальной деревни, переходить от общественного сознания к "глобальному разуму". Принципы, по которым действует этот разум, пока не известны, но есть один непреложный критерий, которым должны руководствоваться страны при разработке законодательств, — обеспечение всеобщего доступа к сетям и гарантия конфиденциальности личности" [Деррик де Керкхоув, 1995, с. 22].

Таким образом, современный этап развития сознания можно рассматривать как движение от спорадического локального проявления глобального сознания на личностном уровне к глобализации общественного сознания. Иногда этот процесс изображается как "всеобщая американизация", при которой для многих стран, может быть, прежде всего для нынешней России, в новой глобальной цивилизации места нет, ибо "глобализация" представляется как "полный отказ от "старого" сознания, "старой" культуры, "старых" традиций, "старой" интеллигенции, "старых" границ" [Покровский, 1995, с. 90]. На наш взгляд, реальная глобализация предполагает более сложный процесс — речь идет о тонкой подгонке национальных культур под общепланетарные процессы с сохранением национальной специфики, лица корневой культуры. Выражаясь языком архетипов, глобализация это не "Великий Отказ", но "Великий Завет".

Истоки идеи глобальности можно усмотреть еще в работах русских философов начала XX века. В 30—40-е годы нашего века идея глобальности обрела трансформу *космополитизма* — идеологемы, без сомнения, носившей политический оттенок и предполагавшей рассмотрение не только чисто мыслительного феномена, но и феномена, имеющего отношение к материальным условиям жизни, процессам, происходившим в теле человеческой цивилизации. Искоренение космополитизма привело к тому, что вместе с термином, как бы противостоящим понятиям "интернационализм" и "коммунизм", из оборота были выведены представления об общечеловеческих ценностях, исчезла проблема диалектики общечеловеческого, национально-классового и индивидуального в развитии мировой цивилизации.

В отечественной и зарубежной литературе последних лет дана историческая канва становления глобального сознания и представлений о феномене глобальности. В историко-культурном мировом процессе первым фактом рождения "глобального сознания" стала культура российско-советского переходного периода: таков русский авангард в лице В. Кандинского, П. Филонова, В. Чекрыгина, позднее — в живописных традициях художников ОСТА (А. Лабас, П. Вильямс, Ю. Пименов и другие) с их гигантскими самолетами и планерами, дирижаблями и стратостатами, такова советская ракетно-космическая, атомная и биосферная наука. Советская культура ярко проявила себя как культура, стремящаяся в своей экспансии социалистического и коммунистического строительства к всеохватности, всемирности (мировости) и космичности. Особенностью российского глобализма можно, во-первых, считать духовно-культурное собирательство пространственности ясно видимое в пафосе "мирового странничества" — скитальчества по скитам духовного приюта и мировым просторам (яркие примеры такой мироохватной глобальности можно видеть в бытии и автора "Слова о полку Игореве", и русского путешественника А. Никитина, и В. И. Вернадского, и Н. К. Рериха, и Н. И. Вавилова).

Глобальность пугающа, она выводит человека из "застойной среды", делает его подверженным "экошоку" ("глобальному шоку"), поэтому вторжение глобальности осуществляется подспудно, через ноосферный миф, экосказку, т. е. через фундаментальные архетипы.

Ощущение глобальности по-своему проявилось в каждой национальной культуре. В европейской традиции одним из первых глобалистов принято считать Антуана де Сент-Экзюпери, не только много налетавшего, но и глубоко проникшего в тайны невеликости "земного шарика" и раскрывшего их с помощью Маленького Принца. Французская культура в творчестве А. де Сент-Экзюпери продемонстрировала, как глобализм, "чувство планетарности", возникшее у летчика реактивной авиации, сворачивается в формулы сказки, понятной для всех и дающей ощущение полноты нового взгляда на мир. В художественном плане — в плане создания у взрослых и детей архетипов "собственно глобальности", очевидно, нет равных сказкам

Сент-Экзюпери о Маленьком Принце и Л. Кэрролла об Алисе в Стране Чудес.

Советский (союзный) и американский глобализм в XX веке формировались параллельно, имея как общие черты, так и специфические особенности. Статус становящихся ядерных и космических сверхдержав был для них общим, а различие заключалось в возрасте культуры, социокультурной детерминации, доминантности сфер культуры. Сверхмолодая советская культура в конечном итоге выиграла спор за космос, но проиграла битву за землеобустройство. Разные акценты глобализма сказываются на миропонимании российского этноса до настоящего времени, хотя происходят значительные изменения — подвижки с глобальности советской на глобальность российскую (задаваемые формами русского космизма). Космический потенциал российской культуры, помноженный на глобальность коммунистического миропостроения советской культуры, по сути дела и представляет некоторые контуры новой российской культуры конца XX века, обнаруживающей *ноосферную ориентацию*.

В философской литературе многосторонне раскрыт вопрос о роли открытия атомной энергии, создания ракетной техники и полетов в космическое пространство, создания мировых коммуникационных и информационных сетей для формирования глобального сознания современного человечества. Значительным шагом в становлении глобальности человеческого сознания явилась творческая и организационная деятельность Президента Римского клуба — А. Печчеи. Первые десять докладов Римскому Клубу осуществили прорыв от локального и национального сознания к сознанию общечеловеческому и глобальному [Печчеи, 1980; Фролов, Загладин, 1981]. Идеи А. Печчеи, до известной степени, воплощают в себе итог развития западной цивилизации, гуманистической европейской мысли в целом, нового сознания, критически оценивающего свой собственный путь и пересматривающего старую ценностно-праксиологическую окраску. Концепция нового гуманизма, изложенная в книге А. Печчеи "Человеческие качества" (1977), трансформирует общечеловеческие лозунги прогрессивного человечества "Свобода", "Равенство", "Братство" в такие общечеловеческие ценности, как "Ненасилие", "Справедливость",

"Глобализм". Важно отметить и то, что онтологический пафос построений А. Печчеи оказался несколько выхолощенным внесением изменения в название книги: в действительности понятие "человеческое качество" несет, как это показал И. Т. Фролов, гораздо большую смысловую нагрузку, чем понятие "человеческие качества", в русском переводе обозначающим черты характера [Фролов, 1981, с. 22]. Творчество А. Печчеи является одним из самых ярких примеров глобалистского философствования: постановка вопроса о формировании нового человеческого качества в результате "человеческой революции" происходит из европейской философской традиции, помноженной на опыт управления планетарными экономическими процессами.

Значительным шагом в осмыслении духовных процессов, происходивших в послевоенный период, явилась книга Д. Радьяра "Планетаризация сознания" [Rudhyar, 1981]. Образ мысли Д. Радьяра, родившегося в Париже, но с 1916 года жившего в Америке, удивительно схож с идеями П. Тейяра де Шардена: он шел теми же путями постижения целостного (холистического) мировоззрения, слияния западных и азиатских базовых моделей мироощущения, признания принципа синтеза в духовных свершениях и исканиях. Будучи не только профессиональным музыкантом, но и широко образованным человеком, он "активно участвует в различных прогрессивных артистических и духовных течениях... читая лекции по современной музыке, психологии и восточной философии. Издал ряд книг, включая три книги стихотворений. Его абстрактные трансцендентные картины экспонировались в нескольких западных штатах" [Радьяр, 1995, с. 6].

В 1948 году в издательстве "Философская библиотека" (США) выходит его книга "Конфликты современного человека: Творческие проблемы глобального общества". От общих постановок вопроса Д. Радьяр переходит к анализу процессов развития сознания. Книга "Планетаризация сознания" пишется в 1962—1969 гг. и, как отмечал сам автор в "Преамбуле", может считаться своеобразным философским завещанием" [Радьяр, 1995, с. 8]. Этот последний момент весьма значителен, так как указывает на исходную духовную позицию: философия, по Д. Радьяру, представляет собой "фундаментальное исследова-

ние характера и содержимого человеческого опыта, а также существования в его наиболее общем смысле" [Радьяр, 1995, с. 11].

Методологический багаж философа включает в себя психологический, метафизический и социально-культурный методы, что тесно связано с уверенностью автора в том, что "серьезный философ не может рассматривать человека — индивидуального и коллективного — совершенно независимо от его окружения и от соответствующего исторического периода. Это было бы серьезным философским грехом — индивидуализмом, который имел бы дело с абстракцией, а не существующей реальностью" [Радьяр, 1995, с. 91—92].

Основные идеи творца "Планетаризации сознания" находятся в русле представлений о ноосфере, хотя, как это ни странно, сам термин "ноосфера" в книге Д. Радьяра не используется. Такими "ноосферными идеями", на наш взгляд, являются, во-первых, рассмотрение человека как участника "комплексной деятельности земной биосферы", во-вторых, признание, что основные факты человеческой природы, относящиеся к "общечеловеческому", действительно существуют, но каждая человеческая культура рассматривает их по-своему, придает им свое значение и свое содержание [Радьяр, 1995, с. 11—12], в-третьих, утверждение, что именно "качественные ценности" необходимы "для обеспечения полного развития индивидуальных существ как целостных личностей, микрокосмов в универсальном Целом, в котором эти личности живут, действуют и обладают бытием" [Радьяр, 1995, с. 12—13], в-четвертых, постулат о наступлении "Новой эры" — эпохи интенсивного и необратимого перехода (столь же отчетливого, как переход от твердого состояния к жидкому), связанного с "расширением человеческого окружения и сферы коммуникации от провинциально-национальной до глобальной" [Радьяр, 1995, с. 15], участием в "мировом сообществе".

Радьяр выделяет различные фазы эволюции сознания: одна из них связана с утверждением бессознательного родоплеменного единства, другая — с фазой антитезиса, появлением "жаждущих власти индивидуумов, гордых своей изолированностью, своей самостоятельностью, которая в действительности формируется скорее энергией бунта против "связующих сил"

старых, узких и исключительных традиций. Но эта стадия подходит к концу. Человек должен открыть себя в новой фазе — фазе синтеза, постепенной, все более действенной и значимой "планетаризации сознания" [Радьяр, 1995, с. 91—92]. Холистическая философия, задающая цикло-космическую (холистическую) картину мира, как считает Д. Радьяр, выражает протест "против умирающего, если не умершего мировоззрения наших традиционных религий и социально-культурных установлений" [Радьяр, 1995, с. 97]. К нему "следует отнести как к возможному ключу, который поможет обнаружить новый мир "реальности", мир великих ритмов и глубокого мира, свободный от беспокойства и религиозных страхов и чувства вины" [Радьяр, 1995, с. 8].

Если отечественные авторы в исследовании становления глобального сознания делают упор в основном на отражательные стороны процесса, связывают глобализацию с изменением содержания сознания, то западные исследователи в более значительной мере обращают внимание на психологические аспекты глобализации сознания. Особенно значимы в этом плане работы С. Грофа, который считает, что "человечество должно пересмотреть существующие ценности и отобрать необходимые для исцеления и благополучия планеты, что будет способствовать становлению всемирной духовности" [Цит. по: Человеческое выживание..., 1989, с. 8]. Основываясь на философии трансперсональной психологии, С. Гроф утверждает, что "исцеление всего человечества должно начаться с исцеления каждой личности, ее микромира, проникнутого связями с окружающей средой. В процессе самоизлечения индивид должен освободиться от эгоцентризма, чувствовать свою причастность к целостности мира"[Цит. по: Человеческое выживание..., 1989, с. 8].

"Каждое человеческое существо необъяснимым образом обладает информацией обо всей вселенной и всем сущем, потенциально имеет доступ в любую часть вселенной и способно проникать в суть космической системы, являясь ее бесконечно малой частью, автономной и незначительной биологической целостностью" [Цит. по: Человеческое выживание..., 1989, с. 11]. Подводя итоги исследованиям американских авторов, К. Кинг делает вывод о том, что "символизируя стремление к достиже-

нию новых форм сознания, преодолению отчуждения и развитию новых, более интенсивных форм межличностного общения, опытная трансценденция может сыграть решающую роль в эволюции глобального сознания и выживании человечества" [Цит. по: Человеческое выживание..., 1989, с. 13].

В основу исследования глобального сознания американские авторы положили методологический принцип, который заключается в том, что "описания этапов эволюции сознания совпадают в культурах всех времен и народов. Суть их состоит в раскрытии истинной природы индивидуального сознания через его причастность к "всеобщему разуму". Р. Уолш считает, что "истинная идентификация своего Я состоит в признании континуума "космического разума", в который сознания многочисленных индивидов погружаются как в свое материнское тело..." [Цит. по: Человеческое выживание..., 1989, с. 12].

Состояние современного человека, находящегося в условиях "неноосферной ноосферы" иногда обозначается понятием "ноогенный невроз" [Колесников, 1996, с. 142]. Перегрузки сознания в освоении ноосферной реальности лучше всего говорят о дисгармонии в духовной жизни постиндустриального (неноосферного) общества, которая может быть преодолена созданием новой системы образования, проповедующей не только ноосферные методологические подходы, но и дидактические ноосферные принципы. Думается, что современное человечество, преодолевая "экологический шок", входит постепенно в состояние "ноогенного невроза", вызванное невозможностью решать большое количество проблем в соответствии с требованиями ноосферности. "Ноошок" — это неудовлетворенность своими разумными миропостроительными потенциями.

Глобализация сознания в процессе решения глобальных, разумных проблем современности является важнейшим фактором становления ноосферного сознания. К числу наиболее существенных глобальных моментов ноосферного сознания следует отнести, во-первых, соразмерность структуры глобального и ноосферного сознания, во-вторых, научный и инструменталистский характер тех сфер сознания, которые перетекают из пространства глобальности в пространство ноосферности сознания, в-третьих, информационно-компьютерную составляющую ноосферного сознания, в-четвертых, влияние глобального соз-

нения на элементы общечеловеческого содержания ноосферного сознания.

Если укоренение экологического образования способствует быстрому становлению ноосферного качества сознания на индивидуальном уровне, а также на уровне особенного (сознания профессиональных групп), то решение ГПС — это фундаментальный фактор становления ноосферного сознания на уровне общего: перед нами фактор становления ноосферного сознания в "общественном сознании". В этом случае структура разворачивания процесса воздействия ГПС (как угроз и как маршрутов в будущее) на сознание человечества более сложна.

Становление ноосферного сознания в его гносеологических, аксиологических, праксиологических, структурных, содержательных, концептуальных аспектах напрямую связано с двумя возможными вариантами анализа глобальных проблем: во-первых, исходя из классификации глобальных угроз по степени их значимости, во-вторых, задавая "как бы ноосферное" их рассмотрение. Сопоставление этих подходов показывает их близость по существу, ибо каждая глобальная проблема отражает как неблагополучие, так и формы его преодоления *в той или иной сфере бытия* человечества: экологическая — в биосфере, демографическая — в демосфере (этносфере, антропосфере, геносфере), образовательная (социокультурная) — в социосфере и т. д. Однако между ними существуют и различия, определяющие специфику сознаниевых феноменов: если по-сферное рассмотрение задает структуру ноосферного сознания, то по-проблемное ("по-угрозное") — содержательные его стороны.

Выделим самые значительные моменты процесса становления ноосферного сознания в связи с решением глобальных проблем современности.

В сфере гносеологического осмысления, это, во-первых, воздействие на мировоззрение современного человечества глобальных проблем современности, что связано с их системной целостностью и постоянным выявлением новых глобальных проблем разного характера конституирования. В силу того, что ГПС являются фактором, от которого зависит жизнь или смерть человечества, они выступают на первое место среди факторов, изменяющих мировоззрение людей. "Человеческое качество", возникающее в результате понимания своей личной ответст-

венности за преодоление глобальных проблем в ноосфере, — это одновременно и ноосферное качество сознания.

Во-вторых, каждая глобальная проблема современности в той или иной мере соотносится с тем или иным видом общественного сознания: в результате этого ноосферное сознание приобретает глобальный этаж, что в свою очередь сказывается на всех сферах знания и сознания.

В аксиологическом плане происходит перемещение, вытеснение ценностей личностно-эгоистических и наработка ценностей соборных, коллективистских, в конечном итоге ноосферных. Процесс переноса доминанты вытекает из постепенного расширения осознаваемого человеком своего биосферно-ноосферного тела: утверждается "*ноосферный императив*", связывающий между собой "человека как организм" и "человека родового" с формами космопланетарного его бытия. В рамках ноосферы происходит своеобразное соревнование между "индустриалистскими" и "социалистскими" подходами в отношении к планетарной целостности. Заметим, что разрешение этого противоречия, кажущегося поистине неразрешимым, лежит в русле ноосферной деятельности человечества — преодоление односторонности неноосферного бытия современного человечества зависит от наработки алгоритмов решения глобальных экологических, экономических, демографических, социальных и культурно-образовательных задач. Ноосферное сознание в этом смысле — *личностное алобальное сознание каждого конкретного человека*, каждого субъекта деятельности, ибо любая деятельность в современных условиях, по определению, является деятельностью планетарной.

В праксиологическом плане ноосферное сознание связано с процессами глобализации сознания и решения ГПС самыми тесными узами. В условиях НТР особую значимость приобретают праксиологические стороны сознания, а раз так, то инструментальные аспекты поведения человека, рассматривающего свою деятельность в качестве действительного фактора решения ГПС, оказываются доминантными. Если в начале 60-х годов глобальными проблемами были озабочены отдельные личности, то сейчас происходит перенесение задач их решения на государственный и межгосударственный уровни.

Важнейшей предпосылкой осмысления и решения глобальных проблем современности в контексте ноосферных идей является создание инфраструктурных и информационно-компьютерных сетей для "удержания" ГПС в актуальном поле каждым человеком: *ноосфера в координатах глобальных и мировых проблем на экране компьютера — такова важная сторона реальности ноосферного сознания.*

§ 4. **Общечеловеческий потенциал ноосферного сознания**

Сущностный характер ноосферного сознания связан с его общечеловеческим содержанием. Уже сейчас в теоретическом плане необходимо развести понятия "общечеловеческое сознание", "планетарное сознание", "глобальное сознание". Если общечеловеческое сознание в отдельных своих элементах (художественных, философских, научных) является исконно древним, то "глобальное сознание" как духовный феномен формируется, как это было показано выше, лишь в силу духовных и материальных предпосылок в середине XX века.

Элементы общечеловеческого сознания существовали в любом исторически конкретном сознании, ибо в нем отражались общечеловеческие ценности, характерные для собственно человеческого (родового) бытия: естественнонаучные эмпирические обобщения, общечеловеческие моральные заповеди, природно-архетипические формы красоты как используемые в повседневной практике, так и зафиксированные в сакральных текстах, представляли собой довольно значительную содержательную и интенциональную часть общественного и индивидуального сознания.

В период великих географических открытий общечеловеческие элементы сознания пересекаются с разнообразными формами планетаризации — человек ощущает себя как житель определенного природного ареала с четкой фиксацией пространственных его границ. Так в сознании постепенно происходит переплетение общечеловеческих, планетарных, космических идей, которые в XX веке оказываются "снятыми" новым духовным феноменом — "глобальным сознанием".

Ноосферное сознание рождается в связи с пересечением в сознании человечества общечеловеческого, глобального, космического. Термин "общечеловеческое сознание" еще только обретает свой статус, превращаясь в существенно значимый феномен. Процесс его формирования может рассматриваться с разных философских позиций (от метафизики до диалектики, с одной стороны, от рационализма (сциентизма) до интуитивизма, с другой стороны), но статус его, за редким исключением, ставится под сомнение.

Вывод о формировании общечеловеческого сознания вытекает, как это не парадоксально, из классических марксистских представлений об общественном бытии и общественном сознании, которые традиционно являлись основанием для раскола единого сознания на антагонистические части. Более того, марксистский подход до известной меры позволяет ставить и решать такие проблемы, как выявление закономерностей и темпов развития общечеловеческого сознания, специфических особенностей его становления в различных странах и регионах мира. В основе этих подходов лежит осмысление складывания общечеловеческого, планетарного, глобального бытия цивилизованного человечества и выявление механизмов отражения в сознании людей, рассмотрение общечеловеческих сторон форм общественного сознания в его национальном или ином выражении.

История науки, философия науки, науковедение дали возможность глубоко осмыслить место науки в культуре. Исходная посылка В. И. Вернадского в размышлениях о планетарном качестве научной мысли связана с положением не только о единстве, но и общезначимости науки. Общезначимостью, по мнению В. И. Вернадского, не обладают ни философия, ни религия. Этот вывод был изложен и обоснован русским ученым в статье "О научном мировоззрении" (1902) и является свидетельством особой роли науки в конкретно-исторических условиях начала XX века. На статью В. И. Вернадского обратили внимание философы, в частности, в обстоятельных работах Л. М. Лопатина отстаивалась общезначимость философского знания и постулировались аксиомы философии [Лопатин, 1995]. В. И. Вернадский не принял участия в публичной дискуссии, но остался верен своей позиции и в работе 1936 года ("Научная мысль как планетное явление"), повторив в более расширенном

варианте аргументацию в пользу особого статуса научной мысли.

Во времена В. И. Вернадского — на рубеже веков — науке приходилось отвоевывать место в борьбе с религиозным сознанием и его доминантностью в духовной жизни. "Конечно, наука не политика и не связанная с ней жизнь, — но в трагические моменты нет ничего большего, на что можно было бы опереться, кроме личного "я". Те, кто может, могут опираться на **соборное сознание**, вроде церкви, но оно чуждо, и, придавая ему огромное значение, я считаю его равноценным — но не выше — искреннему и творящему личному сознанию" [Вернадский, 1988, с. 218]. Эта мысль из парижского периода (1924 г.), в который создавались идеи о ноосфере, раскрывает одну из самых существенных черт ноосферного сознания человека и человечества. "В ноосфере, — пишет В. И. Вернадский, — не может быть по существу ее структуры препятствий свободе научного искания" [В. И. Вернадский, 1988, с. 107]. Как утверждают исследователи творчества мыслителя [Мочалов, 1988; Аксенов, 1995], в этом проявляет себя "закон Вернадского". В то же время В. И. Вернадский видел не просто личностное, но и важнейшее государственное значение науки: "Современная социально-политическая государственная жизнь в своих основах все глубже и сильнее захватывается достижениями науки и все более зависит от нее в своей силе" [Вернадский, 1988, с. 105]. В выводе Вернадского о том, что исторический процесс утвердил "идею государственного объединения всего человечества для создания и осуществления ноосферы", обнаруживает себя и негативный ("тоталитарный") момент — "наивная" уверенность в особой роли государства, и позитивный — фиксирующий механизм становления ноосферного сознания — фактор, способствующий созиданию единого ноосферного пространства.

Детальная проработка В. И. Вернадским вопроса о научной мысли как планетном явлении позволяет сделать следующий шаг, который во многом отвечает духу творческого наследия ученого, — рассмотреть философскую, художественную, религиозную мысль как явления планетарного порядка. Выход за рамки собственно научного сознания, научной мысли совершил уже сам В. И. Вернадский, поставив "вопрос о моральной стороне науки — независимо от религиозного, государственного

или философского направления морали..." [Вернадский, 1988, с. 96]. С этого момента научная мысль реально превращается в ноосферное сознание, в котором научная ипостась культуры (в целом ноосферное знание) играет первую скрипку. В тот момент, когда встал вопрос о моральности науки, началось обратное движение в логике человеческой культуры: наука оказалась лишь инструментом в руках человека (и человечества), сознание которого в управлении планетарным пространством не сводится лишь к научной мысли. Хотя научная мысль является планетарным явлением и главным фактором создания ноосферы, перехода биосферы в ноосферу, она тем не менее не обеспечивает сама по себе миропостроение по законам истины, добра и красоты.

Философская литература последних лет позволяет сделать вывод о том, что постепенно утверждается тезис о размытии представлений о науке как форме абсолютной общезначимости (П. Фейерабэнд, С. Тулмин) и усиливается признание общезначимости философского знания (что имеет место и в диалектическом материализме, и тем более в современных формах аналитической философии). Общезначимость (в точном значении этого слова) религиозного и философского знания обретает себя в настоящее время и на теоретическом уровне и в социокультурном плане.

Внешне процесс формирования общечеловеческого сознания поражает своей удивительной пестротой, многообразием, плюралистичностью, амбивалентностью, противоречивостью, переходящей в антиномичность. Однако за этим "брожением" скрывается кристаллизация нового духовного синтеза, за которым в двухтысячелетней истории философской мысли стоят такие категории как "нус", "идея", "Бог", "мировой разум", "соборность".

Ярким примером самозабвенных поисков общечеловеческих ценностей и общечеловеческого сознания является русская философия. Творчество Н. Ф. Федорова, Вл. С. Соловьева, Л. Н. Толстого дает образцы решения сверхзадачи соединения мировых религий, примирения науки, философии и религии. Всеобщий духовный синтез в конце XIX века оказался преждевременным и потому неосуществимым: общественное сознание было разбито вследствие множества объективных и субъектив-

ных причин: национальных движений, революционных событий, носивших классовый характер. В то время процесс складывания и актуализации общечеловеческого сознания оказался заложником предстоявших в начале XX века великих социальных катастроф и коллизий.

Для естественнонаучных подходов В. И. Вернадского к осмыслению активности и роли сознания характерно понимание сознания, научной мысли цивилизованного человечества как мощной геологической силы. "В биосфере, — пишет он, — существует великая геологическая, быть может космическая, сила... эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его, как существа общественного" [Вернадский, 1940, с. 47]. Этот вывод рассматривался В. И. Вернадским как результат точного научного наблюдения, это "научное описание природного явления, вне всякого охвата его гипотезой, теорией или экстраполяцией" [Вернадский, 1977, т. 2, с. 110]. В данном контексте для нас чрезвычайно важна мысль ученого о том, что "проявление разума (курсив мой — Г. С.) и наиболее точного его выявления — организации науки — есть первостепенный факт в истории планеты, быть может, по глубине изменений превышающий все известное, раньше являющееся в биосфере" [Вернадский, 1977, т. 2, с. 43]. В полной мере творческая, преобразующая природа сознания проявляет себя в эпоху научно-технической, информационной революций, острых глобальных проблем современности. Наука предстает как колоссальной мощи инструмент в руках цивилизованного человечества, одаренного различными формами ноосферного сознания, стремящимися к конвергенции друг с другом. Локальные проявления ноосферного сознания вырастают до уровня единого планетарного глобального общечеловеческого ноосферного сознания.

Одной из актуальных проблем современного развития человечества является несоответствие сознания цивилизованного человечества и собственно ноосферного сознания. Хотя современная наука превратилась в непосредственную производительную силу, тем не менее остается ограниченность ее применения в силу целого ряда социальных и техногенных факторов. "Наиболее важным, от чего зависит судьба человечества, — считает А. Печчеи, — являются человеческие качества — и не качества отдельных элитарных групп, а именно "средние" каче-

ства миллиардов жителей планеты" [Печчеи, 1980, с. 45]. Существует еще одна гносеологическая предпосылка трудностей реализации научных достижений: она связана не столько с инерцией общественного сознания, тяжело расстающегося с внедрившимися в него принципами и традициями, но и с тем, что сам объект исследования чрезвычайно сложен. Формирование единой науки — идеального компонента ноосферы — связано со сложными процессами дифференциации и интеграции наук, синтезирования новой картины мира, в которой в полной мере будут отражены жизнь и сознание — важнейшие феномены ноосферной реальности.

Вывод В. И. Вернадского о том, что "биосфера XX века превращается в ноосферу, создаваемую прежде всего ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества" [Вернадский, 1977, т. 2, с. 31] с еще большей силой подтверждается ходом исторического развития последнего столетия. Для нас важно понимание того, что ученый рассматривал научную мысль как первую (но не единственную) предпосылку создания ноосферы. Научная мысль выступает как "неинтенциональный" духовный фактор.

Сознание, научная мысль становятся *идеальным фактором самоорганизации ноосферы*. Стихийная самоорганизация биосферы, осуществляющаяся на основе "биогенного тока" атомов, уступает место сознательной, целенаправленной самоорганизации в ноосфере [Смирнов, 1991, т. 2, с. 108—115]. Процессы самоорганизации в ноосфере, в основе которых лежит научная мысль как планетное явление, опосредуются социальной структурой, механизмами управления, имеющими как ноосферные, так и антиноосферные устремления. Процесс становления ноосферы, субъективная составляющая реального процесса перехода биосферы в ноосферу связаны напрямую с решением глобальных проблем современности, умением обеспечить оптимизацию взаимодействия общества и природы, гармонизацию системы космопланетарного Универсума. В эпоху ожидания конца света актуально звучат слова В. И. Вернадского: "В настоящее время... приходится слышать о приближении варварства, о крушении цивилизации, о самоистреблении человечества. Мне представляются эти настроения и суждения следствием недостаточно глубокого проникновения в окружающее.

Не вошла еще в жизнь научная мысль; мир живет под резким влиянием неизжитых философских и религиозных навыков, не отвечающих реальности современного знания" [Вернадский, 1977, т. 2, с. 19].

Рассматривая духовные истоки общечеловеческого сознания в начале XX века, нельзя обойти тот факт, что выявление объективных, общечеловеческих ценностей оказалось в центре внимания философов — авторов сборника "Вехи". В период между двумя революциями они представляли своим творчеством альтернативу предчувствиям гражданской войны, которая виделась им в утверждении "объективных" ценностей [Гайденок, 1992]. Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский представили и эскизно нарисовали возможные формы общечеловеческого сознания в России.

В разных формах идеи становления общечеловеческого сознания обнаруживаются в творчестве А. Эйнштейна, А. Швейцера, Б. Рассела, А. Печчеи и других гигантов новейшей мировой культуры.

Выделим четыре основных этапа формирования общечеловеческого сознания в истории общественной мысли XX века: *начало века* — период построения первых теоретических моделей синтетического сознания; *предвоенный период* — первые практические шаги в политической и экономической сферах общественной жизни (связанные с функционированием Лиги Наций, формированием транснациональных корпораций и т. д.); *послевоенный период* — значительные прорывы в формировании общечеловеческого содержания сознания в экологической, демографической, геополитической, ресурсной сферах бытия человеческой цивилизации, последний период, охватывающий 70—90-е годы, связан с интенсивным формированием всего каркаса общечеловеческого сознания, вызванным необходимостью решать глобальные проблемы современности и искать пути сотрудничества всех стран мира, независимо от их принадлежности к тому или иному лагерю. Феномен общечеловеческого сознания — на сегодняшний день не просто вывод философской теории, но и факт реальной общественной практики.

Формирование общечеловеческого сознания в своем развитии шло по экспоненте — сначала имело место лишь обозначение фрагментарных черт в отдельных формах общественного

сознания, затем они проявились во всех сферах, видах, на всех уровнях общественного сознания. Позднее стало возможным говорить о синтетическом единстве — о целостности общечеловеческого сознания как такового. Важно подчеркнуть, что формирование общечеловеческого сознания приобретало социокультурный характер: нарастание в культуре в целом общечеловеческого потенциала и способствовало тому, что настал момент, когда общечеловеческое сознание получило статус ноосферного.

Представления о прекрасном как об общечеловеческом вошли в эстетику не без дискуссий, но как явление естественное, допустимое даже в рамках "партийности в искусстве".

Общечеловеческое в морали, о котором в отечественной литературе эзоповым языком говорили еще в 60-е годы, во второй половине 80-х годов стало мнением общепринятым, почти тривиальным [Общечеловеческое в морали..., 1991]. Этому в значительной степени способствовал религиозный ренессанс, начавшийся в нашей стране со второго тысячелетия православия в России.

Политическая сфера с середины 80-х годов также естественно обнаружила в себе доминантность общечеловеческих ценностей. Прорыв их в сферу духовную, а затем и в сферу практической политики стал возможным благодаря линии на "новое мышление для нашей страны и для всего мира" [Горбачев, 1987; Яковлев, 1991].

Экологическое сознание с самого своего появления имело явную тенденцию к превращению в ядро общечеловеческого сознания: тезис "мыслить глобально — действовать локально" явился ярким фактом и общечеловеческой экологической, и общечеловеческой философской проблематики.

Экономическая форма общественного сознания вошла в речевой оборот отечественных философов не столь давно: лишь кардинальные изменения в экономике бывших социалистических стран и решительный поворот к рыночной экономике в нашей стране дали возможность говорить о мировой планетарной экономике и искать общецивилизационные черты экологического, ноосферного производства. Последние экономические факты отечественной действительности, а также опыт развитых европейских стран заставляют признать, что общечело-

веческое в экономическом сознании уже сейчас все отчетливее проявляется в социально ориентированной рыночной экономике.

Особое место в системе общечеловеческого сознания занимает всеобщее правовое сознание, основой которого стали "Всеобщая декларация прав человека", мировая юридическая практика.

Доминирование общечеловеческих моментов в различных формах общественного сознания достаточно убедительно говорит о реальном процессе формирования общечеловеческого сознания как целостной комплексной системы.

Общечеловеческое сознание как интегративный процесс вбирает в себя все сферы духовной жизни — религию, философию, науку, искусство.

Настойчивые поиски единения религиозного сознания способствуют формированию будущей религии, которая в максимальной степени вбирает в себя "вечное и современное общечеловеческое" и претендует на вхождение составной частью в общечеловеческое сознание: они связаны с экуменическими идеями в религиозном творчестве (в "Розе Мира" Д. Андреева, "Малой крупички слова Виссариона, являющего последний завет от пославшего его Отца Небесного", в религии бахаистов и т. д.).

Процесс выявления общечеловеческого в философской жизни не менее сложен и длителен, чем мучительное и скачкообразное утверждение экуменизма в современном религиозном творчестве. Философия как учение о всеобщем (и как учение об Универсуме) в своих сущностных основаниях значительно крепче привязана к общечеловеческим моментам духовно-мыслительной работы, нежели религия, в этом плане она ближе к науке. Тем не менее как идеология и как социально ориентированная форма духовной жизни она продолжает оставаться мозаичной, мало интегрируемой, а в некоторых случаях даже политически (классово) ангажированной. Философская мысль берет начало в научном знании и в конечном итоге очень часто уходит в своем пределе в религиозное творчество, образуя *силловое поле, стягивающее науку и религию* [Вейник, 1991]. Подобную функцию, но не на рациональном, а на эмоционально-чувственном уровне выполняет искусство. Искусство всегда в

максимальной степени стягивало духовную жизнь разных народов, оно формировало универсальный (и универсумный) язык межнационального общения, способствовало взаимопроникновению и универсализации форм проявления духовности различных этносов и народов.

Человечество в XX веке в огромных муках пытается для начала хотя бы теоретически построить новое видение мира, которое связано с объективно складывающимся феноменом общечеловеческого сознания.

В ноосферной реальности природное и общественное бытие оказываются неразделимыми и опосредующими друг друга. Формирование планетарного природного бытия, биосферного охвата человеческого существования приводит к интенсивному процессу вызревания общечеловеческого сознания в сознании самых разнообразных исторических субъектов — этноса, нации, партии, региональных элит, отдельных личностей. Единство природного (универсумного) бытия, осознанное как эмпирическое обобщение конца XX века, неизбежно порождает в социуме планетарное общечеловеческое сознание. Этот процесс в последние десятилетия не только затрагивает такие абстрактные сферы, как философия, религия, эстетическое видение мира, но и способствует созданию общечеловеческих моментов в сфере экономики, политики, права, управления, образования.

Индивидуальное бытие современного человека включает в себя в равной степени как природную, так и общественную сферы, чему способствует единая информатическая сфера, построенная на субстрате техносферы. Человек, включенный в планетарные общемировые процессы, ощущает планету как отдельные участки своего неорганического тела: общечеловеческое в этом контексте оказывается пролонгированным человеческим, т. е. просто человеческим. (Вывод о том, что "общечеловеческое — это человеческое" был сделан еще в эпоху перестройки). Такое совмещение понятий оказывается возможным только в широком, универсумном, ноосферном толковании человеческого бытия.

Для анализа проблем ноосферного сознания актуальны *пространство между "человеческим" и "общечеловеческим"* в силу того, что имеет место дивергенция между субъектом-человеком и субъектом-человечеством. Сложность построения

пирамиды ценностей связана с тем, что логика движения от человеческого к общечеловеческому опосредована полями группового, классового, национального и этнического интересов. История советского общества говорит о том, что, даже несмотря на засилье узкоклассовых подходов общечеловеческое прорастает естественно и в общественном и индивидуальном сознании. Проблема общечеловеческого в сознании в эпоху глобальной компьютерной революции изучается как в рамках философской науки, так и в целом в **сознаниеведении** (науке о сознании). Общечеловеческий пласт надстраивается над персоналистически-экзистенциальным, личностно-этносовым и индивидуально-национальным сознанием социальных субъектов как форма образования их сообщества — ядра intersubъективного планетарного бытия.

Общечеловеческий компонент в истории человечества существовал всегда, и даже в самых трагических для него обстоятельствах (исторические проявления которых можно видеть в "походах за ведьмами", преследованиях "безродного космополитизма", изгнании диссидентов и т. д.): общечеловеческое, по крайней мере как *Человеческое*, существовало всегда и даже "вечно", т. е. с того момента как появился собственно человек, обозначивший свое родовое (сапиентарное) отношение к миру и Универсуму. Вместе с тем в каждой культуре общечеловеческое проявляется по-своему, имеет свое лицо (иногда личину, иногда лик) и предполагает не только философский, но и общекультурный смысл. Самые первые общечеловеческие образы и идеи, порождающие все остальные **фундаментальные архетипы общечеловеческого сознания** (ФАОС), — образ Внешнего мира (Мир, Вселенная, Объект), образ Внутреннего мира (Человек, Субъект, Организм) и образ "Внутренне-Внешнего" (Душа, Дух, Разум, Культура, Бог, Универсум) — единого целого, "граничащего-соединяющего". Самые значимые слова-архетипы фиксируют и "распакуют" ("раскрывают для") *универсалии* бытия человека в Универсуме — так формируется начальное, корневое, общечеловеческое сознание. Исследованию этого вопроса посвящена обширная литература, дающая хорошее представление о гносеологической, онтологической, праксиологической сторонах общечеловеческого сознания [Рыбаков, 1984; Снисаренко, 1989; Лукьянов, 1989; Голан, 1994].

Общечеловеческое сознание прошло ряд ступеней своего развития, прежде чем обрело сегодняшний, пусть еще не завершённый вид; среди них языческое, художественное, монотеистическое, научное общечеловеческое сознание. Современное общечеловеческое сознание обладает многорегистровым пространством, универсально и касается не отдельных форм бытования и бытийности, а всей космо-планетарной среды обитания человека и человечества (*ноосферной Ойкумены*). В нашу задачу не входит анализ ранних форм общечеловеческого в сознании общества, но первые элементы общечеловеческого проявились в религиозном сознании (феномены-архетипы Души-Духа), в художественно-эстетическом сознании (единство образа Мира и образа Человека в их красоте), в нравственном сознании (отношение человека к Миру и Человеку) — тех видах общественного сознания, которые закладывают фундамент генетических и социокультурных оснований функционирования живого разумного вещества. Экспансия общечеловеческого в современную жизнь имеет, таким образом, ярко выраженный историко-культурный, культурно-философский и культурологический контексты — постепенно (это доказывают философские исследования последних лет) общечеловеческий компонент сознания превращается в доминирующий элемент в структуре человеческого сознания.

Преодоление "неродственности" (Н. Ф. Федоров) "Я и Мы", "Я и Они", "Я и Оно", "Я и Ты", "Мы и Они" порождает феномен полноты ощущения своей субъективности в мире различными общностями человеческого сообщества. Работы Б. Ф. Поршнева, З. Фрейда, М. Бубера выявляют разные стороны этих отношений. В явной форме *общечеловеческое как общезначимое* проявилось с возникновением научной мысли и науки как планетного явления. С этого момента общечеловеческое стало конституированным в общественном сознании, и постепенно формировалась методология анализа общечеловеческих феноменов культуры и сознания в целом.

Проблемы конституирования и корреляции общечеловеческих моделей мироздания плодотворно решаются в научном докладе А. Н. Трухина. Выявив отечественную и зарубежную базу философского исследования этого вопроса, автор приходит к выводу о том, что особую роль в структуре созидания об-

щечеловеческих моделей мироздания выполняют Дух и его ипостаси, Социо (общество) и Экос (Вселенная, Космос, Природа, Мир). А. Н. Трухин считает, что имевший приоритет универсальный канал духовного в современных условиях ослабевает из-за того, что: "1) выросли возможности социального и природного каналов и их роль стала не менее значима, чем роль некогда Духа; 2) все три канала стали полезны человеку не сами по себе, а только на путях взаимодополнения и гармонии; 3) и, наконец, потому, что сам духовный канал перестал быть для нас чем-то божественным, недоступным, запретным..." [Трухин, 1993, с. 26]. Говоря о создании "Вечной Книги Человеческого Бытия", А. Н. Трухин утверждает необходимость "синтетической религии", объединяющей многое из созданного ранее: "такая религия (хотя не исключено — что это ее предтеча) появилась в середине XIX века и получила название по имени одного из своих основателей — бахаи (от имени Баха-Уллы). Ее рождение не означает преждевременной смерти буддизма, христианства и ислама, как и иных религий, но все они по сути разноформенные "программы" непрерывной эволюции единого и многообразного рода человеческого" [Трухин, 1993, 26].

Особое место в поисках общечеловеческого в российской культуре А. Н. Трухин отводит Л. Н. Толстому, которого он называет "*предтечей* таких великих представителей этого расширяющегося процесса осмысления мира, как А. Швейцер, М. Ганди, В. Вернадский, Н. Рерих, лично знавших и заочно учившихся у Толстого умению искать человеческое под любой оболочкой; считавших его своим учителем по их общечеловеческим научным и литературно-философским поискам" [Трухин, 1993, с. 28]. К числу универсальных принципов нового миропонимания Л. Н. Толстого исследователь относит требование "не платить никогда и ни при каких обстоятельствах злом за зло" [Трухин, 1993, с. 29].

Принцип непротivления злу насильем, как показывает А. Н. Трухин, вытекает из общечеловеческих нравственных принципов, особенно ярко выраженных в мировых религиях. За каждой ипостасью — Духом, Социо, Экосом — рисуются великие фигуры носителя главной идеи, среди которых Л. Толстой, М. Ганди и Н. Рерих. Автор выводит "правила поведения" во взаимоотношениях Природы и Человечества: "1) единство рода

человеческого невозможно без единения более высокого порядка — Природы и человечества, 2) единство природы и человечества — факт космический, геологический и естественно-исторический ..."; 3) человек и человечество... не есть эпицентр и космическая вершина мировой эволюции; не являются они и единственным живым веществом; 4) через различные общие каналы..., особенно такой загадочный для человечества, каковым является Духовный канал, Природа и человечество ведут постоянный диалог друг с другом... 5) пути взаимодействия Природы и человечества — многообразны, а суть их одна: через разгадку Основных Законов Вселенной с помощью общечеловеческих физических и духовных ипостасей, особенно последних, максимально — с пользой для каждого "гражданина Вселенной" (К. Э. Циолковский) продолжить созидание Вечной Книги Человеческого Мироздания" [Трухин, 1993, с. 34—35].

Механизмы кристаллизации (спорадизации) общечеловеческого сознания достаточно разнообразны: выделим институциональный, социокультурный, информационный, личностный, идеально-духовный критерии их классификации. К институциональным механизмам становления общечеловеческого сознания относятся, например, функционирование "федеративного государства", системы образования, науки (как социального организма) и т. д. Заметим при этом, что опыт союзного и советского государства в России (ориентированный на интернационализм и всемирность) оказался не столь эффективным в плане формирования феноменов общечеловеческого, ибо не способствовал решению главного вопроса: бытия общечеловеческого в формах, сохраняющих индивидуальное лицо субъекта, рассматриваемого в узком и широком смыслах слова. Важно и то, что каждая образовательная система имеет свой общечеловеческий потенциал, создаваемый на путях кросскультурного общения и социокультурной конвергенции. *Российская школа образования* славилась именно тем, что задавала в лучших своих примерах широчайший культурный контекст, о чем свидетельствуют Царскосельский Лицей, или, например, гимназия Карла Мая в Санкт-Петербурге [Лихачев, 1993; Бенуа, 1993]. В других случаях, например в классовой партийно-идеологизированной советской системе образования и культуры, общечеловеческое сохранялось на уровне человеческой эмоционально-

чувственной сферы, вне рамок официальной культуры, т. е. в культуре с человеческим лицом. Наука, так же как и образование, умела в самые национально и социально тотализированные эпохи сохранять свой международный, общечеловеческий, планетарный статус.

Самыми мощными рычагами формирования общечеловеческого сознания на сегодняшний день выступают система средств массовой информации и института Организации Объединенных Наций. ООН является, по сути дела, своеобразной экспериментальной площадкой и лабораторией отработки моделей общечеловеческого сознания. Важнейшим социокультурным механизмом формирования общечеловеческого сознания следует признать *декларационно-конституционный плебисцитарный процесс*: чем глубже он затрагивает общественную жизнь, тем полноценнее отрабатываются *диалектико-полилогические* формы принятия решений. В этой связи следует отметить, что культура процедуры в формировании общечеловеческого сознания может рассматриваться как необходимое условие его реализации.

Утверждение общечеловеческого сознания — это не форма насилия истории или "прогрессивного большинства" или меньшинства, а *форма ненасильственного, толерантного, консенсусного, конвергентного утверждения согласия в материальном и духовном бытии* цивилизации. Так, постепенно в гуманитарном знании *вызревают социально-планетарные "эмпирические обобщения"* конвенционалистского характера, достигнутые в социально-апробированных формах. Именно на этом уровне так называемое "ненаучное сознание" может обнаружить свое необычное общезначимое лицо. Ноосферное сознание, рассматриваемое как "общественное сознание" в контексте традиционных подходов, включает в себя все элементы структуры общественного сознания. Однако, само рассмотрение общественного сознания через призму сознания ноосферного превращает первое в **общецивилизационное "общественное сознание" (социосферное сознание)**. На наших глазах происходит расширение предметной области за счет выхода в новую значительно более масштабную систему. Формы (или виды) общественного сознания претерпевают серьезные изменения, главным из которых является их глобализация и общечеловече-

ская доминанта. В результате этих новаций появляются глобальное экологическое, глобальное экономическое, глобальное демографическое, глобальное экологическое, глобальное климато-метеорологическое сознание, а также общечеловеческое правовое, общечеловеческое художественное, общечеловеческое моральное, общечеловеческое философское, общечеловеческое эстетическое, общечеловеческое религиозное (экуменическое) сознание.

Качественное изменение форм общественного сознания постепенно приводит к кристаллизации *нового типа сознания — ноосферного сознания*, которое в своем новом состоянии приобретает другие измерения. История ноосферного сознания предполагает глобальный подход к анализу сознания, т. е. требует рассмотрения сознания как некоего единого организма, процесс которого охватывает по крайней мере последние десятки тысяч лет. История религиозного сознания, как известно, имеет гораздо большую продолжительность, нежели история научного сознания: в филогенетическом плане последнее как бы напластовывается на более ранние формы сознания, а то, что представляет собой сегодняшнее сознание в его организмической структуре, остается в достаточной мере неопределенным и неоформленным. Современное сознание не имеет той "целостности-организованности", которая способствовала бы вписыванию человеческой цивилизованности в космопланетарный универсум.

В силу того что каждая эпоха порождает свое собственное синтетическое единство различных сфер сознания, свое особое соотношение науки и религии, искусства и философии, специфичность пересечения и перекличек естественных и гуманитарных, экологических и космологических наук, современная эпоха характеризуется перераспределением массивов знания между естествознанием и обществознанием. взрыв научного творчества и научного знания предопределил актуализацию изымания из истории колоссальных запасов несистематизированного гуманитарного, обществоведческого знания, наработанного различными культурными общностями. Выправление диспропорции в сферах целеполагания, ценностных ориентаций — одна из актуальных задач формирования полноценного человеческого сознания — ноосферного сознания.

ФЕНОМЕН НООСФЕРНОГО СОЗНАНИЯ: СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ

К фундаментальным материальным и духовным предпосылкам становления ноосферного сознания следует, таким образом, отнести, *во-первых*, философский и методологический статус общечеловеческих ценностей; *во-вторых*, факт становления общечеловеческого сознания как отражения единого бытия цивилизованного человечества на пороге XXI века; *в-третьих*, единый информационный поток, функционирование которого обеспечивается глобальными компьютерными сетями и космической связью; *в-четвертых*, выход человеческой цивилизации на этап научного управления социоприродными процессами, в котором переплетаются процессы социальной трансформации, научно-технической революции и "человеческой революции".

Универсумно-онтологический статус категориальной пары "ноосферное сознание и ноосферная реальность" предполагает анализ гносеологических, аксиологических и праксиологических моментов: особую роль играют именно последние, так как праксиологическая сторона ноосферного сознания и предстает перед нами как ноосферная реальность. Отдавая должное философским идеям К. Маркса о формах переустройства мира, перефразируем 11-й тезис известных "Тезисов о Фейербахе" следующим образом: *Философы различным образом объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы, понимая и познавая его, разумно изменять его методами "тонкой подгонки" на началах современной науки в синтезе ее гуманитарного, естественнонаучного, экологического и технического знания с учетом всего арсенала общечеловеческих ценностей, вырабатанных человеческой цивилизацией.*

Ноосферная реальность конца XX века коренным образом отличается от реальностей и реалий "разумно организованных обществ" прошлого своей обостренной амбивалентностью, и ее превращение в однозначную оптимистическую или пессимистическую реальность зависит во многом от интенсивности складывания ноосферного сознания человека и человечества в целом.

В XX веке действительно, как было показано в предыдущих главах, получил значительное развитие феномен ноосферного сознания — сознания цивилизованного человечества, ориентированного на достижение оптимизации взаимодействия общества и природы, гармонизацию взаимоотношений человека, общества и природы, создание условий для устойчивого развития космопланетарной среды обитания, самоорганизации ноосферы. Несмотря на наличие двух противоречивых тенденций развития человеческой цивилизации — ноосферной и антиноосферной, формирование феномена ноосферного сознания может рассматриваться как реальный факт, как эмпирическое обобщение. Содержание ноосферного сознания еще не в полной мере проявило себя в системности человеческого сознания, еще не во всех деталях просматривается его структура, многие функции ноосферного сознания находятся лишь в зачаточном состоянии, но даже то, что имеет место быть, позволяет сделать первые осторожные выводы. Сложность философско-методологического осмысления феномена ноосферного сознания связана с тем, что анализ столь масштабного духовного явления требует не только системного подхода, но и использования универсумных подходов, еще лишь получающих право на существование в теле современного философского сознания. Потенциал русской философии при рассмотрении вопросов становления ноосферного сознания оказывается незаменимым, более значимым, чем некоторые современные позитивистские и аналитические формы философии.

Ноосферное сознание в полной мере может быть обозначено термином "непостижимое", поэтому любое его истолкование является лишь первым приближением к истине.

§1. Синкретичность духовной культуры и системность ноосферного сознания

Культура всегда выражается через человека, а значит она стремится к целокупности, "непротиворечивой противоречивости": чем глубже человек погружается в культуру, тем более глубокий синтез при этом рождается. Симбиоз культуры и человека имеет характер онтологической субъективности, ибо культура живет актуально только в субъектно-антропном измерении. Силы противоречий исторического процесса и социокультурной динамики формируют выразителя культуры — художника мира. Он может отразить национальную, историческую, социальную специфику культуры, но может охватить ее целиком — на уровне общечеловеческом, на уровне универсальности. Так возникают различные типы духовной тотальности — синкретичность, органичность, синтетичность.

Синкретичность подразумевает самоидентичность и работает на базе художественной составляющей культуры, *органичность* фиксирует сложную организованность элементов (системность), в которой один из них оказывается доминирующим, *синтетичность* требует "рядоположенности", "равноправия" составляющих элементов и вместе с тем характеризуется открытостью сверхсистемы в метасистему. Синтетичность системы знания обладает качеством представленности и одновременно непостижимости, ибо образ оказывается мощнее идеи, символ сложнее знака, смысл обширнее слова.

Синкретичность знания отчетливо звучит в культуре храмовой Софии, а в классической форме обнаруживается в софийном тексте религиозно-философских размышлений А. Рублева в "Троице Ветхозаветной". "Наукобожие" Н. Ф. Федорова — один из самых возвышенных примеров *органичности* знания. В полной мере *синтетичность* знания присуща учению В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу.

Одним из главных постулатов культурологии является утверждение о единстве и целостности мировой культуры. Культура человеческой цивилизации неразрывна в той же самой мере, в которой един Мир, окружающий человека: осознание современным деидеологизированным человеком синкретичности

культуры в значительной степени вызвано многообразными проявлениями глобализации и планетаризации человеческого бытия. Планетаризация сознания и культуры — итог длительного исторического периода, результатом которого стало превращение природного ("натурального", "естественного") человека (человека биосферы) в "человека искусственного" (человека ноосферы). Этот факт позволяет взглянуть на историю развития человеческой цивилизации с точки зрения "*ноосферного финализма*" — конкретных проявлений процесса перехода биосферы в ноосферу. Теоретически идея целостности культуры не вызывает сомнений, однако понимание этой целостности имеет различное выражение: по-своему целостна православная культура; не вызывает сомнений и целостность современной научной картины мира. В каждой национальной культуре имеются исторически своеобразные матрицы представлений о целостности культуры. В российской традиции целостность отечественной культуры приобретает космические, вселенские масштабы вне зависимости от личности культуролога.

Среди самых существенных *универсалий культуры* выделяются категории "Бог", "Мир", "Человек". Три универсумные оси координат образуют "трехмерное" пространство бытия в мире (вложенности в мир). Глубинное размышление над универсалиями есть предмет не только культурологии, но и в целом всей национальной культуры, ибо в этой сфере отчетливой всего проявляется ее смысл, ее значение и ее особенности. Устранение из рефлексии целостной культуры одной из ее ипостасей, одной из ее универсалий приводит в конечном итоге к формированию чувства неродственности, выброшенности, внемирности. Чем сильнее человек чувствует эту всеобщую дизъюнктивность "Бога-Мира-Человека", тем сильнее он стремится к недизъюнктивности бытия в Универсуме. Бог как Универсум утверждает в человеке как в универсуме стремление жить в мире как в универсуме, т. е. *построить его в сознании и в действительности* по своим собственным законам. Достижение такой всеобщей гармонии универсалий возможно лишь в искусстве — это первая форма онтологического родства с миром.

Наиболее значима эта попытка в таких феноменах культуры, как "Владимирская икона Божьей Матери", "Троица Ветхозаветная" А. Рублева, которые представляют собой

"универсальный лексикон" русской и православной культуры, ее сердце, ее символ, ее Слово. В данной связи мысль П. Флоренского о том, что "Троица" есть доказательство бытия Божия, может быть понята и как доказательство бытия Человечия и бытия Мировости. Всеобщая синкретичность достигает в рублевской Троице абсолютных значений.

Толкование Образа — задача еще более сложная, чем толкование откровения в Слове, однако некоторые религиозно-философские и общенаучно-системные идеи пунктирно могут быть прочерчены и в этом случае: идея неразделенности Бога—Мира—Человека, идея открытости Бога, Мира и Человека, идея Вселенскости (универсумности, сверхсистемности), идея кругоасимметричной аксиологической интенциональности, идея телесной духовности и духовной телесности — все это и многое другое выражается и постигается посредством "умозрения в красках". "Троица" А. Рублева — это форма бесконечного смыслопорождения, символ всеобщности бытия человека в Боге и Мире. Святость религиозного творчества делает философичность А. Рублева исходным моментом всего русского философствования, фаворским светом русской философии. Все это превращает Образ, созданный А. Рублевым, не просто в символ Высокой Средневековой и Возрожденческой культуры, а в интегративный, *фундаментальный феномен Мировой культуры*.

В послерублевское время процесс дивергенции религиозного сознания, фактор внедрения словесного философствования, широкое распространение всего спектра научного знания привели к распаду целостного взгляда на мир и ценности культуры. На протяжении XVII—XVIII веков идет "телесный рост новой культуры", создаются предпосылки для рождения в XIX веке новой культурной тотальности, в которой особую роль начинает играть научная мысль.

Одним из первых, кто ставил перед собой непосильную "просвещенческую" задачу помещения человека в "новый мир", был А. Н. Радищев, однако традиции "энциклопедистов" не смогли прорасти в русской культуре столь быстро: создание цельных органических концепций, в которых наука занимала бы подобающее ей место, наряду с религиозным, философским и художественным контекстами, относится к последней трети XIX века.

Самая значительная попытка системосозидания (миропостроения) связана с именем Н. Ф. Федорова. "Наукобожие" Н. Ф. Федорова являлось типичным примером "библосозидания" (книгосозидания), система русского мыслителя рождалась как синтез книжного знания и ясновидения: в этом ее сила и ее слабость. Философия Общего Дела" — это и религия Общего Дела, и философия Общего Дела, и наука Общего Дела, и искусство Общего Дела.

Масштабность Федорова-мыслителя заключается в том, что он заглянул в XX век с его поисками единой религии, родственности религиозного и философского знания, взаимосвязи науки и религии, художественного видения новой глобально-космической реальности. "Положительное целомудрие" Н. Ф. Федорова [Семенова, 1990] как раз и подразумевает слияние чувства и интуиции, веры и знания, опыта подвижников и мечты философов, искусства и науки.

Утопичность и иллюзорность провидений Н. Ф. Федорова вытекает прежде всего из того, что наука в его историческое время еще не достигла той степени развития и той высоты, которые соответствовали бы возможностям преобразования Природы (природы природы и природы человека). Огромный скачок в развитии науки уже через полвека породил новые формы тотальности знания. Идеи Общего Дела закономерно в логике социокультурного процесса переросли в ноосферные идеи В. И. Вернадского.

В творчестве Н. Ф. Федорова, таким образом, отчетливо проявляется вселенская интенциональность русской культуры, дерзновенная попытка преодоления всеобщей "неродственности", которая порождала стремления к достижению софийности, соборности, всеединства, коммунитарности, коммунативности, союзности, ноосферности.

Логика духовного синтеза в каждом конкретном случае индивидуальна: синтез Н. Ф. Федорова сильно отличается от всеобщего синтеза В. И. Вернадского, П. А. Флоренского, Д. Л. Андреева и многих других. Чувственно-эротический исток, зерно "неродственности" проросло философией Общего Дела через сильное религиозное чувство (стремление ко всеобщей связи) и религиозное знание (выраженное в основных постулатах христианской теологии). В подобных построениях не было

бы ничего из ряда вон выходящего (они остались бы своеобразной ересью, как квалифицируют учение Федорова некоторые современные религиозные мыслители), если бы в творения "русского Сократа" не вплелись глубочайшие знания всего спектра гуманитарных, общественных и естественных наук. Феномен наукобожия представляет собой опережающую время разновидность "неотомизма" и знаменует поворот в оценках соотношения науки и религии, имевшийся в российской культуре.

Другой знаменательной особенностью учения Н. Ф. Федорова является утверждение чувственной, художественной (художественной) ипостаси философии Общего Дела — ее нравственного, эротического и эстетического измерений. Особая роль искусства используется мыслителем в тех случаях, когда возникает потребность заполнить "белые пятна", сохраняющиеся в силу неполноты научного знания. Истоки модернизма, авангардистских художественных миропостроений начала XX века в не меньшей степени связаны с исканиями Н. Ф. Федорова, чем с творчеством В. С. Соловьева.

В логике "Общего Дела" отражены созвучия и диссонансы коллективных размышлений Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, которые позволяют глубже понять специфику федоровского синтеза: движение от религиозно-философского к научному и глобально-художественному, космическому видению рождающегося мира, в котором причудливо переплелись "Логос", "Эрос" и "Эйдос".

Нельзя не отметить такую черту федоровских построений как "позитивизм". Федоровский позитивизм, "истинный позитивизм есть учение о воскрешении... такой позитивизм, который устраняет всякую возможность агностицизма, т. е. чего-либо недоступного знанию" [Федоров, 1982, с. 54]. Соединенность знания и дела говорят о праксиологической интенциональности идей Федорова, о его духе практического переустройства мира. В этом смысле Н. Ф. Федоров оказался Революционером с большой буквы, ибо он ставил задачу изменения не только сознания, не только человека, не только общества, но и природы в целом, Космоса-Вселенной.

Культура России XX века дорастала до пророческого потенциала Н. Ф. Федорова, может быть, не столько в самом зна-

нии и понимании наследия мыслителя, сколько в общей логике своего движения.

Логика синтеза знаний В. И. Вернадского сильно отличается от того, что присуще синтезу Н. Ф. Федорова. В. И. Вернадский — как человек и мыслитель — иной классический тип русской *интеллигенции*, его поле единого знания имеет в большей степени онтолого-гносеологический, а не аксиологический пафос. В лучших традициях российской школы научного мышления В. И. Вернадский выстраивал здание Мира, положив в его фундамент эмпирические обобщения эпохи, единое научное знание. С одной стороны, натуралист Вернадский задает в учении о биосфере интегративную тенденцию в науке, с другой — он вписывает научную мысль в общий контекст культуры, создает основы науки о науке (науковедение, наукофизику). На научном базисе строится весь блок *ноосферного знания*.

Важной характеристикой смычки блоков ноосферного знания является задание формально-логического содержания и философско-метафизического следования научного знания в знание натурфилософское, социально-философское и антропологическое. Одной из главных проблем, к которым В. И. Вернадский постоянно обращается, является взаимосвязь эмпирических обобщений научного знания с философскими и религиозными идеями, однако эти проблемы еще требуют пристального изучения.

Еще менее изучена эстетико-художественная сторона ноосферного видения мира: переводение в отчетливое словесное и вещественное выражение аксиологии (прежде всего эстетики) неживого, живого и разумного вещества представляет собой большие трудности, с которыми сталкивается философия современного искусства.

Одной из тем дискуссий, обозначившихся в последнее время, является осмысление соотношения философии и науки, параллельно ей идет обсуждение места религии в духовной жизни общества. В этой связи поучительно обратиться к творчеству В. И. Вернадского, научный авторитет которого общепризнан, но глубина понимания им мира еще только начинает осознаваться.

Важнейшей идеей В. И. Вернадского является признание глубокой духовной взаимосвязи религии, философии и науки. В

истории философской мысли эта взаимосвязь получила различное толкование: от примата веры, до отрицания самоценности философии и абсолютизации науки. В. И. Вернадский, исследуя феномен научной мысли, старался избежать "ловушек" абсолютизации различных сторон духовной жизни. Он отмечал, с одной стороны, триединство духовной жизни человечества, а с другой — тщательно анализировал исторические и логические аспекты взаимодействия религии, философии, науки.

"Наука, — пишет В. И. Вернадский, — в социальной жизни резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований" [Вернадский, 1988, с. 81—82]. Общечеловеческий смысл научной мысли не закрывает громадное значение мысли философской и религиозной. В. И. Вернадский отмечал: "Я смотрю на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаю ей огромное плодотворное значение. Мне кажется, что это стороны одного и того же процесса — стороны совершенно неизбежные и неотделимые. Они отделяются в нашем уме. Если бы одна из них заглохла, прекратился бы живой рост другой... Философия всегда включает зародыши, и даже иногда предвосхищает целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежных схематических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного искания" [Вернадский, 1981, с. 7].

Отношение В. И. Вернадского к религиозным проблемам также имеет свою специфику. "В истории религий, — отмечает он, — в каких бы формах они ни проявлялись — теистических, пантеистических, атеистических — реальное стремление к единству было неизбежным, так как все они основаны на вере и на преодолении рационалистических сомнений в их правильности. Жизнь неизбежно разбивала это стремление, но верующие, несмотря на горький опыт поколений, верят в существование этого идеала. С ростом научного знания реальное значение этой веры во всемирной истории быстро падает" [Вернадский, 1988, с. 82]. Вместе с тем В. И. Вернадский высоко ценил твор-

чество С. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, П. Тейяра де Шардена — мыслителей религиозного понимания мира.

В современных условиях, как и в начале XX века, соревнование религии, философии и науки вновь становится свободным, хотя негативные последствия насильственного прерывания совместного горения религиозной, философской и научной мысли до конца еще не преодолены.

Размышления над идеями В. И. Вернадского о диалектике ипостасей единой культуры более глубоко ставят вопрос о формировании современного научного мировоззрения: оно должно естественно развиваться и самостоятельно преодолевать серьезные мировоззренческие и философские проблемы, ибо только так, посредством смелой свободной научной мысли, формируется новое качество сознания и преобразования природы — ноосферное сознание.

Центральным вопросом всеобщего синтеза культуры является вопрос о взаимосвязи духовной и материальной культуры. Суть его хорошо выразил П. Н. Милюков. С одной стороны, утверждает он, не правы "сторонники мировоззрения, резко отделявшего духовное от материального и ставящего "душу" на недостижимую высоту над "материей". Полемицизировать против такого резкого разделения "души" и "материи" было бы в наше время (30-е годы XX века. — Г. С.) анахронизмом. Не только откровенно теологическое, но и откровенно метафизическое доказательство преимущества "духовной" культуры перед "материальной" давно и надолго потеряло кредит доверия в глазах сторонников научного знания" [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 10].

С другой стороны, русский культуролог считает, что "для собственного вполне *научного* социологического объяснения основной принцип экономического материализма оказался слишком узок и догматичен" [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 10]. Думается, что П. Н. Милюков точно выразил суть доминантной позиции в русской науке, утверждая, что "отказавшись выводить "духовное" из "материального" — точно так же, как и противопоставлять одно другому, — мы тем самым уже поставили иную задачу для исторических объяснений "духовной" жизни... прежде, чем изучать *взаимодействие* разных сторон человеческой куль-

туры, надо *познакомиться* с их внутренней *эволюцией*" [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 12]. Прекрасно чувствуя логику культурологического видения истории России, П. Н. Милюков точно подмечает, что к недоразумениям и предрассудкам относится такое популярное представление о русской духовной культуре, как привычка объяснять особенности духовной жизни России из особенного склада народного духа, из русского национального характера. "С нашей точки зрения, — пишет П. Н. Милюков, — это значит объяснять одно неизвестное посредством другого, еще более неизвестного..." [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 14].

Уходя от дихотомических построений, самый пронзительный и энциклопедичный историк русской культуры предлагает неожиданную классификацию элементов культурного (культурологического) движения: "Церковь и школа — таковы два главных фактора русской, как и всякой другой, духовной культуры" [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 15]. Используемый П. Н. Милюковым методологический багаж требует "рассматривать явления духовной культуры в той непосредственной связи с *орудиями* просвещения, в которой стоят они в жизни" [Милюков, 1994, т. 2, ч. 1, с. 15].

Стремление к постижению целостности культуры — одна из самых значительных тенденций развития сегодняшней российской культуры. Вне этого процесса невозможно было бы анализировать процесс становления ноосферного сознания в контексте Ноосферного универсума. В этом смысле культурность является личностным, или интерсубъективным (субъектным), феноменом соединенности религиозного, философского, научного и художественного видения мира. Обращение ко всему массиву человеческой культуры, культурологическому освоению мира в XX веке закономерно, ибо культура как проявленность культурной биогеохимической энергии представляет собой интегративный, системообразующий фактор социо-природной среды (ноосферной реальности).

Как показывает накопленный духовный и практический опыт, отдельно ни религиозный, ни философский, ни научный, ни художественный образ мира не фиксирует соотносимость человека с миром во всем богатстве его проявления. XX век, воплотивший в себе соединенность единого Духовного и раз-

венчавший однобокую самость и "суверенность", обнаружил в формах культуры синтез *возможного*, стал веком синтетических мировоззренческих конструкций, которые пришли на смену мировым религиозным системам, фундаментальным философским учениям, научным парадигмам. Более того, *в миропостроительном синтезе* объемлются *религиомы, философы, парадигмы предшествующих эпох*, составляя тем самым систему цельного знания — знания, описывающего реальность, поддающуюся охвату современными формами человеческой субъективности (интерсубъективности).

Веер синтетических мировоззренческих конструкций достаточно пестр: в нем можно обнаружить "родимые пятна" прежних культурных предпочтений и субъективных интенций; еще более многообразны формы выражения этих конструкций. Однако в мировой культуре тенденция наработки опыта *всеобщего синтеза* отчетливо выражена и проявлена: существуют не только три основных его варианта — европейский, российский и восточный, но и разнообразные кросскультурные модификации, заполняющие пространство между основными течениями мирового синтетического процесса. Так, творчество П. А. Флоренского может быть рассмотрено как "чисто российский (универсумно-православный) синтез, идеи В. И. Вернадского тяготеют к формам западного синтеза, изофилософское миропостроение Н. К. Рериха — ближе к восточным формам синтеза.

Синтетические системы взаимодополнительны, они не строятся по иерархическому принципу, более похожи на живых и разумных субъектов (перешедших в онтологические состояния идеальносфер, порожденных творцами). Анализ социодинамики современной российской культуры позволяет выделить как "идеальный тип" учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. Именно по этой причине проблема соотношения ноосферной реальности и знания о ноосфере становится предметом углубленного историко-генетического и философско-методологического плана.

Ноосферное сознание — сознание, выражающее отобразенные временем формы культурного бытия. В силу непосредственной связи ноосферного сознания и ноосферного бытия структура ноосферного бытия чрезвычайно сложна. Она лишь

до некоторой степени объемлется традиционными — историческим, логическим, генетическим — подходами к анализу общественного сознания. Исследование ноосферного сознания предполагает максимально широкое философско-методологическое осмысление, так как главной его характеристикой является планетарность, глобальность и общечеловеческий характер. Этим сторонам осмысления сознания в философской литературе последних десятилетий уделено мало внимания.

Целостность ноосферного сознания, проистекающая из социокультурного и космопланетарного контекста, проявляется, во-первых, в разлитости сознания и охвате посредством разумной человеческой деятельности единой ноосферной реальности; во-вторых, в конвергенции национальных культур, которая стала самым значительным событием последних двух-трех десятилетий в мировой социокультурной динамике; в-третьих, в действительном соединении четырех главных ипостасей духовной культуры; в-четвертых, в признании мировой общественностью иерархии всеобщих общечеловеческих ценностей; в-пятых, в формировании социальных механизмов становления и развития системы сознания цивилизованного человечества.

Таким образом, проблема целостности ноосферного сознания представляется одной из самых сложных и перспективных и требует своего дальнейшего изучения.

§ 2. Целостность и континуальность ноосферного знания

Становление в человеке и человечестве единого знания есть функция исторического времени. Общечеловеческое знание, развивающееся как единый организм, в пределе своего эволюционного развития приобретает те формы, которые позволяют человеку наиболее адекватно приспособляться к окружающей среде, вписываться в контекст Универсума, творчески преобразовывать систему Бытия. *Достаточная полнота знания до известной степени есть причина разумного устроения мира человеком.*

"Космос Духовности" и "Духовность Космоса" — вот антиномия, в рамках которой осуществлялись антропокосмические поиски содержания и формы Универсума. В XX веке философско-религиозный космизм перерастает в свое новое качество и обретает статус научности в силу того, что человеческое бытие выходит на масштабность глобальности в форме биосферности и ноосферности: постепенно выстраивается *ноосферно-онтологическое доказательство единства Универсума* и единого знания о нем. Современные споры о смысле духовности (утверждающие то одностороннюю религиозность, то закрытую философичность, то жесткую научность) в рамках универсумных представлений обнаруживают свою идеологическую заданность, ибо "настоящая", "истинная" духовность формируется универсумом знания, а не его частями.

Культурное движение, как считал Н. К. Рерих, есть процесс перехода от дикости к цивилизации, от цивилизованности к образованности, от образованности к интеллигентности, от интеллигентности к культурности. В этой формуле зафиксировано "культурно-онтологическое" доказательство единства человеческого знания, над которым в XX веке работали и П. А. Флоренский, и Д. Л. Андреев, и В. И. Вернадский, и Л. Н. Гумилев, и другие. Общей особенностью их понимания культуры является утверждение статуса ее универсумности. Культура выступает в качестве творимого мира, значение которого все более и более возрастает. Культура в этом смысле — представленность человека в мире, онтологичность человека. Несмотря на то что российские мыслители по-разному реализовывали представления об онтологичности культуры, сам культурологический процесс, социокультурная динамика предстает в контексте принципа дополнительности: культурные ниши требуют заполнения, иначе не соткнется ткань культуры — научное и логическое ("основа") должно быть дополнено религиозным, художественным и философским ("уток").

Русские мыслители с великой осторожностью и тщательностью старались нести сосуд российской культурности, чтобы не расплескать его содержимое. Выработка целостности культуры, стремление к ее приращению, обобщению и синтезу, старание найти "золотую середину" между самобытностью и заимствованиями, национальным и инокультурным способствовали

становлению мировости (вселенскости) российской культуры. Способность переживать другую культуру как свое собственное позволяет говорить не о простой сумме, не об эклектичности, а о выращивании гармонического целостного организма знания о мире и о человеке, т. е. об *универсумном знании*.

История русского философствования, начиная с Г. С. Сковороды, шла под знаком создания целостного знания о мире, в котором живет человек. В отличие от других философских школ, российская всегда обладала *сильным художественным пафосом* задания полноты и сокровенности знания. Стремление к полноте и цельности оказывалось более значимым, чем точность и практическая ориентация знания. "Наполненность культурой" была характерна для всей дворянской усадебной (природной и, одновременно, универсумной) жизни. Виднейшие представители российской культуры — от М. В. Ломоносова до А. Л. Чижевского — совмещали в себе качества ученого, философа, художника, писателя, поэта, музыканта.

К числу тех, кто способствовал осмыслению различных сторон цельного знания, относятся Г. С. Сковорода, М. В. Ломоносов, А. Т. Болотов, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Е. П. Блаватская, В. И. Вернадский, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. М. Лопатин, П. А. Флоренский, Н. К. Рерих и многие другие. В эту работу внесли свою лепту и философы, и художники, и деятели науки.

В советское время качество цельности знания и широкого понимания культуры было в значительной степени утрачено; в виде исключения оно сохранялось у интеллигенции старой формации и отдельных представителей науки предперестроечной эпохи: творчество А. А. Любищева, А. Д. Сахарова, И. Р. Раушенбаха, А. И. Вейника дает представление о направлениях развития синтеза знания, созвучных со старыми российскими традициями.

В истории российской культуры проблема цельного знания прошла несколько этапов в своем развитии: интуитивистски-синкретический (Г. С. Сковорода), просветительско-университетский (М. В. Ломоносов, Н. И. Новиков), единого цельного знания (В. С. Соловьев), Всеобщего Синтеза (Н. Ф. Федоров, Е. П. Блаватская), ноосферного синтеза (В. И. Вернадский), ноосферного синтеза современной науки.

Остановимся на самых значительных моделях цельного знания, которыми, на наш взгляд, являются системы Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева и В. И. Вернадского.

"Всеобщий Синтез (т. е. всеобщее объединение)" Н. Ф. Федоров выразил следующим образом: "Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием Божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом" [Федоров, 1982, с. 473].

Идеи В. С. Соловьева о единственности жизни и знания ведут к осознанию безраздельности сознания, знания, чувства, веры, а также соединенности истины, красоты и добра в Любви. Характерно, что вслед за работой "Кризис западной философии (против позитивистов)" (1874), открывавшей философское творчество мыслителя, следует работа "Философские начала цельного знания" (1877).

Особое место в осмыслении синтеза науки, религии, искусства и философии принадлежит теософским текстам Е. П. Блаватской. Попытка представить человечеству тайную доктрину — синтез религии, философии, науки и искусства — до сих пор самая впечатляющая форма универсумных прозрений. Поставленная задача и сейчас кажется невоплотимой, но ее влияние оставило сильнейший след в духовной и культурной жизни "мыслящего пласта" — российской интеллигенции. Современное увлечение идеями Е. П. Блаватской связано с яркой художественной выразительностью текстов и одновременно традиционным мифологическим мышлением.

Наиболее близкое по духу современной сайентизированной духовной жизни осмысление единства знания о мире обнаруживается в работах В. И. Вернадского, прежде всего в "Научной мысли как планетном явлении" и "книге жизни" "Химическое строение биосферы Земли и ее окружения". В. И. Вернадский говорит о необходимости "вселенскости понимания" [Вернадский, 1991, с. 76], выявляет факт создания "новых областей знания — новых наук" [Вернадский, 1991, с. 72], утверждает, что "значение науки в жизни, связанное... с изменением биосферы и ее структуры, с переходом в ноосферу

увеличивается с тем же, если не большим, темпом, как и рост новых областей научного знания" [Вернадский, 1991, с. 83].

Проблема целостности знания находилась в центре внимания таких зарубежных исследователей как П. Тейяр де Шарден, М. Шелер, А. Эйнштейн, Б. Рассел, а также анализировалась в работах представителей философии науки К. Поппера, М. Полани, П. Фейерабенда, Т. Куна, И. Лакатоша и других.

Целостность знания — всегдашний идеал любого ученого. Стремление к энциклопедизму — факт XVIII века, для эпохи конца XIX—начала XX века речь идет уже не только о переходе от энциклопедизма к универсализму и синтетизму, но и о всеобщем синтезе культуры. В. И. Вернадский в максимальной степени соответствовал этому запросу времени, который в той или иной мере отразился на творчестве крупных философов и ученых современности. Всеобщий синтез — это стремление совместить в своем творчестве философские, религиозные, художественные и научные искания. Применительно к творчеству В. И. Вернадского речь может идти о соединенности науки и философии, религиозных поисков и научных исканий, художественного и научного видения мира. В литературе, посвященной вернадоведению, в той или иной степени затрагивались все эти подходы (Научное и социальное значение..., 1989), но подробнее всего анализировался вопрос о целостности научного знания. Такой взгляд был характерен для "сциентистской" эпохи, немного позднее ракурс осмысления творчества В. И. Вернадского сменился (Гиренок, 1995). Область, в которую мы вступаем, достаточно рискованна для однозначных выводов, но именно на этом пути исследователей творчества В. И. Вернадского ждут самые значительные и самые неожиданные открытия. Как показывает опыт 90-х годов это одна из наиболее сложных проблем наукознания.

В последние двадцать лет вопросы интеграции и дифференциации науки, междисциплинарного и общенаучного синтеза занимали существенное место в философских исследованиях отечественных ученых. Одним из важнейших выводов в этом плане является обоснование формирования *биосферного цикла наук* и определение места экологического знания в системе единого современного научного знания. Работы Б. Е. Большакова, Э. В. Гирусова, В. П. Казначеева,

П. Г. Кузнецова, В. М. Федорова способствовали глубокому пониманию процесса сближения естественнонаучного, экологического и гуманитарного знания, заложили методологическую основу для формирования представлений о ноосферном знании.

Проблеме целостности научного знания в творчестве В. И. Вернадского уделялось достаточно много внимания, в том числе со стороны философов (Гиренок, 1980; Компаниец, Мамзин, 1989).

Одной из важнейших особенностей развития ноосферного сознания является действие закона "сообщающихся сосудов": *знания о мире и знания о человеке "перетекают" друг в друга*, они гносеологически взаимодополнительны, так как имеет место своего рода методологическая "опрокинутость" знаний о человеке в знания о мире, и наоборот. Эта специфика "подобия подобия знания" может быть названа "казусом ноосферы", так как расхождение, несоответствие знаний о мире и знаний о человеке в социокультурном плане становится камнем преткновения становления ноосферы.

Из указанной проблемы вырастает вопрос о подобии человека и подобии ноосферы, задаваемый, к примеру, архетипом "Мирового Древа". Символический контекст этого художественного образа позволяет понять, что корневая система Древа и его крона — подобны, но выполняют различные функциональные роли, составляя при этом единый подземно-надземно-надземно-небесный Универсум, живущий по единым законам космо-земного бытия.

Ноосферный контекст образа "Древа Мира" можно обнаружить уже в исходных посылах книги Я. Беме "Аврора", однако символ "Мирового Древа" (как Универсума) имеет и множество других антропо-ноосферных ассоциаций, таких как структурность кроны и структурность мозга человека, а также структура единого ноосферного знания, аналоговость ствола дерева и способность соединенности подземного и надземного: они не являются главными, но имплицитность их существования важна для понимания подобия человека и ноосферы.

Одним из самых существенных моментов проблемы подобия человека и ноосферы, их универсумности является целостность, соединенность традиционной оппозиции "телесность — духовность". Заданный синкретический контекст, во-первых, от-

даляет нас от акцента на первичность или вторичность духовно-телесности, что присуще "радикальному гносеологизму", во-вторых, позволяет посмотреть на проблему подобия через призму всего объема философской мысли, а не только произвольно выбранной методологии. Размышления о "соотносительности" телесного и духовного пронизывают насквозь религиозную, философскую, научную и художественную сферы духовной культуры, что позволяет искать в веере методологических подходов наиболее адекватные, работающие со сверхсложным материалом антропо-ноосферного универсума. Корреляция духовности и телесности, ноосферной реальности и ноосферного сознания — такова, на наш взгляд, ноосферно-универсумная субстанционализация мировой культурной традиции, порождающая единое ноосферное знание.

Системность ноосферного знания можно представить, обозначить термином "*ноосфероведение*". Эта широкая дисциплинарная конструкция состоит из двух дополняющих друг друга частей — ноосферологии и ноософии. Как та, так и другая сфера ноосферного знания имеют гносеологическую, ценностную, праксиологическую и онтологическую стороны. Такая полнота предполагает всесторонние связи основных ипостасей духовной культуры, имплицитность синкретичности и синтетичности.

Ноосферология — качественно иная, нежели традиционные, дисциплина, ибо она предполагает соединенность в своем предмете и в своем содержании естественнонаучного и гуманитарного знания посредством знания экологического, в ней мы видим форму нового синтеза общекультурного плана. Новизна характера синтеза, представленного в содержательных, концептуальных и структурных аспектах ноосферологии, порождает и новую социокультурную функцию — обращенность к мировой культуре как форме внутреннего и внешнего миропостроения человека, человечества, Ноосферы и Универсума. Такое положение стало возможным лишь в условиях единого информационного пространства "технотронной цивилизации".

Ноосферология как наука представляет собой принципиально открытую, развивающуюся систему "живого синтеза", живого в том смысле, что дается он как форма субъективирования, субъект-субъектного отношения к миру. Ядром ноосферологии,

как и ноосфероведения в целом, является учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу.

В плане конституирования новой мировоззренческой дисциплины весьма существенен вопрос о способах соединения естественнонаучного и гуманитарного знания сферой экологического знания. В современной философской литературе сложились представления об экологическом знании как сложной системе, которая включает в себя такие науки, как глобальная и социальная экология, промышленная и агроэкология, инженерная экология, демозкология, экология человека и экология культуры, экология Духа. Из этого перечня дисциплин видно, что одной своей стороной пространство экологического знания касается блока естественных наук, а другой — гуманитарного знания. Способы воздействия стягивающих нитей экологического знания очень разнообразны.

Ноосферология как мировоззренческая дисциплина играет важную роль в системе университетского образования, так как по своей природе университетское образование *предполагает знакомство с универсумом Знания и универсумом Мира*. Предвидения немецких философов о постепенном складывании единой науки о человеке реализуются и, более того, развиваются в ноосферологии как единой "науке-философии" о человеке, космопланетарной и социокультурной основах его обитания.

Современная биосферно-ноосферная реальность (ноосферный Универсум) имеет свое субстратное, структурное и концептуальное выражение, а едино-дуалистическая троичность ее содержательности задает сложное биосферно-ноосферное отношение, которое проявляет себя во взаимодействии объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений (измерений). Условно первое измерение охватывается блоком естественных наук, второе — экологическими и общественными науками, наконец, третье измерение биосферно-ноосферных отношений раскрывается гуманитарными науками и теологическим знанием.

Заданность биосферно-ноосферного континуума строит в радиально-концентрическую структуру знания об Универсуме; в то же время, плоскости, созданные линиями естественнонаучного и технического, социального и гуманитарного знания, выводят на экологио-культурологическую вертикаль, центрирующую ноо-

сферные силовые линии. Реальный контекст и подтекст интерференции единого знания в действительности гораздо более сложен, хотя бы в силу различной интенциональности хронотопов знания, имеющего историческую и социокультурную специфику.

Ноосферно-универсумный человек одной ногой опирается на естественную, а другой — на "вторую, очеловеченную", искусственную природу; правой рукой (как хомо-фабер) он создает техносферу, по левую руку от него располагается социосфера; над головой — культуросфера. Если учесть, что за спиной у него прошлое, а шагает он в будущее, что человек, размещенный в центре, окружен, как в коконе, информативной сферой, то мы получим схематическую *топографию Универсума*, которая отражается в ноосферном знании.

Предложенный выше интерпретант ноосферной сверхсистемы позволяет продемонстрировать тот факт, что современная наука — это не просто наука о человеке ("единая наука о человеке"), но целостная наука о ноосфере — ноосферология, вбирающая в себя наличное в XX веке совокупное знание, описывающее процессы возникновения, функционирования и развития ноосферы. Термин "ноосферология" имплицитно содержит в себе космологический контекст, ибо ноосфера в той же самой степени космична, как и биосфера — таков вывод теории и практики традиционного и современного русского космизма.

Отметим, что "ноосферология" предлагает несколько иной, чем "*ноокосмология*" (термин О. Д. Куракиной [Куракина, 1994]) ракурс: в первом случае в основу положено изучение ноосферы как универсума, а во втором делается упор (как это следует из самого термина) на *исследование космической функции разума*.

Философско-методологическое обоснование целостного знания является одной из главных предпосылок осмысления целостности ноосферного Универсума третьего тысячелетия. В рамках этого процесса происходит формирование такой теоретической дисциплины как **универсология**, которая опирается на национальные и общекультурные стремления к Всеобщему синтезу.

Ноосферное знание не ограничивается лишь знанием "научным" по определению, в нем всегда находятся большие

массивы знания религиозного, философского, художественного. Религиозное знание позволяет человеку ощутить в полной мере всеобщность своей связи с миром, художественное знание дает возможность освоить культурные формы выражения невыразимого, постижения непостижимого, познания непознаваемого. Философское знание выполняет особую роль в едином ноосферном знании, поэтому остановимся на этом вопросе подробнее.

Структурность философского знания в ноосферной реальности предполагает не только предметно-дисциплинарную организацию материала, но и (может быть, прежде всего) онтологический аспект — значимость философского знания в процессе перехода биосферы в ноосферу. С этих позиций вывод В. И. Вернадского о необщезначимости философского и религиозного знания теряет свою категоричность: философское знание необщезначимо в силу своей субъективности и персоналистичности, но оно общезначимо, поскольку неустранимо из духовной жизни человечества и универсально для размышляющего о мире человека.

В каждую эпоху "пропорции" религиозного, философского, научного и художественного — различны, но без достаточной полноты представленности философского знания сознание человека оказывается разорванным, впадает в абсолютизацию частностей или крайностей.

Современный человек, по преимуществу, живет научным и обыденным знанием, но наблюдается и тенденция медленного, постепенного увеличения роли философского и культурологического знания (причем речь идет не только о перераспределении акцентов в сфере среднего и высшего образования).

В культурной стране сферы духовной жизни общества распределяются пропорционально, поэтому четверть массива Духовности должна приходиться на философскую рефлексию — форму теоретической и обыденной мудрости. Современный размышляющий человек — это *человек философствующий*, который, без преувеличения, является важным системообразующим фактором совершенствования ноосферной реальности, субъектом синтетического ноосферно-экологического видения мира.

Непреодолимая ценность и роль философствования в социокультурном процессе выражается в том, что оно застраивает свободное пространство между сформировавшимся тысячелетиями религиозным знанием и экспоненциально увеличивающимся в объеме научным знанием. Философия, как знание об Универсуме, в XX веке стала иной, ибо эпоха постмодернизма разрешила "человеку философствующему" пользоваться для описания реальности любым методологическим инструментарием при условии его правильного применения. В философском знании человек действительно сложно-субъективно соединяет землю и небо, науку и религию, он самостоятельно строит линии схождения и расхождения смыслов внутреннего и внешнего миропостроения.

Функциональная специфика философского знания задает особенности его реализации в *мыслительном субстрате человека и человечества*. Если наука общеобязательна, то философское "не общеобязательное" знание и предметно, и релеяционно, и атрибутивно, и интенционально, и деятельностно — *ситуативно*. Философское знание как бы подразумевает бытие человека в мире, так как отрывается от весомости объект-объектного бытия и переходит в сферу "тонкостей" субъект-объектного и субъект-субъектного характера.

Новая реальность Духовного порождает новый образ и синтез Знания. В данном смысле ноосфера — своего рода *знаниевая сфера*, в которой наряду с научным знанием свою роль играет и философское, и религиозное, и художественное знание.

Процесс *ноосферопостроения* (ноосферного миропостроения) реализуется во всем объеме духовных и материальных отношений.

Преобразование Бога, заметим в скобках, в религиозном сознании в Сверхсубъект или Сверхобъект — Универсум ведет к формированию нового уровня отношений, которые можно было бы обозначить как "квазиотношения". Включенность человека в Универсум Бога как в свое собственное духовно-телесное бытие приводит к синкретичности и синтетичности знания на таком уровне, когда теряется возможность рассуждать и даже раздумывать о его структурности.

Структурность философского знания в том смысле, как было описано выше, заключается в его виртуальной интерсубъективности; если *интерсубъективность* — вообще характеристика любого экстерииоризированного сознания (сознания для всех), то из этого следует, что философское знание описывает Универсум сразу во всех его измерениях, регистрах, состояниях, проявлениях, поэтому оно не может быть "однозначно" — оно принципиально многолико и существует в "формах-перевертышах", когда "одно присутствует во всем, и все — в одном". Таковым видится смысл виртуальности философского знания, философии в целом. Философское знание, таким образом, — это своего рода "стоячая волна" состояния человеческой субъективности, резонанс восприятия мира и актуального бытия в нем.

Ноосферология коротко может быть определена как наука о ноосферном миропостроении. В этом своем качестве она является наследницей чреды иных, менее сложных, теорий миропостроения. Ее продолжением и дополнением выступает "ноософия".

Термин "ноософия" исторически и генетически есть порождение софиологии и ноосферологии. В конце XX века в мировоззренческом процессе современности произошло соединение философских идей начала XX века (философии Всеединства, философии Общего Дела, софиологии, представлений о пневмосфере), которые совпали по своей направленности с ноосферологическими поисками, — так обозначил себя наиболее высокий уровень ноосферного сознания — *ноософский*, предполагающий философскую экстраполяцию знаний ноосферологического уровня. Синкретэма "Ноосфера" как максимально широкое понятие, соединяющее в себе и абстрактно-всеобщее, и конкретно-всеобщее и представляющее тем самым универсальный феномен планетарной духовно-телесности и материально-идеальности, является *предметом* синтетической дисциплины "ноософия".

В рамках ноосферной реальности особенно отчетливо проявил себя факт плюралистичности философского знания, множественности философских истин, их "противоречивой непротиворечивости", длящегося характера субъективной реальности с ее перерывами постепенности, флуктуациями и воз-

вращениями к единству дифференцирующегося целого. Тезис о всеобщей актуальности философского знания получает в рамках ноосферной реальности не только свое новое подтверждение, но и специфическое выражение, ибо философия становится все более *софиологией, когерентной мудростью универсального бытия человека в космопланетарном универсуме Ноосферы*.

Потенциал становления в человечестве нового человеческого качества актуализируется, заявляет о себе как потребность построения на базе современного научного знания и тысячелетнего религиозного познания буферной философской дисциплины, отвечающей в известной мере сложности сегодняшнего духовно-ноосферного состояния мира. Плавление религиозного опыта в тигле современной науки (что мы наблюдаем на протяжении всего XX века) предвещает появление всеобъемлющих синтетических концепций и теорий. Ноософия как философская дисциплина, собирающая мудрость бытия в ноосфере, — один из возможных вариантов квинтэссенции новой современной Духовности.

Ноософия вырастает из ноосферологии, но отличается от последней степенью всеобщности, стремлением собрать воедино разрозненность субъективно-неоднородного, рождающегося из пространственно-временных и социокультурных различий. Ноософия отражает бытие человека не только в его органическом и планетарно-биосферном, но и в его *едином ноосферном теле*. Бытие различных людей в общем вещественно-энергетическом и информационно-духовном субстрате порождает феномен ноософии, который концентрирует в себе тысячелетиями копившуюся мудрость, отразившуюся, в частности, в представлениях о "Сфере Разума", "Державе Света", "Розе Мира".

Ноософия имеет сильный культурологический контекст, поэтому она может быть названа в полном соответствии с особенностями современного периода *философско-культурологической дисциплиной*. Каждая культура в процессе своего развития нарабатывала собственный опыт "разумного" миропостроения; каждая культура в этой связи имеет свою собственную "ноосферную особость" — духовно-ценностную или деятельностно-практическую доминантность. Пример тому —

формирование в недрах российской культуры мощного духовного потенциала, который без особых натяжек можно назвать ноосферным и ноософским.

Человеческое знание всегда стремилось к органической целостности и непротиворечивости, завершенности как отдельных частей, так и системы в целом. Реальное отношение человека к миру всегда требовало превращения знания в формы миропостроения: сознание человека оказывалось наиболее действенным и адекватным в той мере, в которой удавалось совместить *внешнее и внутреннее* миропостроение.

Несмотря на то что все конкретно-исторические духовные системы претендовали на завершенность и построенность здания мира по единому проекту, рано или поздно любая религиозная, философская, научная или художественная система обнаруживала свою внутреннюю противоречивость. Кроме того, специфика различных типов систем знания порождала особенности функционирования "знаниевых систем". *Научная парадигма*, имея большую общезначимость и объективность, тем не менее оказывалась в историческом плане более преходяща, текуча; философема, будучи (в силу своей заданной субъективности) менее общезначимой, — более статична, устойчива, обладает статусом универсального, всеобщего мирочеловеческого отношения и обнаруживает потенциальное свойство быть вечной: как факт истории духовной жизни и как некоторая актуальность *философема* не может быть вычленена из современности, она *как если бы* остается, даже если уходит. *Религиома* обладает способностью на протяжении очень длительного промежутка времени сохранять свою внутреннюю противоречивость без разрушения целостности мировоззренческой системы. Эта уникальная особенность религиозного знания делает его предельно монументальным, монолитным, удивительно стойким и не подверженным временным коллизиям.

Целостность неотрывна от такого качества знания, как *континуальность*, ибо в точках разрыва знания как раз и создаются максимальные нагрузки для сохранения его системности. В истории совокупного знания имели место различные формы континуальности, предполагающей наличие атрибутов универсальности, праксиологичности (утилитарности) и антропности (гуманистичности). Источник континуальности знания ле-

жит не только в континуальности самого Мира, но и в выраженности знания *через человека*. Целостность и континуальность характерна для таких энциклопедических и универсальных личностей, как Аристотель, Аквинат, Кант, Вернадский. Целостность и континуальность знания формируются в процессе духовно-мыслительной деятельности человека: "сделанность" мира в его архитектурной законченности, поиск Универсума бытия — важная интенция человеческого интеллекта и сознания.

Знания всегда мозаичны, фрагментарны, неполны, разорваны, но мудрость по определению континуальна. Научное знание предпочитает точность, непротиворечивость — для него характерны дискретность и эмпирический характер. Философское знание, как и знание религиозное, обречено быть континуальным и целостным. В процессе миропостроения наука, философия, религия выполняют различные функции: первая фиксирует элементы знания, вторая соединяет, складывает кирпичики знания в определенную конструкцию, третья "вдыхает жизнь" в образ мира. Так, качество ученого у В. И. Вернадского переросло вместе с возрастом мудрости в философичность и фактически сделало его "первым богословом XX века". Ученость, мудрость, сакральность — единство научного, философского и религиозного опыта — создали и реализовали в творчестве В. И. Вернадского феномен ноосферного сознания.

Ноосферное знание в наибольшей степени обладает качеством континуальности и связано с необходимостью целостного отражения человеком среды обитания во всех ее параметрах. Континуальность хронотопа вселенной (универсума) ноосферного знания — это континуальность и *плоскости* научного знания, и *поля* философского знания, и *пространства* религиозного знания.

Континуальность научного знания выражена, во-первых, в расширении предмета самой дисциплины, во-вторых, в сращивании смежных дисциплин, в-третьих, в появлении новых дисциплин, предметная область которых открывается в результате новых естественнонаучных, технических или гуманитарных достижений последнего столетия.

Континуальность философского знания предполагает актуальность для каждого человека умений пользоваться в своей практической (духовной и материальной) жизни любыми фило-

софскими формулами, аксиомами, концепциями, философемами в зависимости от сложившейся жизненной ситуации или социокультурной опосредованности (*духовной и материальной апперцепции*).

В максимально возможной степени континуальность знания проявляется в религиозном знании, которое выполняет функцию превращения всего существующего в единое целое — функцию соединения всего в Универсум. В философско-методологическом плане понятие "Бог" выполняло задачу превращения человека в сверхсубъект для возможности выразить в значимых формах необъятность объекта Вселенной.

Итак, ноосферное знание представляет собой организм с хорошо дифференцированными и функционально подогнанными частями (элементами); важнейшими сферами ноосферного знания являются *религиозное* (соединяющее, единство(едино)стремительное), *философское* (миростроительное, системосозидающее), *научное* (разъединительное, дизъюнктивное, предметно-дискретное) знание. Ноосферное знание как ядро ноосферного сознания обладает всеми "*мировыми*" (в смысле П. Филонова) *измерениями* — онтологическим, гносеологическим, ценностным и праксиологическим.

Ноосферное знание выполняет важнейшую роль в ноосфере, в своих развитых формах оно *является системообразующим фактором ноосферы, процесса перехода биосферы в ноосферу*. С одной стороны, для него характерна дискретность — точная социокультурная локализация в хронотопе, с другой стороны, оно обладает качеством континуальности — цельности и соответствия многосложности Универсума на всей его протяженности, во всех его бытованиях. Современная *Наука* представляет собой единое знание о ноосферном Универсуме во всей полноте ноосферной реальности и ноосферного сознания.

§ 3. Ноосферное сознание как процесс Всеобщего Синтеза

Всеобщий синтез сознания, интенсивно осуществляющийся в XX веке, породил множество терминов, отражающих происходящие процессы, — "планетарное сознание", "глобальное сознание", "экологическое сознание", "экологическое мировоззрение", "экуменическое сознание". В этом ряду свое законное место занимает понятие "ноосферное сознание".

В отечественной философской литературе за последние полвека проделан огромный труд по разработке способов анализа духовно-сознаниевых феноменов. Однако традиционные подходы к философскому осмыслению сознания, связанные с выделением форм (видов), уровней, типов, сфер, состояний общественного сознания, оказываются ограниченными теми задачами, которые ставились исследователями в рамках анализа формационного и классового сознания. Примером такого положения может служить рассмотрение самого теоретически близкого ноосферному сознанию духовного феномена — "коммунистического сознания". Обладая статусом формационного сознания, т. е. являясь типом общественного сознания, оно оказалось классово ограниченным, хотя претендовало на статус общечеловеческого сознания.

Ноосферное сознание не является конструируемым сознанием в том смысле, как это имело место в отношении сознания коммунистического, поэтому выявление его общечеловеческого статуса предполагает использование несколько иных методологических подходов. Ноосферное сознание — это реальное, действительное сознание, обладающее воздействием на биосферно-цивилизационное целое и обеспечивающее механизмы его функционирования и развития.

Для выявления статуса ноосферного сознания в большей степени подошло бы его конституирование как *биосферно-цивилизационного сознания*. В этом определении, во-первых, фиксируется переход от формационного к цивилизационному подходу, во-вторых, сознание рассматривается не только как явление собственно социальное, но и как биосферное, получающее космо-планетарный масштаб. В этом своем качестве

ноосферное сознание предстает как сознание с большой буквы — Сознание. Оно приобретает статус синкретического "сознания-разума" и становится максимально приближенным к смыслам, задаваемым в творчестве В. И. Вернадского, а так же Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, С. Л. Франка и других русских философов.

Термин "ноосферное сознание" сформировался как некое обобщение рядоположенных понятий — "природоохранное сознание", "экологическое сознание", "космическое сознание", "общечеловеческое сознание", поэтому при рассмотрении его возможно и необходимо использование традиционных подходов, которые только и позволяют обнаружить и общее и особенное в его содержательной и формальной сторонах.

Ноосферное сознание не является ни видом, ни уровнем, ни состоянием общественного сознания. В силу того что оно имеет мировоззренческий характер, это скорее *тип общественного сознания*, общекультурный, общесторический синтез сознания цивилизованного человечества, сложившийся в результате планетарного охвата человеческой мыслью и практикой миропостроения среды обитания.

Феномен ноосферного сознания подлежит анализу и за пределами традиционных диалектико-материалистических подходов, "диалектики общественного бытия и общественного сознания", "диалектики индивидуального и общественного сознания". Представление о ноосферном сознании задает максимально широкий охват философского и научного знания о человеческом сознании и формах его социальной и технической явленности. В этой связи ноосферное сознание невозможно представить вне его космической включенности, экстрасенсорных и телепатических способностей человека, которые раньше рассматривались лишь как проявления интуитивно-мистических форм и божественных откровений.

Обозначая смысловую нагрузку ноосферного сознания в рамках термина "*биосферно-цивилизационно-культурное сознание*", постоянно будем иметь в виду, что сложный синтетический феномен "*человеко-ноосферо-сознание*" может быть рассмотрен лишь в самых общих постановочных, "черновых" декорациях и требует дальнейших философских и научных изысканий.

Сознание в последние годы рассматривается прежде всего как космический, вселенский феномен. В отечественной литературе этот вопрос изучался в связи с творчеством В. И. Вернадского, Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, Л. Н. Гумилева в работах Э. В. Гирусова, А. П. Назаретяна, Ю. П. Трусова, А. Д. Урсула и других.

Все большее число ученых и философов приходят к выводу о том, что феномен сознания имеет не только общественную, но и космопланетарную природу, что "загадка мозга — одна из фундаментальных проблем современного знания и ее разрешение приведет к изменению как в нашем понимании человека, так и в осознании его места в планетарно-космической эволюции материальных объектов" [Сафронов, 1994, с. 27].

Так, по утверждению И. А. Сафронова, есть основание считать, что "возникновение мышления связано с универсальным типом реальности" [Сафронов, 1994, с. 30], что "мышление как процесс превращения информационно-энергетических возможностей вакуума в структуру интеллекта изменяет квантовое состояние самого вакуума" [Сафронов, 1994, с. 31], что "не только чувственно-предметная деятельность человека изменяет мир, но и мыслительная тоже" [Сафронов, 1994, с. 3]. Итоговый вывод автора, анализирующего взаимосвязь человека и вселенной, гласит, что "мышление есть универсальная способность человека в качестве субъекта субстанционального отношения, реализацию возможностей которого человек осуществляет еще до того, как выразит в какой-либо теоретической системе свою космическую функцию, задолго до научного осознания генетического единства мыслящего мозга с субстанцией космологической целостности, результатом которой он является" [Сафронов, 1994, с. 32]. Столь длинное цитирование понадобилось в данном случае потому, что сущность ноосферного сознания не может быть выражена без указания на его космическую сущность. Кроме того, именно И. А. Сафронов наиболее полно и точно в рамках диалектико-материалистической традиции выразил эту нетрадиционную для последней мысль. Ноосферное сознание (в контексте "Сознание"), таким образом, выполняет функцию оптимизации биосферной и ноосферной реальности, при этом для человека оно находится в поле ближней среды обитания.

Формирование комплекса проблем, связанных с ноосферным сознанием, требует, как было показано выше, выхода за рамки традиционных ("уледовских", общественно-социологических) подходов. Системный подход представляется значительно более точным и теоретически оправданным, ибо позволяет уйти от идеологизации предмета изучения, что особенно важно для рассмотрения проблемы сознания во взаимосвязи с проблемами становления ноосферы [Дмитревская, 1994, 1997; Дмитревская, Портнов, Смирнов, 1994].

Системный подход требует выявления в предмете исследования трех взаимодополняющих срезов: субстратного, структурного, концептуального [Уемов, 1978]. Ноосферное сознание строится на субстрате живого разумного вещества, порождающего духовно-идеально-информационную систему координат и укорененного в космическом Универсуме разнообразными социоприродными и социокультурными формами. К ним относятся музеи, библиотеки, архитектурные и ландшафтные памятники, пейзажные "картины", технообъекты, глобальные инфраструктурные и информационные сети, средства массовой коммуникации и многое другое. Субстратно-онтологический подход, таким образом, заставляет сделать вывод о том, что "субстрат ноосферного сознания" не есть только "субстрат мозга", не есть только организм человека, не есть только социум, консолидированный как единое целое, — субстратность сознания связана напрямую со всей Вселенной, которая есть "тело сознания". Вынос сознания за пределы отражения собственно общественного бытия возвращает сознанию его самостоятельные размерности, космический масштаб.

Итак, носитель ноосферного сознания — космопланетарное тело становящейся ноосферы. Этот вывод вытекает и из позиций традиционного русского космизма, и, что особенно важно в условиях философского переходного периода, из позиций "нетрадиционного, модернистского" советского философствования (такая интерпретация, на наш взгляд, характерна для диалектико-материалистических размышлений Э. В. Ильенкова над сущностью и природой идеального, содержащегося и в образности, и в знаковости, и в любом искусственном предмете).

Онтологическая революция в осмыслении сознания медленно подготавливалась историей советской философии 60—

80-х годов, шло движение в сторону понимания сознания, характерного для философской традиции начала века: от позитивизма к универсализму, от утилитарности и идеологической, "диалектической" мимикрии к действительной диалектичности неразличимости понятий. Сознание в таком контексте перестает быть формой "паппет-шоу" и становится тем, чем оно в действительности является — *нервной системой космопланетарной среды*.

"Засубстратность" ноосферного сознания, заключающаяся в том, что его субстратом является "все имеющееся" (Х. Ортега-и-Гассет), задает иную структурность общественного сознания: общественное сознание как отражение общественного бытия снимается сложной соподчиненностью ноосферной реальности и ноосферного сознания. Разум человека возник как форма корреляции планетарной и космической среды, поэтому ноосферное сознание оказывается "невынимаемым" и выполняет роль системообразующего фактора сверхсложной системы Ноосферного Универсума.

Онтологический смысл человеческого мышления и сознания — мучительная проблема, проходящая через всю историю философской мысли. Наиболее ярко она выражена испанским гистологом, автором учения о нейроне как морфологической единице нервной системы, нобелевским лауреатом С. Рамон-и-Кахалем: "Вселенная до тех пор будет оставаться загадкой, пока остается загадкой мозг человека".

Конкретизацию этой проблемы можно обнаружить в работах специалистов в области этологии, кибернетики, системного анализа, философских проблем естествознания. "Сам факт возникновения органического мозга человека, — пишет И. А. Сафронов, — связан с формированием особой системы памяти для сохранения и функционирования психических образов. Без нее мыслящий субъект не может эффективно действовать: информация, содержащаяся в образах, необходима ему не в меньшей мере, чем вещество и энергия. Мозг сохраняет в себе и квантовые закономерности эволюции нашей Вселенной, воспроизводя их в собственной структуре... отражение событий внешнего мира в психике носит квантовый характер" [Сафронов, 1994, с. 28].

Даже с учетом того, что предлагаемый уровень осмысления проблемы имеет более философский, нежели общенаучный характер, импликация "поскольку человек есть результат конкретной Вселенной, то его органическое тело и мозг не могут не зависеть от тех фундаментальных типов взаимодействия материальных объектов, которые определяют ее структуру" [Сафронов, 1994, с. 29], — выглядит весьма убедительной.

Формирующаяся в XX веке ноосферная целостность способствует постепенному складыванию ноосферного сознания человечества. Ноосферное сознание представляет собой духовную организованность глобального масштаба, имеющую подсознательное, рациональное и интуитивно-экстрасенсорное измерения. Несмотря на слабую изученность ноосферного сознания, отдельные его стороны проявили себя достаточно отчетливо. Ноосферное сознание, в первом приближении, базируется на трех блоках идей, имеющих ярко выраженный общенаучный и общечеловеческий характер: космоизма, экологичности и гуманизма.

Космизм — важнейшая черта и компонента ноосферного сознания. Диалектика космоизма и гуманизма раскрывается через систему субъект-объектных отношений. Поскольку Космос представляет собой сверхобъект, а человек предстает как "атомарный" субъект, то и включенность субъекта (человека) в объект (Космос) как в свое собственное тело показывает значимость экологической компоненты, раскрывающей взаимосвязи человека с обществом, культурой, природой или космосом.

Систему экологических отношений можно рассмотреть как *данность* — проявление субъект-объектного универсума; гуманизм предстает как *заданность*, как доминанта бытия человека в природе; космоизм в этом плане выступает как *предзаданность*, как потенциальная и актуальная материальная и духовная бесконечность. Разгадка тайны предзаданности космоизма, космичности человека и его сознания искалась в религиозных, философских, научных и художественных сферах. По-разному Тайна открывалась в творчестве Пифагора и Платона, Бруно и Галилея, А. Гумбольдта и Н. Федорова, В. Соловьева и Ф. Ницше, М. Шелера и К. Циолковского, П. Тейяра де Шардена и В. Вернадского, В. Кандинского и П. Филонова, М. Булгакова и А. Платонова.

Как и любая фундаментальная идея, космизм представляет собой многослойное явление: структурно он имеет *научное ядро, а также философскую, религиозную и художественную оболочку*. В. И. Вернадский отмечал, что космос, по сравнению с биосферой, явление, в меньшей степени поддающееся изучению в силу невозможности изучения отдельных его сторон с помощью научного аппарата и инструментария. Космос в значительно большей, чем биосфера, степени осваивается на религиозном, философском уровнях, для его понимания часто используются исключительно мистические прозрения и интуиции. В этом смысле космизм — это наиболее абстрактная, отвлеченная мировоззренческая составляющая ноосферного сознания.

Формирование ноосферного сознания в генетическом и логическом планах связано с идеями научного русского космизма и без них теряет некоторые свои сущностные характеристики. Множественность подходов в традициях русского космизма рождает плюралистичность трактовок ноосферного сознания: выделим три уровня ноосферного сознания, вытекающие из целостной системы космизма.

Первый уровень — космизм В. И. Вернадского — самый "земной", биосферный уровень, включающий в себя биогеохимические принципы, представления о биогеохимическом "токе атомов", идеи организованности биосферы. Биосферная составляющая ноосферного сознания — естественнонаучное его зерно — представляет собой осмысление биосферы как биокосного тела человеческой цивилизации, а значит, и тела каждого отдельного человека. Переворот в сознании, возникающий в результате внедрения в него биосферной парадигмы, иная включенность субъективной реальности в реальность земного космоса выстраивают новые ряды отношений человека и природы, человека и общества, человека и человека. Меняется система ценностей: человек устраняется с вершины пирамиды как царь зверей, царь людей и царь природы и обнаруживает себя как органичная часть космопланетарной организованности с выстраиваемой по ее законам бытийно-смысловой системностью. В космизме В. И. Вернадского мы видим самый широкий естественнонаучный (общенаучный) охват реальности человека, самый синтетический взгляд натуралиста на событие человека и природы, человека и космоса. Биосферное эмпирическое

обобщение В. И. Вернадского, вырастающее в учение о переходе биосферы в ноосферу, — исходная посылка ноосферного сознания цивилизованного человечества.

К этому блоку ноосферного сознания примыкает творчество С. А. Подолинского [Подолинский, 1991], рассматривавшего труд, человеческую деятельность с "энергетической" точки зрения, а также К. Э. Циолковского, раскрывшего возможности освоения ближнего космоса, А. Л. Чижевского, показавшего воздействие космоса на социальные процессы и организм человека и общества, Л. Н. Гумилева, рассмотревшего процессы этногенеза в биосфере Земли.

Над естественнонаучно-биосферным уровнем космизма в ноосферном сознании выстраиваются цивилизационно-культурный (научно-философский) и религиозно-философский (образно-художественный) уровни.

Второй уровень ноосферного сознания выполняет функцию корреляции общечивилизационного (техногенного) развития и культурного универсума человечества. В этой сфере ноосферного сознания разыгрываются самые непримиримые баталии, во многом определяющие будущее Земли, ее ноосферное состояние. Ярким примером осмысления многообразия форм тонкой культурно-цивилизационной подгонки может служить творчество П. А. Сорокина [Сорокин, 1992]. "Человеческая революция" А. Печчеи — из того же перечня ноосферных подходов к анализу современной действительности [Печчеи, 1980].

Третий по широте охвата круг идей русского космизма, вплетающийся в ноосферное сознание, представляет собой плод человеческой интуиции, мистического откровения и реализуется прежде всего в механизмах человеческой веры и "вселенского чувства". Он связан с русским православным мистицизмом, "Тайной Доктриной" Е. П. Блаватской, "Агни-Йогой" Е. И. Рерих, "Розой Мира" Д. Л. Андреева. В их творчестве происходит достраивание "доверху" комплекса идей космизма, ноосферная наука В. И. Вернадского и ноосферно-космическая фантастика дополняются воспаренностью в сферы новой **ноосферной теологии**.

Определение характера *ноосферного сознания* лежит в плоскости дискуссии последних лет о мировоззренческих интенциях и расстановке акцентов в осмыслении космопланетарного

континуума. Выбор предпочтений между геоцентризмом и гелиоцентризмом, антропоцентризмом и космоцентризмом, антропокосмизмом и антропокосмоцентризмом дает представление о том, в какой последовательности и в каких логических связках совершается уход от "классического сознания русского космизма", от "сознания эпохи освоения космоса с помощью летательных аппаратов", от "сознания космического прельщения", от "сознания единичности жизни во вселенной и одиночества человеческой цивилизации" к пониманию ноосферно-универсального бытия человечества.

Ноосферное сознание выступает одновременно и как сознание космическое и как сознание биосферное, в нем нет дихотомических построений по линии "космоцентризм — антропоцентризм", ибо обнаруживается соразмерность земного и космического бытия человека и человечества. *Ноосферное сознание* — это сознание нового космопланетарного синтеза, формы которого зависят от духовно-практического освоения субстратной, структурной и информационной ипостасей ноосферной реальности. *Ноосферное сознание как особый тип сознания* имеет длительный путь своего становления: оно подразумевает снятие в себе отстаивающихся на протяжении тысячелетий форм идеального конструирования мира. По этой причине возникают значительные трудности реконструкции его как некоей тотальности общеисторического и общекультурного плана. В ноосферном сознании и "генетически" закреплено множество "переходных мостиков", связей, ассимиляционных форм, сквозных ниток, пронизывающих стержней, стволов, которые в конечном итоге и формируют *мировое древо* (духовно-телесное универсальное целое).

С учетом социокультурной динамики ноосферной идеи для анализа ноосферного сознания возможно применение редукционистских философских подходов, в частности, а так же методов восхождения от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному. Исходя из этого, в самом общем плане единый духовный процесс может быть представлен формулой: "от традиционного синкретического сознания к синкретическому ноосферному".

Синкретическое мифологическое сознание, сочетающее в себе природнические и общественнические мотивы, посте-

пенно расщепляется на формы "натурного" ("природного", языческого) и "культурного" сознания, и на известной степени своего развития эти мировоззренческие линии вновь пересекаются, обретая полноту соединенности религиозного, философского, научного и художественного сознания, а также содержательную глубину в индивидуальном и коллективном (соборном) сознании. Этот процесс стремления ко всеобщему синтезу и демонстрирует XX век.

Ноосферное сознание, таким образом, представляет собой сложнейшее культурно-историческое образование идеального-образного и информационно-знакового порядка, вырастающее из духовно-телесного континуума, формирующегося в результате космопланетарного процесса перехода биосферы в ноосферу.

В том виде, в котором представлено "космическое сознание", оно является скорее особым видом сознания, собирающим в себе космологические, астрологические, астрономические, космогонические проблемы. Ноосферное сознание не является космическим в этом вышеуказанном понимании, оно как космическое сознание вбирает в себя понимание всех сторон бытия человека через призму их космической помещенности, их космической сущности.

Размывание тоталитарной (антиноосферной) культуры в эпоху застоя пришло не столько из-за границы, не столько из культуры Русского Зарубежья, не столько из спецхранов: для широких слоев народа катализатором отторжения тоталитарной культуры в культуре советской стало наличие (сохранение) в духовной жизни страны архетипов значительно более ранних культурных эпох. Для "малообразованного" человека "объемные" архетипы не всегда обнаруживаются, но в подсознании и в этом случае остаются, снимая "стресс невключенности". Они фактически не "используются для" и, существуя для внутреннего обращения, проявляются в невербализуемых формах. В таком положении оказались многие архетипы общечеловеческого в постреволюционную эпоху. Правда о сущности и содержании феномена советской культуры в максимально значимой форме была сказана песнями В. Высоцкого, а его творчество стало прелюдией большой архетипической трансформации сознания советского народа.

Постепенное вызревание советского общества в образовательном и культурном плане в условиях перестройки привело к социокультурному взрыву Понимания, т. е. переводу Вечных архетипов бытия из имплицитно существующих в подсознании в актуально присутствующие и действующие в сознании, мышлении, языке, а также формах общения и поведения.

Цепная социокультурная реакция перестроечного времени буквально перепахала тоталитарную монолитность и породила "поток сознания" как недистинктивную реальность тождественности бытия и сознания, из которой постепенно как результат естественного развития в формах самоорганизации возникает полисубъектная субстанциональность становящегося "нооса" — онтологически представленного сознания людей, принявшего форму "смятения умов", "мировоззренческого вакуума", "кризиса мировоззрения". В социокультурной динамике сознания "броуновское движение умов" всегда предполагает появление нового качества субъективности — стремление от хаоса к порядку.

Соединение космоса природного и космоса культурного в народном сознании создает предпосылки для формирования зачатков ноосферного сознания. Ноосферное сознание возникает как форма общения "общественных сознаний" различных социокультурных общностей (как особых сущностей). "Синаптические механизмы" координации архетипов подсознания, рацiotипов сознания и мистических интуиций сверхсознания в социуме могут быть представлены по аналогии с процессами самоорганизации "идеально-деятельности" головного мозга. Такой аналог тем более важен, что становление ноосферного сознания реализуется на субстрате технических средств информации, на уровне форм межличностного, интерсубъективного общения (в рамках которого осуществляется подгонка "драйверов" понимания) — в формах сакрального спонтанного "общения" мозга человека и его космопланетарной телесности — Универсума.

Примером такого "размывания" до универсумности моно-сознания человека могут служить песенное и поэтическое творчество, наиболее сильно влияющие на структуры мозга, во-первых, в силу подсознательных архетипическо-смысловых комбинаций, во-вторых, из-за камертональных музыкально-

универсумных поднастроек. Последние как раз в максимальной степени кодируют фундаментальные структуры мозга и особым образом "форматируют диски" человеческого сознания.

Становление ноосферного сознания как космического связано с созданием в сознании человека архетипических структур народных песен (в частности, русских и советских народных романсов и песен), задающих во всем многообразии и полноте формы далекого и близкого прошлого, состояния настоящего и предчувствия ближайшего и отдаленного будущего, рисующих прописи миропонимания и мировоплощения, т. е. миропостроения в целом.

Как видно из сказанного, ноосферное сознание не предполагает лишь научный уровень — не меньшую роль в нем играют разнообразные проявления народного (или с большой буквы — Общденного) сознания. В частности, эта сторона отражена в понятии "синтетическое народное сознание", введенном О. Мандельштамом [Мандельштам, 1991], которое удивительным образом вбирает в себя и элитное сознание интеллигенции, и "общественно-бытийное" сознание "трудящихся" и не имеет ограничительных рамок в континуальности смыслоположения, — оно выражает всю сумму субъективно-идеальных интенций, некое "человеческое ноосферное качество", задаваемое критерием ноосферности, максимально высоким в российском идеальном сознании вне зависимости от исторических или географических условий.

Синтетическое народное сознание, сохранив ценнейшее качество неотчужденности от действительности, "разумной космичности", погруженности в реальное бытие, представляет собой важную предпосылку преодоления всеобщего технократического отчуждения человека от человека, человека от общества, человека от природы и, наконец, отчужденности мира от самого себя. Преодоление отчуждения требует иного мировоззренческого отношения — ощущения, чувствования, осмысления человека в Универсуме, чему мешает не только техникстски организованная среда обитания, но и большое количество стереотипов мышления и поведения, оставшихся от эпохи "великого техносферного взрыва". Отстраненность человека от "комплексного бытия" вызвана субъективным фактором несвободы и объективным состоянием винтиковости — материально

го и духовного порабощения человека техномифами и стратоклассовыми идеологемами.

Возвратить человека самому себе в формах его ноосферного (телесного и духовного) бытия — такова сверхзадача "конструирования" нового мировоззрения и нового типа человеческого сознания.

Одна из главных черт космичности формирующегося ноосферного сознания — его свободный и творческий характер. Среди его доминант эта — самая существенная и сущностная, ибо адаптация и творчество в условиях сверхсложной среды обитания — факторы выживания личности.

Феномен ноосферного сознания выражает попытку примирить две противоположные точки зрения на природу сознания — тезисы об абсолютной свободе и абсолютной несвободе сознания человека. Для современного человека характерна "закованность сознания" в интериоризированные формы бытия социумов разных уровней сложности и размерности, ибо он становится заложником "массмедиа" и больше не принадлежит себе, превращается в манкурта. Отчуждение человека от его сознания, "замораживание сознания" в условиях интенсивно развивающегося бытия ведет к превращению индивидуального сознания в "чистое общественное" сознание — массмедийное сознание, наполненное огромным количеством скрыто политизированной и идеологизированной ("эгоистической") информации, т. е. фактически малой лжи, которая почти неотличима от правды. Техноколлпс освобождает человека от свободы, включает его в череду событий "потока сознания". Факт бессвободности современного человека в технической цивилизации — вывод, который утверждён работами многих современных писателей гуманистического склада.

Человеку "легче" живется именно в тотальном социуме, ибо он лишается колоссального напряжения "бытия свободного сознания": жизнь не по культурным фундаментальным архетипам, а по писанным законам, принятым нормам и принципам деятельности — в застойном, закрытом обществе фактически лучшая форма опережающего отражения.

Советская культура сильнее других локальных культур сформировала образ неизбежного светлого будущего: влияет на нее и форма планирования, и матримонимальная привычка к

лидерам; "деревенская" психология городской жизни с грандиозными планами на самую далекую и именно радостную и счастливую временную перспективу сменила старые формы "конфессиональной несвободы" формами атеистической посяторонней "утилитарной несвободы".

XX век показал самые изощренные и всеобщие формы подавления сознания; общество-государство, преследуя свои жизненно важные цели и интересы, не позволяло выпасть из "схемы полного контроля" ни одному человеку. В трагической истории российского сознания тоталитарные социальные формы, медленно умирая, оставляют за собой особый тип *неноосферного человека* — людей "свободных-несвободных", своего рода "живых-убитых" истории Древнего Востока.

Ноосферное сознание — это прежде всего свободная человеческая мысль — научная, философская, религиозная, художественная. (Не случайно, что прорыв в свободное творчество проявил себя в эпоху революционной ломки всех духовных и материальных устоев — в период, сопутствующий двум мировым войнам.)

Создание условий для освобождения сознания от посттоталитарного состояния, выращивание свободного творческого сознания уже есть способ формирования ноосферного качества, а значит, способ выживания нации, народа, человечества. Идеи Н. А. Бердяева о космической роли творчества напрямую связаны со становлением ноосферных форм сознания.

Ингибиторы сознания, которые используют те или иные социальные институты, в переломные эпохи до известной степени сдерживают открытые формы деструкции и расщепления сознания, такие как анархизм и нигилизм, они способствуют реформации сознания в рамках определенной устойчивости. В эпоху перестройки был виден каталитический процесс размытия сознания, оно расплавилось и потеряло прежнее состояние целостности, что привело к тяжелейшим последствиям в общественной и государственной жизни, но по большому историческому счету сыграло положительную роль. Проблема ингибиторов и катализаторов развития общественного и индивидуального сознания, современного ноосферного сознания решается в основном в средствах массовой информации и образователь-

ной системе, которые требуют радикальной перестройки для выполнения своей ноосферной функции.

Особое значение для анализа становления нового типа сознания — ноосферного сознания имеют представления В. В. Налимова о "спонтанности" сознания. В его работах раскрывается социокультурный механизм становления нового качества сознания, отвечающего в полной мере стохастическому режиму функционирования сверхсложных систем.

Свободное "открытое" общество способствует *открытости сознания* — одной из важнейших характеристик ноосферного сознания. На первый взгляд, сознание не может быть "закрытым", однако в социокультурном плане очень часто имеет место целый ряд форм цензуры информации, цензуры и самоцензуры и, что особенно существенно, методологических и философских шор. В данном случае речь идет не столько об открытости обыденного сознания, сколько о способности сознания воспринимать еще "не заданное" на высоких уровнях ноосферного Универсума. Примером нового понимания человеком бытия своего "неорганического тела" может служить реакция на разнообразные формы экологического (универсумного) неблагополучия: "загазованность", "зашумленность", "радиоактивность", "геопатогенность" среды, а также "информационное" и "экстрасенсорное" ее загрязнение.

Современное традиционное сциентистское сознание отказывается подчас воспринимать экстрасенсорные и телепатические феномены — однако прошлые и нынешние примеры "контактерства" и "визионерства" могут рассматриваться как высокие этапы ноосферного сознания (или, точнее говоря, сознания в Ноосфере).

В условиях информационно-компьютерной революции в ноосфере важнейшим фактором открытости сознания является информационная открытость — наиболее полное и точное знание об Универсуме в его разнообразных проявлениях, которое является условием полноценности человеческого "бытия-сознания". Закрытость, неинформированность, незнание, неосведомленность способствуют разведению, расщеплению, расколотости единого целостного миробытия. Извращенные формы сознания приводят к "выпадению из бытия", к "разрушению контекста" и, к выходу из Универсума.

История человечества дает много примеров такого рода "дизъюнктивности субъекта" как на уровне отдельного человека, социальной группы, так и общества, даже цивилизации. Закрытость православного субъекта в начале XX века от новаций геополитического, экономического, мировоззренческого плана привела к разрушению единого православного пространства и в итоге — к разрушению экологической среды и социокультурных форм самоорганизации российской ойкумены. Ноосферное сознание не только космично по своей природе, не только биосферно и цивилизационно по своим атрибутивным свойствам, конкретным формам бытия во Вселенной, но оно культурно по своей глубинной сущности. Рассмотрение культуры в качестве важнейшего фактора становления ноосферы философско-методологически связано с анализом роли научной мысли как планетного явления, осуществленным В. И. Вернадским, который дал образец точного научного анализа роли науки — одного из элементов культуры — в процессе перехода биосферы в ноосферу. Ноосферные исследования последних лет вышли далеко за пределы собственно научной мысли, охватив сферу религии, философии, искусства. Это свидетельствует о том, что ноосферные процессы более широко охватываются представлениями о роли сознания в целом, идеальных компонентов ноосферы, субъективного фактора в процессе перехода биосферы в ноосферу. В настоящее время эта тенденция к *расширению субъективных оснований ноосферы* становится очевидной [Антонов, 1991; Жданов, 1988].

Субъективный фактор при всей комплексности "отражательно-деятельностного" охвата в своей основе имеет феномен сознания, модальность и интенциональность которого определяет застойные и прогрессивные, гуманистические и технократические, экономические и экологические параметры функционирования человеческой цивилизации в ноосфере. Культура выступает важнейшим фактором становления ноосферы, что характерно для прошлого, еще более — для настоящего и в неизмеримо большей степени — для будущего.

XX век, воспринимая идеи В. И. Вернадского, заставил более широко и системно смотреть на процесс развития научной мысли: последняя обнаружила себя как органическая часть, но всего лишь часть, тела человеческой культуры, живущей на

субстрате разумного вещества. *Культурность Ноосферы и ноосферность Культуры* — представляют собой единую проблему современного бытия человечества, приобретающего качество "везде-вечности", ибо оно вбирает в себя всю предшествующую жизнь биосферы и ноосферы.

Ноосферность — это качество, выражающее носеологическую, аксиологическую и праксиологическую интенциональность миропостроения на основе трэхипостасности, определяемой формулой *"Истина—Добро—Красота"*. В переложении на терминологию XX века может быть представлена как стремление к разумному, гармоничному, справедливому, человеческому устройству мира, к общечеловеческому духовному и общепланетарному цивилизационному качеству бытия, построенному на апробированных и принятых всеми общечеловеческих ценностях. Ноосферность духовной культуры проявляется в рамках социально определенной, субъективно-детерминируемой, сознательно-опосредуемой, культурно-соразмерной технопретворяемой человеческой деятельности, выступающей системообразующим фактором материальной культуры.

Философско-методологический подход к анализу ноосферных проблем позволяет говорить о формировании **ноосферного императива** всеобщей практики человеческого бытия.

"Золотое правило" нравственности на обыденном уровне дает ориентиры в море человеческих отношений: поступай так, как хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе. Категорический императив И. Канта делает следующий шаг: он требует отношения к человеку и человечеству как к цели, и никогда только как к средству. Формулировка основного морального отношения Г. Н. Гумницким [Гумницкий, 1972] дает возможность широкого осмысления морального поведения человека, так как, утверждая общее благо как высшую цель, а личное благо как конечную цель, она диалектически связывает человека, общество и природу.

Современный уровень воздействия человека на природу заставил осмыслить не только отношения между человеком и человеком, человеком и обществом, но также взглянуть с точки зрения теории морали на отношения человека и природы, человека и биосферы. Где же искать критерий верного отношения к

природе, если человек не знает, что для природы — нашего неорганического тела — добро, а что — зло? Выход на социоприродный уровень осмысления реальности заставляет многих авторов сделать вывод об "экологическом императиве", который утверждает, что нельзя относиться к природе только как к средству. В рамках экологического императива рассматривается единая система "природа — общество", так как эгоизм общества может привести к уничтожению той основы, благодаря которой только и существует и человек, и человечество в целом.

В условиях многоликой альтернативности выбора путей дальнейшего развития человеческой цивилизации встает вопрос о формировании *"ноосферного императива"*, в котором основное моральное отношение связывает человека и ноосферу. Ноосферный императив может быть сформулирован следующим образом: *благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо человека — конечная цель*. Ноосферный императив рассматривает человека, общество и природу как единую целостную систему, делает акцент на их общечеловеческое, глобально-планетарное содержание, а ноосферу — как квинтэссенцию духовной и материальной культуры, функционирующей в мировом Универсуме.

Ноосферный аспект основного морального отношения позволяет теоретически осмыслить ту область морального сознания, которая до настоящего времени была развита слабее всего духовно-телесного континуума, формирующегося в результате космопланетарного процесса перехода биосферы в ноосферу.

Современный дизайн, экологическая архитектура, экологическая скульптура, организация среды по законам ландшафтно-архитектурного синтеза — все это свидетельствует о действии "эстетического закона ноосферы", "эстетического измерения ноосферного сознания". В этом смысле ноосфера, отвечая целесообразности и организованности биосферы, создается в той мере, в какой во всех своих проявлениях она формируется по законам красоты. Этот вывод в значительной степени может рассматриваться как эмпирическое обобщение, ибо большинство развитых стран дают бесконечное количество примеров создания среды обитания, на всех уровнях отвечающей самым высоким ноосферно-экологическим требованиям. Особенно харак-

терна такая тенденция для современной японской природосообразной культуры: в ней ноосфера проявляет себя как "сибуй-сфера" — сфера, включающая в себя признаки "саби" ("красота простоты") и "ваби" ("красота естественности"). Ноосферная эстетика представляет собой в еще большей степени красоту духовной и душевной жизни, вырабатываемой тысячами традициями национальной культуры. Культура, в которой прагматизм превалирует над духовностью, может построить только "формальную ноосферу" (в худшем своем облике — "казарму"), т. е. материальную оболочку с заданными параметрами функционирования механизма, но лишенную верхних этапов ноосферности — форм духовного бытия в Универсуме.

Мировая культура свидетельствует о том, что эстетическое — одновременно и исходная точка, и показатель завершенности системности как национальной, так и общечеловеческой культуры. Критерий красоты в конечном счете задает ноосферность экологической, экономической, политической и правовой сфер человеческой культуры. Вне контекста полного развития духовности как "целесообразности без целеполагания", т. е. универсумной духовности, ноосферное качество бытия человека и человечества носит условный характер, имеет конкретно-историческую ограниченность. Ноосферный образ и облик мира, таким образом, складывается посредством совмещения и эстетизации техно-инструменталистской и духовно-душевной сторон культуры.

На пути к философии ноосферного Универсума

Ноосферное сознание в контексте его социокультурных и историко-философских аспектов — это сознание Всеобщего синтеза, результат органической и целостной представленности самых разнородных духовных течений и материальных тенденций.

Признание нормативности ноосферных представлений стоит на повестке дня, но даже на сегодняшний день невозможно говорить о завершенности осмысления ноосферных процессов во всей их сверхсистемной сложности, они еще только открываются исследовательской практике философов и ученых. Современная российская духовная, экологическая, демографическая и экономическая ситуация в значительной степени "способствует" неприятию абстрактно-созидаемых идеалов, статус которых в общественном сознании постсоветского общества имеет "ноосферно-коммунистическая идеология". В условиях интенсивно протекающего разрушения старых ценностей и вяло текущей (с позиций обывденного сознания) позитивной созидательной работы в сегодняшней России любые идеалы приобретают форму утопии и вполне закономерно отрицаются народным и даже отчасти элитарным общественным и индивидуальным сознанием.

Рано или поздно занавес временных и временных затруднений будет откинут и российская культура естественным образом обнаружит себя в духовных и материальных формах ноосферной интенциональности.

Одной из самых существенных проблем любой философской системы является задание ее пространственно-временных (хронотопных) характеристик: каждая эпоха в истории цивилизации имела свое очерченное пространство, превращенное в поле философствования. Каждая философия рисовала свой собственный Путь (Дао) — линию движения в пространстве и времени, которая имела не только известную ориентированность, направленность, но и траекторию (форму движения), а также скорость и характер ускорений движения к желаемой цели.

Размышления о новой философии требуют очертить размерность современного бытия человека, задать форму ноосферного хронотопа представлениями о ноосферном (космопланетарном) универсуме. С этих позиций **ноосфера — это космопланетарная среда обитания (бытования и бытийствования) человеческой цивилизации, преобразуемая и организуемая (самоорганизующаяся) трудом и разумом цивилизованного человечества.** Субстратно ноосфера био-косна и духовно-телесна, структурно представляет собой "биогеосоциотехнокультуросферу", на уровне концепта — идеально-информационна. Ноосфера — принципиально открытая самоорганизующаяся и самосохраняющаяся сверхсистема, имеющая планетарно-космическую реализацию и космопланетарную сущность.

Следует признать, что сегодняшнее осторожное, "поклепочное" отношение российского истеблишмента к ноосферному мировоззрению связано с уроками прошлого: лучше иметь прагматическую, опробованную и апробированную доктрину "ближнего радиуса действия", чем вновь ошибиться, увлекшись строительством бесконечно далекого образа человеческого сообщества. Чем полнее и глубже российское общество будет осваивать массив отечественной и зарубежной культуры, тем естественнее и органичнее будет входить ноосферная идея и ноосферная проблематика в общественное и индивидуальное сознание и в практику ноосферного миропостроения.

Ноосферная идея постепенно пробивает себе дорогу в общественном и индивидуальном, групповом и классовом, народном и элитарном, массовом и профессиональном сознании, ибо представляет собой теорию "тонкой подгонки" элементов (регионального и локального уровней) для осуществления форм глобального и общечеловеческого духовного и материального бытия.

Ноосферное сознание и ноосферная реальность — это и наше далекое будущее, и наше настоящее, уходящее своими корнями в прошлое российской культуры в самых своих существенных и сущностных чертах — универсумном бытии человека и человечества, построенном по законам Истины — Добра — Красоты.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агаджанян Н. А. От биозкологии к ноозкологии // Природа. 1988. № 9.
- Аксенов Г. П. Вернадский. М., 1995.
- Акулов В. Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976.
- Анисимова И. И. Философское знание в структуре идеальных компонентов ноосферы // Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение. М., 1991. Т. 2.
- Андреев Д. Л. Роза Мира. М., 1992.
- Антонов Н. П. Диалектика объекта и субъекта, объективного и субъективного в сознательной деятельности людей // Диалектика сознания и познания. Иваново, 1974.
- Антонов Н. П. Роль сознания в оптимизации взаимодействия общества и природы в условиях становления коммунизма и ноосферы // Сознание и диалектика процесса познания. Иваново, 1979.
- Антонов Н. П. Роль субъективного фактора в переходе биосферы в ноосферу // Человек, Эволюция, Космос. Год III, кн. 4, книжка 1. София, 1984.
- Антонов Н. П. Роль субъективного фактора в переходе биосферы в ноосферу // Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение. Т. 2. М., 1991.
- Антропный принцип в структуре научной картины мира: (История и современность): Материалы Всесоюз. семинара. Ленинград, 28—30 ноября 1989 г. Л., 1989. Ч. 1.
- Аршинов В. И. Синергетическое познание в контексте проблемы двух культур // Высшее образование в России. 1994. № 4.
- Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1995.
- Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта. В 3 кн. М., 1991.
- Баландин Р. К. Вернадский: жизнь, мысль, бессмертие. М., 1979.

Батищев Г. С. Корни и плоды. Размышления об истоках и условиях человеческой плодотворности // Наше наследие. 1991. № 6.

Бенуа А. Н. Мои воспоминания. М., 1993. Т. 1.

Бераер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.

Бехтерева Н. П. Законы мозга и законы общества // Мозг и разум. М., 1994.

Брагин А. В. Ноосферно-телеологический аспект разума // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.

Буданов В. Г. Гармония как принцип сквозной коммуникации универсума и эволюционного суперотбора // Человек — Философия — Гуманизм. Тез. докл. и выступлений Первого Росс. филос. конгресса, 4—7 июня 1997 г.: В 7 т. Т. 3. Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. СПб., 1997.

Бурлацкий Ф. М. Новое мышление. М., 1988.

Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. Т. 47. М., 1986.

Вагнер Г. К. "Духовной жаждою томим..." // Наше наследие. 1990. № 5.

Вагнер Г. К. Тысячелетние корни. М., 1991.

Вейник А. И. Термодинамика реальных процессов. Минск, 1991.

Вейнинаер О. Последние слова. Киев, 1995.

Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопр. философии. 1988. № 11.

Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. М.-Л., 1940.

Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1977. Т. 2.

Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981.

Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М., 1989.

Вернадский В. И. Дневники // Новый мир. 1989. № 12.

Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.

Волков Ю. Г., Поликарпов В. С. Человек как космопланетарный феномен. Ростов-на-Дону, 1993.

Высоцкий И. В. Картина биологической реальности и факторы ее изменения // Философия и современный мир. Минск, 1991. Вып. 18.

Гайденок П. П. "Вехи": неслышанное предостережение // Вопр. философии. 1992. № 2.

Гарпушкин В. Е. Сознание как порождение, актуализация и взаимодействие смыслов // Проблема сознания в философии и науке. М., 1996.

Гарпушкин В. Е. Универсализм как тенденция и перспектива // Человек — Философия — Гуманизм. Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997.

Гессен С. И. Основы педагогики. Прикладная философия. М., 1995.

Гиренок Ф. И. Теоретический смысл "единой науки" в концепции ноосферы В. И. Вернадского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1980. № 1.

Гирусов Э. В. Влияние идей В. И. Вернадского на перестройку мировоззрения // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.

Гирусов Э. В., Никитин Е. Д. Хомонатурология и экологическое самосознание // Проблема сознания в философии и науке. М., 1996.

Гирусов Э. В. и др. Экология и экономика природопользования. М., 1998.

Глобальные проблемы современности в советской научной литературе: Сб. обзоров. М., 1982.

Голан А. Миф и символ. М., 1994.

Гольдентрихт С. С. Общественное бытие, социально-историческая практика и сознание // Общественное сознание и общественная практика. Сб. науч. тр. М., 1979.

Горбачев М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1987.

Громыко А., Ломейко В. Новое мышление в ядерный век. М., 1985.

Гулыга А. В. Русский религиозно-философский ренессанс // Наш современник. 1991. № 7.

Гулыга А. В. Русская идея. М., 1995.

Гумилев Л. Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа. 1978. № 12.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. М., 1994.

Гумницкий Г. Н. Основные проблемы теории морали. Иваново, 1972.

Гумницкий Г. Н. О двух подходах к раскрытию содержания понятий "материя" и "сознание" // Филос. науки. 1987. № 2.

Деррик де Керкхоув "Глобальная деревня" и глобальное сознание // Курьер ЮНЕСКО. 1995. Апрель.

Дмитревская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Проблема системности сознания и ноосферы // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.

Дмитревская И. В. Онтологические модели мира и проблема реальности сознания // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994.

Дмитревская И. В. Ноосфера как системно организованное всеобщее // Ноосферная парадигма образования: от лица к университету. Иваново, 1997.

Егоров В. С. Философский реализм. М., 1994.

Ерахтин А. В. Проблема сознания в марксистской и современной западной философии // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994а.

Ерахтин А. В. Проблема онтологии сознания в философской антропологии XX века // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994б.

Ершов Г. Г. Человек и ноосфера // Комплексное изучение человека и формирование всесторонне развитой личности. М. 1978.

Ершов Г. Г. Субстанция и разумное существо // Проблема человека в диалектическом материализме. Пермь, 1979.

Железнов Ю. Д. Природа человека и общества. Введение в эколого-философскую антропологию. Учеб. пособие. М., 1996.

Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. М., 1981.

Жданов Ю. А. В. И. Вернадский и проблема культуры // Клаузура ноосферы. (Тез. ста докл. науч.-практ. конф. "Ноосфера—настоящее и будущее человечества"). М., 1988. Ч. 1.

Загладин В. В., Фролов И. Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. М., 1981.

Загладин В., Фролов И. Жизненные интересы человека // Наука и жизнь. 1981. № 11.

Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.

Казначеев В. П. Феномен человека: космические и земные истоки. Новосибирск, 1991.

Казначеев В. П., Спиринов Е. А. Идеи В. И. Вернадского и экология человека // Вестн. высш. шк. 1990. № 12.

Казначеев В. П., Спиринов Е. А. Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного изучения. Новосибирск, 1991.

Кант И. Критика чистого разума. М., 1994а.

Кант И. Критика способности суждения. М., 1994б.

Каравкин В. И. Сердце в философии Г. Сквороды и традиции русской антропологии // Русская философия: новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. 1.

Кардашева-Уляхина А. Ноосфера, время, опережающее отражение // Человек. Эволюция. Космос. Год III, Кн. 4, Книжка 1. София, 1984.

Карпенко М. К. Вселенная разумная. М., 1992.

Келебай Е., Маслов Г. Размышления о мире, человеке, об универсуме и культуре // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 5.

Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция. М., 1990.

Кинелев В. Г. Фундаментализация университетского образования // Высшее образование в России. 1994, № 4.

Клаузура ноосферы. В 2 ч. М., 1988.

Колесников В. Н. Лекции по психологии индивидуальности. М., 1996.

Коमारов В. Д. Развитие индивидуума в Универсуме // Новые идеи в философии. Пермь, 1992. Вып. 1.

Компаниец И. Н., Мамзин А. С. Проблема единства научного знания и ее решение В. И. Вернадским // Научное и социальное значение деятельности В. И. Вернадского. Л., 1989.

Коптюг В. А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, июнь, 1992). Информ. обзор. Новосибирск, 1992.

Корсунцев Н. Г. Философия развития. М., 1995.

Круть И. В., Забелин И. М. Очерки истории представлений о взаимодействии общества и природы. М., 1988.

Кудрина Е. В., Кудрин И. К. Разум и ноосфера в философской интерпретации В. И. Вернадского // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Тез. докл. респ. науч.-практ. конф. Иваново, 1990.

Кудря Д. Сообщение о круглом столе, посвященном философским проблемам образования // Филос. исслед. 1993. № 2.

Кукарников Д. Г. Идея ноосферы и формирование глобальной цивилизации // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии. Иваново, 1994.

Куракина О. Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1993.

Кутырев В. А. О континууме реальности (реальное и идеальное в условиях становления ноосферы) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1994. № 5.

Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1993.

Лалтеев И. Д. Разум и биосфера // Проблемы оптимизации в экологии. М., 1978.

Лалшин И. И. Вселенское чувство. СПб., 1911.

Лалшин И. И. Проблема "чужого Я" в новейшей философии. СПб., 1910.

Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. М., 1982—1989. Т. 1.

Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992.

Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1995.

Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991а.

Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991б.

Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994.

Лесков Л. В. Семантическая вселенная // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 2.

Лесков Л. В. Семантическая Вселенная: МБК—концепция // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 4.

Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1989.

Лукьянчиков Н. Н. Ноосферный путь развития России. М., 1995.

Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопр. философии. 1968. № 6.

Мандельштам О. Слово о культуре. М., 1991.

Маслеев А. Г. Человеческое измерение Вселенной: космизм и антропоцентризм. Екатеринбург, 1996.

Медушевская О. М. Исторический источник: человек и пространство // Исторический источник: человек и пространство: Тез. докл. и сообщений науч. конф. М., 1997.

Мень А. О Тейяре де Шардене // Вопр. философии. 1990. № 12.

Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2, ч. 1. М., 1994.

Мировоззренческое и методологическое значение учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере: Тезисы докладов республиканской научно-теоретической конференции Иваново 1988.

Мозг и разум. М., 1994.

Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М., 1990.

Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопр. философии. 1991. № 3.

Моисеев Н. Н. Восхождение к Разуму: Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям. М., 1994.

Моисеев Н. Н. Историческое развитие и экологическое образование. М., 1995.

Моисеев Н. Н. Современный рационализм. М., 1997.

Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М., 1991.

Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский (1863—1945). М., 1982.

Муравьев В. А. Пространство, время, история человека и общества: историческая география в системе исторических наук // Исторический источник: человек и пространство. М., 1997.

Назаретян А. П. Интеллект во Вселенной. истоки, становление и перспективы: Очерки междисциплинарной теории прогресса. М., 1991.

Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989.

Налимов В. В. В поисках иных смыслов М., 1993.

Научное и социальное значение деятельности В. И. Вернадского: Сб. науч. тр. Л., 1989.

Ноосфера. Экологическое сознание. Роль писателя. Обзор ИНИОН. М., 1990.

Немировский В. Г. Введение в теоретическую социологию. Универсальная парадигма: Учебное пособие. Красноярск, 1991.

Немировский В. Г. "Универсальная" социология и российская культурно-философская традиция // Образование и наука на пороге третьего тысячелетия. Новосибирск, 1995.

Общечеловеческое в морали и современность: Тез. докл. межвуз. науч. конф. Иваново, 1990.

Оконская Н. Б. История и биология. Пермь, 1993.

Олдак П. Г. Теогносеология: миропостижение в рамках единения науки и веры. Новосибирск, 1994.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991

О современном статусе идеи глобального эволюционизма. М., 1986.

О. Александр (Ельчанинов). Православие и красота // Человек. 1990. № 3.

Павленко А. Н. Космос и Вселенная. две парадигмы мироздания. М., 1993.

Пахомов Н. Н. Кризис образования в контексте глобальных проблем // Философия образования для XXI века. М., 1992.

Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980.

Платонов А. А. Эфирный тракт // Храм снов. М., 1993.

Подолинский Сергей Андреевич. М., 1991.

Полищук М. Л. Феномен индустриализма в общественном сознании Запада (теоретико-методологический анализ). Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1990.

Портнов А. Н. Ноосфера и семиосфера // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере: Тез. докл. респ. науч. конф. Иваново, 1990.

Постовалова В. И. Послесловие // Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990.

Правозерова Л. Л. Затворники из Староконюшенного // Человек. 1995. № 4.

Пришвин М. М. Глаза земли // Пришвин М. М. Кладовая солнца. Ярославль, 1982.

Пришвин М. Дневники. М., 1990.

Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.

Проблема сознания в философии и науке: Тез. IX ежегодн. конф. Каф. филос. РАН. М., 1996.

Прохоров М. М. В поисках нового мировоззрения. Н. Новгород, 1992.

Прохоров М. М. Философская метафора экологической эпохи. Материалы спецкурса. Н. Новгород, 1995.

Райзема Я. В. Мыслящий Универсум: (Фундаментальные категории Универсума, технологии общественного разума). М., 1991.

Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому. Reel-book, "Ваклер". 1995.

Рац М. Что такое экология, или Как спасти природу. М., 1993.

Росов В. А. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли — Источники — Письма. СПб., 1993.

Самохвалова В. И. Красота против энтропии: (Введение в область мегаэстетики). М., 1991.

Сатыбалдина К. М. Новая религиозность и символизация универсума // Человек — Философия — Гуманизм: Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997.

Сафронов И. А. Человек и Вселенная. Л., 1991.

Сафронов И. А. Философские проблемы единства и человека и природы. СПб., 1992.

Сафронов И. А. Человек и Космос в истории культуры: Текст лекций. СПб., 1993.

Сафронов И. А. Человек и Вселенная: философско-методологический аспект: Дис. ... д-ра филос. наук в форме науч. докл. СПб., 1994.

Семенова С. Г. Николай Федоров: Творчество жизни. М. 1990.

Семенова С. Г. Тайны царствия небесного. М., 1994.

Силин А. А. Восьмой день творения // Человек. 1995. № 1.

Системный анализ и основы биосферного мышления. Челябинск, 1994.

Сковорода Г. С. Твори: В 2 кн. Киев, 1961.

Сковорода Г. С. Сочинения: В 2 т. М., 1973.

Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.

Сорокин П. Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992.

Смирнов В. А. М. К. Мамардашвили: философия сознания // Коммунист. 1991. № 4 (май).

Смирнов Г. С. Формирование ноосферы как процесс решения глобальных проблем современности // Учение В. И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности. М., 1988. Ч. 1.

Смирнов Г. С. Научная мысль как фактор самоорганизации ноосферы // Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение. М., 1991. Т. 2.

Смирнов С. А. К вопросу о новой образовательной парадигме // Образование и наука на пороге третьего тысячелетия. Новосибирск, 1995.

Снисаренко А. Б. Третий пояс мудрости: Блеск языческой Европы. Л., 1989.

Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.

Сунгурова Л. Целостное восприятие универсума на основе синтеза логического и интуитивного путей познания // Человек — Философия — Гуманизм: Т. 3. Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. СПб., 1997.

Тарасов В. Ф. Семиотические проблемы формирования планетарного сознания // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994.

Татур В. Ю. Тайны нового мышления. М., 1990.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.

Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1994.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994.

Трухин А. Н. Проблема общечеловеческого в политике: (История и современность). Иркутск, 1990.

Трухин А. Н. Проблема конструирования общечеловеческих моделей мира. Екатеринбург, 1993.

Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978.

Урсул А. Д. Человечество, Земля, Вселенная: (Философские проблемы космонавтики). М., 1977.

Урсул А. Д. Путь в ноосферу. Концепция выживания и устойчивого развития цивилизации. М., 1993.

Учение В. И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности. М., 1988;

Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение: В 2 т. М., 1990—1991.

Ухтомский А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.

Федоров В. М. Учение о биосфере и интеграция наук: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1983.

Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.

Федоров Ю. М. Универсум морали. Тюмень, 1992.

Федоров Ю. М. Сумма антропологии. Новосибирск, 1996.

Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994.

Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Иваново, 1990.

Философия реализма: Из истории русской мысли. СПб., 1997.

Философы России XIX—XX столетий. М., 1995.

Фомин А. В. Онтологический статус сознания // Проблема сознания в философии и науке. М., 1996.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1994. Т. 1.
Флоренский П. А. Symbolarium: (Словарь терминов) // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М., 1996. Т. 2.
Фролов В. А. "Два синтеза космоса" в традициях русского космизма // Клаузура ноосферы. М., 1988. Ч. 1.
Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1983.
Фролов И. Т. Понимание глобальной экологической проблемы // Земля людей. М., 1981. Вып. 4.
Человек в системе космо-земных связей. Научно-аналитический обзор. М., 1994.
Человек— Философия — Гуманизм. В 7 т. СПб., 1997.
Человеческое выживание и эволюция сознания // Под ред. С. Грофа и М. Л. Валера. М., 1989. Реф. кн.: Human Survival and consciousness evolution. N.Y. State University of Press. 1988. XIV. 308 p.
Челышев Е. П. Современная культура России: проблемы развития // Москва. 1996. № 1.
Червинский А. С. Интегративные функции глобальной экологии в процессе изучения биосферы // Фундаментальные исследования и технический прогресс. Новосибирск, 1985.
Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 2.
Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.
Чижевский А. Л. Стихотворения. М., 1987.
Чиркова Л. Л. Дуальность в Универсуме // Игровой мир. Саратов, 1992. Деп. в ИНИОН 30.03.93 № 47844.
Чумаков А. Н. Глобальные проблемы современности. М., 1993.
Чупина Г. А., Суровцева Е. В. Цивилизационный разум XX века: гуманистическая рациональность // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.
Шаховская А. Д. Хроника большой жизни // Прометей. М., 1988. Т. 15.
Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
Шилин К. И. Основы биосферного мышления // Системный анализ и основы биосферного мышления. Челябинск, 1994.

Шипунов Ф. Я. Организованность биосферы. М., 1980.
Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.
Яншина Ф. Т. Эволюция взглядов В. И. Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере. М., 1996.
Ярышкин В. П. К проблеме формирования ноосферного сознания // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994.
Dialog a humanism. Warsaw, 1994. Vol. 4. № 5. Vol. 3. № 3.
Hoyle F. The intelligent Universe. New York, 1984.
Human survival and consciousness evolution. N. Y. State University of N. Y. press. 1988. XIV.
Intelligence collective / Coordoneurs. Paris: Hermes. 1994.
Krakowiak J. A truly universal congress // Dialog a humanism. Warsaw, 1994. Vol. 4. № 5. P. 144—148.
Rudhyar D. The Planetarization of Consciousness: From the Individual to the Whole. Aurora Press, 1981.
Through the 80s. Thinking globally, acting locally. Washington: D. C. USA, 1980.

SUMMARY

The book by G. S. Smimov "Noosphere Consciousness and Noosphere Reality" continues the traditions of the Ivanovo Noosphere philosophical school the foundations of which were laid down by Professor N. P. Antonov (1909—1985).

The research is based on the Vernadsky doctrine of the transition from biosphere to noosphere and the Universum philosophical approach characteristic of P. Teyar de Shardene and H. Ortega-y-Gasset as well as many Russian thinkers. The images of Russian universum formed in the XIX and early XX centuries transform themselves into the notion of Noosphere Universum which is the object of reflection for many present-day Russian philosophers.

The book examines the concepts of the "noosphere consciousness", the "consciousness of noosphere", the "noosphere reality", differentiates between the notions of the "noosphere idea" and "idea of noosphere".

The book explores the process of forming the noosphere consciousness characterized by the transition from the conservational noosphere to the ecological one and further to the ecologization of consciousness in general and to the noosphere consciousness as a new type of consciousness.

The book deals with the problems of the structure and functions of the noosphere consciousness which is the system-forming factor of the transition of biosphere to noosphere. The syncretism, general importance of the noosphere consciousness as well as the fact that it is common to all mankind are shown as its important features. The author points out that a new universum noosphere ecological view of the world is coming into being in the XX century.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3	
Введение	5	
Глава 1. Универсумное (всеуниверсальное) видение мира: история и современность		
§ 1. Представление об универсуме	12	
§ 2. Универсумное видение мира в российской культурной традиции.....	32	
§ 3. Опыт конструирования российского "универсума XX века".....	42	
§ 4. Современные концепции ноосферного универсума ...	68	
Глава 2. От ноосферной реальности к сознанию ноосферы		
§ 1. Универсум ноосферной реальности	83	
§ 2. "Сознание и ноосфера": проблемные поля современности	101	
§ 3. Онтологический подход к проблеме "сознание и ноосфера".....	114	
Глава 3. Становление ноосферного сознания		134
§ 1. Сознание ноосферы и ноосферное сознание: категориальный статус	135	
§ 2. От экологизации сознания к ноосферному сознанию.....	142	
§ 3. Становление ноосферного сознания в процессе решения глобальных проблем современности	149	
§ 4. Общечеловеческий потенциал ноосферного сознания	164	

Глава 4.	
Феномен ноосферного сознания:	
содержание, структура, функции _____	181
§ 1. Синкретичность духовной культуры и системность ноосферного сознания _____	182
§ 2. Целостность и континуальность ноосферного знания _____	192
§ 3. Ноосферное сознание как феномен Всеобщего синтеза _____	208
Заключение _____	227
Библиографический список _____	229

Научное издание

СМИРНОВ Григорий Станиславович

**НООСФЕРНОЕ СОЗНАНИЕ
И НООСФЕРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**
Философские проблемы
ноосферного универсума

Редактор *Т. И. Ларина*

Компьютерная верстка *Д. Г. Смирнов*

Лицензия ЛР № 0202295 от 22.11.96. Подписано в печать 24.06.98.
Формат 60 x 84 1/16. Бумага писчая. Печать плоская. Гарнитура Arial
Усл. печ. л. 14,18. Уч.-изд. л. 13,5.
Тираж 300 экз. Заказ 2445.

Ивановский государственный университет
153025 Иваново, ул. Ермака, 39

Ивановская областная типография
Государственного Комитета Российской Федерации по печати
153628 Иваново, ул. Типографская, 6