
Философия, социология и культурология

УДК 101.1

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В РАБОТАХ Н.Ф. ФЕДОРОВА, Н.А. БЕРДЯЕВА, П.А. ФЛОРЕНСКОГО

В.Г. Рубанов

Томский политехнический университет
E-mail rubanw@tpu.ru

Идея судьбы и назначение человека находит свое место в русской религиозной мысли. Особое звучание проблемы поисков смысла и назначения человека в мире приобретают в условиях цивилизационных изменений, замены общественных ориентиров и социокультурных идеалов. Чрезвычайно важно исследование этой проблемы в ситуации поисков духовных ценностных ориентиров, слома существующей парадигмы мышления.

Ключевые слова:

Духовность, вера, судьба, мудрость.

Key words:

Spirituality, faith, fate, wisdom.

Изменения, происходящие в современном обществе, актуализируют проблему человека, его судьбы, назначения. В русской философии существует несколько концептуальных решений, в том числе и философско-религиозное, яркими представителями которого были Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский. Идеи русских религиозных философов о смысле человеческого существования, его духовности и целостности чрезвычайно актуальны в условиях дефицита гуманизма, духовного возрождения личности.

Проблема человека, его судьбы и назначения не нова в отечественной философии. Она освещалась в различных концептуальных видениях. Особый интерес к ней проявляется в современных условиях социально-экономического, политического, культурного изменения, происходящего в стране. Мы предлагаем рассмотреть философско-религиозный подход, который развивали крупнейшие русские мыслители.

Н.Ф. Федоров в основу человеческих проблем положил идею о преодолении смерти и всеобщего спасения. В трактате «Философия общего дела», развивая мысль о восходящей активной эволюции, он предлагает свое видение проблемы бесконечного совершенствования человека. И прежде всего, ставит вопрос о братстве или родстве, и вопрос об имманентном воскрешении.

Придерживаясь идеи эволюционного развития природы к большему ее совершенствованию, Н.Ф. Федоров ставит на высшую ступень развития человека, который не должен останавливаться и довольствоваться местом, отведенным ему природой. Философ прослеживает два пути становления и совершенствования человечества: первый путь — естественно-природный, второй путь, — путь самого человека как социокультурного феномена. Человек должен во всеобщей деятельности на основе знаний изменить всю природу и самого себя. Преодоление смерти и всеобщее спасение имплицитно содержат в себе чаяния духовных течений русского крестьянства.

Как известно, идеи всеобщего дела Н.Ф. Федорова расходятся с традициями христианского учения о личном спасении человека. Человек несовершенен и своего наивысшего развития он может достичь в общем отеческом деле. Завет Бога заключается не в разъединении, а в объединении. Необходимо, как говорил Н.Ф. Федоров, быть всем единым как Он в отце.

Порочность современной науки, подчеркивает философ, заключается в том, что она разбита на множество отдельных наук, не дающих ответ на общий для всех вопрос. Это вопрос регуляции, управления силами слепой природы. Не труд отдельных, а всеобщее усилие должно дать положи-

тельные результаты. Причем разум практический и разум теоретический должны быть уравновешены.

Всёобщее усилие всех в знании, рассматриваемое как долг, должно привести к такому результату, при котором чистая наука, познающая природу как целое, где чувствующее приносится в жертву бесчувственному, преодолевает такое извращение. В силу этого прикладная наука перестанет выполнять роль участницы и союзницы природы и из орудия истребления превратится в регулятор слепой смертоносной силы.

На этом пути преобразования знания существует множество преград. Это разобщение людей, словесность, международная рознь. То, что Н.Ф. Федоров называл «*небратским состоянием*», «*неродственность*». Гражданственность или цивилизация, считал он, заменили братственность, государственность-отечественность. Под отечественностью понимается не патриотизм, а любовь к отцам, любовь к самому себе.

Размышляя о взаимосвязи общего и частного, родстве и месте в нем личности, Н.Ф. Федоров подчеркивал, что единство не поглощает, а возвышает личность. Этому способствуют несколько факторов. Прежде всего каждый чувствует себя причастным к человечеству, считает себя потомком, сыном всех умерших отцов, а не бродягой. Далее, признание каждым со всеми своего долга по отношению к умершим отцам. «Превращение «толпы» в союз сынов, находящихся свое единство в деле отцов, — пишет он, — и его именно объединение, но не слияние» [1. С. 65].

В этом вопросе Н.Ф. Федоров расходится с Сократом, Р. Декартом, И. Кантом и другими философами, которые в различных вариантах отстаивали положение о собственном спасении, важности индивидуального критерия истины или преобладании личностной воли над всеобщим человеческим делом. Культ предков у Н.Ф. Федорова становится основой религии.

Что же собой представляет культ отцов? В современном развитом обществе основополагающей чертой является торжество младших поколений над старшими. Происходит поглощение старшего поколения младшим. Это осуществляется, как считает Н.Ф. Федоров, двояким путем: биологическим и социальным. Согласно биологическому прогрессу человечества, происходит безнравственное вытеснение сынами отцов. Этот естественно-природный процесс лишает человека всякого значения перед слепой силой природы, показывает его полное ничтожество. С другой стороны, социальная действительность такова, что свобода личности является характеристикой социологического прогресса. Участие в общем деле не является таким критерием. К тому же, общество требует и ограничения свободы личности. Исходя из этого, Н.Ф. Федоров приходит к заключению, в котором «социология есть наука не общения, а разобщения или порабощения, если допускает поглощение личности обществом» [1. С. 77].

Социальный прогресс, который отрицает братство и отечество по своей сути становится безнравственным. Главными судьями над предками и отцами становятся сыны и потомки. Отцы в глазах сынов несут двойное наказание: с одной стороны, природа приговорила их к смертной казни, с другой, — их осуждают сыновья. Восстановление справедливости Н.Ф. Федоров видит в воскрешении отцов. Аподектичность этого утверждения для него очевидна.

Как уже отмечалось выше, этот философ вступает в принципиальный спор с парадигмой христианства. Ему представляется, что решение стратегических задач Дела по преобразованию несовершенного природного смертного мира в бессмертный есть достижение благой вести. Путь к бессмертию человека лежит через соборность, совокупность разумно-свободных, высоко образованных, активно действующих существ. Воскрешение отцов понимается Н.Ф. Федоровым как главное дело сынов, требующее такого воспитания, «которое было бы исполнением пророчества последнего пророка Ветхого Завета Малахии» [1. С. 87]. Смысл такого воспитания заключается не в сознании превосходства сынов над отцами, а в их органическом слиянии, в их возврате друг другу. Совершеннолетие сынов проявляется в том, что они воскрешают, возвращают к жизни своих родителей.

Интересной является мысль Н.Ф. Федорова о переходе от лицемерия к душезнанию. Здесь мыслитель вступает в полемику с политическими учениями и считает, что всякое учение, не восстанавливающее полного родства, является ложным. С этой точки зрения, социалистические теории не могут быть истинными в силу того, что в сущности понятий, оперируемых социалистами, «*братство*», «*равенство*», «*товарищество*» нет истинного кровного родства. Здесь призывают объединяться чуждых друг другу людей. И единственной сходной чертой для них является выгода. В родстве необходимо быть лицом к лицу. Это возможно лишь на основе внутрличувственной связи. Объединение живущих сынов для воскрешения отцов должно базироваться не на эгоизме и альтруизме, а на принципе: со всеми и для всех, где десять ветхозаветных заповедей сливаются в одну — всеобщее воскрешение.

В исследовании теории всеобщего воскрешения возникает вопрос о том, а на каком основании сыновья способны вернуть к жизни отцов?

Н.Ф. Федоров эту проблему решает следующим образом: воскрешение возможно лишь в родственном связанном ряду поколений, то есть сын воскрешает отца, отец своего отца и так вплоть до праотца. При этом каждый воскрешает как бы «из себя». Исходной клеточкой этого процесса является наследственная информация, которую каждый предок оставляет в своих потомках. В современной науке существует такой термин как «клонирование», отражающее процесс генерирования целого организма по одной клетке, которая несет генетическую информацию о нем.

Развитие науки, как считает Н.Ф. Федоров, должно привести к созданию всеобщей космической науки, способной решать многие проблемы, в том числе проблему тканетворчества или тканетворения. Человек будет способен на сознательном уровне обновлять свой организм, создавать те или иные органы, которые ему необходимы для более полной и более содержательной жизни, позволяющей находить среду обитания не только на Земле, но и в космосе.

Тема человека, его предназначения и судьбы исследуются в работах Н.А. Бердяева. В отличие от своих предшественников, в частности, от Н.Ф. Федорова, который искал путь человеческого бессмертия через всеобщее дело, Н.А. Бердяева интересует личностное бессмертие человека. Он выстраивает стройный ряд положений христианской антропологии. И таким образом становился в первый ряд основоположников одного из направлений экзистенциализма.

Рассуждения о судьбе человека Н.А. Бердяев связывает с определением сущности человека, которая у него прослеживается сквозь призму христианских устоев. Он считает, что человек, с одной стороны, — это существо греховное, падшее, от которого требуется смирение. А с другой стороны, — это результат творения бога, образ и подобие божественной сущности. Отсюда вытекает идея о том, что бог, создавая человека, сам становится человеком и призывает его к сотрудничеству с собой и вечной жизни в себе.

Многочисленные науки изучают человека, особенно антропологические такие как биология, социология, психология и т. д. Познание человека здесь осуществляется на уровне познания объекта равного среди равных объектов. Однако человек является значительно более сложной сущностью. Сам себя человек познает как субъекта и прежде всего как субъекта [2. С. 345].

Самосознание человека является достаточно сложным феноменом, возвышающим его над природным миром. В творческом процессе постижения своей сущности человеку удастся ощутить себя не только природным, но и духовным существом.

Н.А. Бердяев считает, что проблема человека может быть целостно поставлена и решена лишь в свете идей боготворчества. И в отличие от христианской постановки вопроса о назначении человека как существа кающегося и спасающегося, Н.А. Бердяев акцентирует внимание на аффирмационности творческого начала. Способность человека возвышаться над собой, трансцендентировать за замкнутые пределы самого себя [2. С. 449]. Такое самоопределение самого себя экзистенциально.

Рассуждение Н.А. Бердяева противопоставляется канонам Ветхого Завета и напоминает идеи Нового Завета, предполагающие выбор человеком своего пути постижения Абсолюта, Бога. С этим соглашается и сам Н.А. Бердяев, признающий христианство как религию богочеловечества. Слияние Бога с Человеком и Человека с Богом дает ему ос-

нование сделать вывод о том, что если человек представляется как микрокосмос и микротеос, то Бог в этом случае выступает как макроантропос. Таким образом человек способен к самопознанию и самотворению. В творчестве преодолевается различие между индивидом и личностью. Индивид, как считает Н.А. Бердяев, категория биологическая, в которой отражаются натуралистические характеристики. Это с одной стороны.

С другой стороны, индивид — категория социологическая. Каждый индивид представляет собой атомарное состояние общественного целого. Что касается личности, то она не является ни природной, ни общественной. Личность есть категория духа и она не может быть частью по отношению к какому-либо целому. Личность — это целостность. И в таком случае, как утверждает Н.А. Бердяев, личность не является частью мира, космоса. Наоборот, космос представляет собой часть личности. «Человеческая личность, — подчеркивает он, — есть существо социальное и космическое, то есть имеет социальную и космическую сторону, социальный и космический состав. ... Человек есть микрокосмос» [2. С. 351]. Если индивид выступает как часть рода, которая ему подчиняется, то личность не является таковой, она мыслится средним состоянием между животным и ангелом. Следовательно, ее осмысление может осуществляться в ее общении с другими личностями, с миром и Богом.

Становление личности осуществляется двояким путем. С одной стороны, ее творит Бог, а с другой, — она самотворится. Личностью не рождаются, а становятся. Она является проекцией божественной идеи в каждом человеке.

В процессе становления личности Н.А. Бердяев отмечает борьбу противоположностей. В одном случае субъект остается самим собой, в другом, — для личности разрушительны остановка, застывшие состояния. В ней органически переплетены неизменное и изменяющееся. Стимулом в развитии личности является ее стремление к сверхличному, которое ее превосходит и которое для нее является ориентиром, целью существования. Стремление личности к самосовершенствованию наводит Н.А. Бердяева на размышления о соотношении общего и универсального.

Общее представляет собой отвлеченную идею, абстракцию, не имеющую своего существования. Ее содержание составляют представления об идол, кумире, которые способны сделать из личности орудие, средство для достижения своей цели. И на этом основании Н.А. Бердяев приходит к заключению, что политические установки и режимы являются носителями общего — этатизма, национализма, сиентизма, коммунизма и т. д.

Универсальное всегда конкретно и имеет существование. Для него личность не средство, а цель. Бог, как думает Н.А. Бердяев, никогда не унижает, не подчиняет личность. Универсальное в конечном счете есть обогащение жизни личности. Личность — это процесс, детерминированный изнутри.

Через свою активность она стремится к konsekventному, последовательному совершенствованию.

Если Н.Ф. Федоров общее дело, в котором должны принимать участие все, видит в оживлении предков, то Н.А. Бердяев соборность, родство всех верующих во Христе, видит в создании экзистенциального «Мы». Этот путь представляется как движение «Я» с «Ты» к «Мы». Соединение «Я» с «Ты» предполагает жертвенное расплывание самости личности.

Двуипостась человеческой сущности, включающей в себя природное и духовное, представляет определенную сложность в формировании человека как целостного образа. Космотеллургическая стихия человека основывается на бессознательном и связана с жизнью космической и земной. Натурализм признает в человеке душу и тело, лишённые духа. Это ограниченный подход. Эти составляющие человеческую сущность нужно признать. Однако существует более высокий порядок реальности, включающий в себя дух. Духовное в человеке обозначает его сверхприродность, соединённость с Богом. Целостность человека достигается тогда, когда душа и тело овладеваются духом. В этом случае, как считает Н.А. Бердяев, личность становится целостным духовно-душевно-телесным существом, в котором душа и тело подчинены духу. Они одухотворены и тем самым соединены с высшим, сверхличным и сверхчеловеческим бытием.

Логика исследовательской программы Н.А. Бердяева приводит его к анализу соотношения смерти и бессмертия человека. Как природное существо человек смертен, но его бессмертие достигается в связи с Богом. На этом основании философ отстаивает тезис о смертности естественной субстанции и бессмертии личности, где бессмертие богочеловечно.

Интересным является размышление Н.А. Бердяева о связи вечной жизни с проблемой пола и любви. Половой признак человека есть не что иное, как показатель неполноты, раздробленности человеческого существа. Целостная личность бисексуальна, андрогинна. Метафизический смысл любви состоит в достижении целостности личности для вечной жизни. Вопросы андрогинности человеческого существа, как известно, рассматривал в свое время Платон, который подчеркивал, что одним из условий достижений целостности является взаимостремление одинаковых полов друг к другу.

Итак, бессмертие человека достигается путем приобретения личностью целостности в слиянии с Богом. Через Богочеловека — Христа человеческая природа причастна в конечном счете к вечности жизни.

Антиномичность бердяевской концепции заключается в том, что его мысли не вмещались в парадигму христианской антропологии. Антропологические размышления приводят его к утверждению о том, что человек является высшей, царственной ступенью иерархии природы. Это микрокосм, который является ответственным за весь

строй природы, за те процессы, которые в ней совершаются. Это позиция рафинированного антропоцентризма, которую Н.А. Бердяев отстаивает в полемике с натуралистическим антропоцентризмом. Отстаивается тезис о том, что человек представляет собой малую Вселенную, микрокосм. В человеке содержится весь состав Вселенной. Это не некая дробная часть. Это цельная малая Вселенная.

Человек, с одной стороны, биологичен, а с другой стороны, он выше глубже биологического. Он не от мира сего. Эта позиция Н.А. Бердяева перекликается с положением основной книги Каббалы «Зохаре», где открывается истина о космичности человека, небесном Адаме.

Идеи восходящей эволюции находят свое место в размышлениях Н.А. Бердяева, когда он исследует проблему преобразования космоса человеком. Космос и человек неразрывно связаны между собой. Место человека уготовано Творцом. На уровне природного человек борется с себе подобными, бесконечно многими существами и силами. Но его дух делает его абсолютным центром всего бытия. «Солнце должно быть в человеке — центре космоса, — подчеркивает он, — сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается. Логос — Солнце в самом человеке должно светиться» [7. С. 311].

Трансформация человека природного и Абсолютного Человека-Логоса связана с формированием его самосознания в его наивысшем проявлении — христологическом сознании. Исходя из этого, философ приходит к заключению о том, что наука о человеке, истинная антропология должна обосновываться откровением о Христе.

Становясь Абсолютным Человеком, человек через Христа становится причастен Св. Троице в ее второй ипостаси. Это осуществляется за счет того, что Христос не только равнодостоинный Отцу, не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек.

Проблема неразрывности человечества с мировым целым получила свое освещение в работах П.А. Флоренского. Его увлекала идея всеединства, в которой прослеживается идеальное сродство мира и человека, взаимообусловленность и взаимопронизанность друг другом.

Труды П.А. Флоренского основываются на культурологической, духовно-академической традиции, органически вобравшей в себя христианизированную триадичность монотеистического Абсолюта, античный платонизм, идеиндоевропейского мифологического сознания, византийские и южнославянские культурные ценности.

Энциклопедический ум этого ученого позволил использовать в обосновании его космологических взглядов достижения как религиозно-теологические, так и сугубо научного характера.

Идеи нерасторжимой связи микро- и макрокосмоса разрабатываются на принципах антиномической диалектики, предполагающей медита-

тивное восхождение к Абсолюту. В этом процессе важнейшей онтологической категорией, способной устанавливать и удерживать всеединство, является любовь.

П.А. Флоренский связывает воедино веру, любовь и истину как категории, которые направлены на самосовершенствование человека, выводящие его из состояния чистой потенциальности и дающие ему актуальное звучание, жизнь и бодрствование. Рассмотрение этих категорий помогает ему в определенной степени решить два основных вопроса, которые

П.А. Флоренский поставил перед собой в «Столпе и утверждении истины»: «Что такое неушербное бытие?» и «Какова связь здешнего бытия с неушербным бытием?».

Опираясь на богатый лингвистический и философский материал, П.А. Флоренский раскрывает сущность категории «истина». Его мысль движется по различным культурологическим горизонтам, предоставляя читателю различные точки зрения: теологические, религиозные, научные, а также парадигмы ментальности различных народов и поколений. Например, в отличие от русского разума понятия истины, как «*пребывающее существование*», «*живущее*», которое владеет существенным условием жизни и существования, в понимании эллина, истина есть вечная память. Древний еврей под истиной подразумевает историчность, Слово Божие, надежность. «Что есть истина?» — вопрошает Пилат у Истины. Он не получил ответа, — потому не получил, что вопрос его был в суете. Живой ответ стоял перед ним, но Пилат не видел в Истине ее истинность» [8. С. 23].

Но каким образом отличать истину от неистины? Какие для этого должны существовать критерии? Ни один из предлагаемых философией критериев не устраивает П.А. Флоренского. Ни эмпирики-критицисты, ни трансценденталисты, ни мистики никто из них не понимали, что критерий в конечном счете должен быть ни целью, а направлением. «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины, — пишет П.А. Флоренский, — Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, а в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя через Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина — созерцание Себя через Другое в Третьем: Отец, Сын, Дух» [8. С. 48]. Итак, истина есть трипостастная сущность.

П.А. Флоренский особое внимание уделяет активности сознания человека, его стремлению к самосовершенству. В данном случае основой постижения Истины, источником высшего разума для человека выступает вера. Причем, вера и знание у него сливаются. С его точки зрения, подвигом веры будет переход от ассерторической истины мира, утверждающей факт, к аподектической, достоверной, основанной на логической необходи-

мости. На этом уровне человек через свое обожение постигает метафизическую триаду — Истину, Добро и Красоту как одно, как духовную жизнь в ее единстве. Истина является и становится любовью. Христианская философия, как считает П.А. Флоренский, является духовной философией, предполагающей, что истинной любовью может любить лишь тот, кто познал Троицу Божью.

Итак, абсолютная Истина познается в любви, когда душу человеческую посещает Дух Святой. Истина, обладающая свойством быть здесь и теперь, должна стать и символом Вечности. Сущность ее двуедина: она по-сюсторонняя и одновременно — не по-сю-сторонняя. В этом проявляется антиномичность Истины.

Свою теорию антиномичности П.А. Флоренский пытается обосновать на анализе понимания противоречивости земного существования человека древне греческими философами Гераклитом, Платоном, на исследовании позиций антиномизма Николая Кузанского, философии Г.В.Ф. Гегеля, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, Ш. Ренуве и др.

Если на небе существует одна Истина, то на земле их множество и они неконгруэнтны друг с другом. И в этом виноват грех, который выступает моментом разлада, развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание. Гармония достигается путем целомудрия и подвижничества. Великим катализатором на пути приобретения человеком своей самости, как считает П.А. Флоренский, является слово Божие.

В десятом письме «Столпа» «Софии» П.А. Флоренский размышляет о личности и перспективах ее совершенствования. Прежде всего отмечается, что понятие «София» можно рассматривать с нескольких точек зрения. Это и всеединство, и Великий Корень целокупной твари, и Ангел-Хранитель твари, и Идеальная личность мира.

Прекрасна духо-носная личность, с одной стороны, объективна, как предмет созерцания для окружающих и, с другой стороны, субъективна как средоточие очищенного созерцания окружающего. Движение от объективного к субъективному совершенствованию, от чисто потенциальности к актуальности, при которой личность становится познаваемой Богом, а это значит обладает реальностью существования в духовном мире. Такая актуальность достигается в единстве с Церковью. Не каждый человек может этого достичь. Высшее надмирное единство твари достигается путем очищения в смирении, целомудрии и простоте как сверхфизических, так и сверхнравственных сил, «делающих в Духе Святом, — пишет П.А. Флоренский, — всю тварь едино-сущной Церкви. Силы эти суть откровения мира иного в мире здешнем, духовного во временно-пространственном, горного в дольном» [8. С. 338]. На этом пути личность должна постичь Трипостастное Божество. При этом София проявляет полиморфологичность своего смысла. Ее воплощение в Ипостаси Отчей предстает идеальной основой, субстанцией твари; вы-

ступая Ипостасью Слова — она является разумом, смыслом, истиной, правдой твари; как Ипостась Духа выступает реализацией святости, непорочности, духовности твари.

Опираясь на эту логику рассуждений П.А. Флоренского, можно прийти к следующему тезису: между тварью и Богом дистанция огромного размера, и тварь способна преодолеть ее. Следовательно, должны быть определенные переходные состояния, при которых постигается определенное содержание Истины и приобретает определенная часть духовности. Должны существовать и силы, способствующие утверждению личности на этом пути. Здесь у П.А. Флоренского большая роль отводится Богородице, которая сочетает в себе силы ангельские, софийные и человеческое смирение. Божия Матерь отделяет творца от твари. Она является центром тварной жизни. Это точка соприкосновения земли с небом. Она одновременно Избранная, царица Небесная и еще более Царица Земная. Она имеет космическую силу и является владычицей всего мира. Ряд иерархического подчинения выстраивается следующим образом: Спаситель — София — Божия Матерь. Божия Матерь стоит над природой, и она непостижима в своем превосходстве над нею. В христианстве Дева и Церковь выступают тождественными понятиями. В свою очередь Церковь отождествляется со Столпами Истины, под которыми понимаются Триипостастное Единство, Дух Святой, Пречистая Дева, подвиг, дружба, целомудрие, София.

Постижение Истины связано с отрешением от своей самости, но, как считает П.А. Флоренский, этого сделать невозможно в силу того, что мы есть плоть. Но все же Троица Истина влечет нас к себе и «... сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности» [8. С. 489].

Таким образом, в конечном итоге человек выступает не только проводником Божьей Воли, но и активным, эволюционирующим, способным к самосовершенствованию созданием.

Полемизируя с западным католическим жизненным пониманием, в котором в основе всего лежит вещьность и которому чужды идеи личности с ее запросами, П.А. Флоренский делает акцент на личностном восприятии Истины, на ее телесность, душевность и духовность. В письме к В.И. Вернадскому он подчеркивал свою солидарность с позицией Григория Нисского, богослова, представителя спекулятивной философии в греческой патристике, в частности с теорией **сфрагидации**. Согласно этой теории, индивидуальный тип человека, подобно печати и ее оттиску, наложен на душу и тело. В силу этого даже если элементы тела рассеяны, они могут быть восстановлены по совпадению их оттиска и печати, которая принадлежит душе. Такая же идея развивалась и у Н.Ф. Федорова в решении проблемы оживления предков. «Духовная сила, — писал П.А. Флоренский, — всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы как бы они не были рассеяны и смешаны с другим ве-

ществом» [9. С. 164]. В этом утверждении он выступает единомышленником К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского, которые утверждали, что вещество, участвовавшее в жизненном процессе, не исчезает. Этот вывод привел П.А. Флоренского к утверждению о существовании в биосфере пневмосферы, как особой части вещества, вовлеченного в круговорот духа и культуры.

Эти мысли философа сопряжены с его пониманием соотношения понятий жизни и умирания, смерти и рождения. С его точки зрения, это взаимосвязанные ипостаси существования. Как в намагниченной полоске нельзя отделить северный полюс от южного, так жизнь и смерть взаимообусловлены в пространственно-временных определенностях. Время всегда есть единство начала и конца, прошедшего и будущего. Пространству, его трехмерности подчиняется все внешнее. Как время, так и пространство являются характеристиками троичности. Такая закономерность прослеживается и в слове. «Слово, — говорит П.А. Флоренский, — конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни: оно уплотняет ее» [10. С. 264]. Человечество мыслит имена как субстанциональные формы, которые образуют своих субъектов-носителей. Каждое имя можно рассматривать с двух сторон. С одной стороны, это первая предпосылка человечества, а с другой стороны, оно не может не оказывать действия на своего носителя. В своей индивидуальной определенности слово заряжается от производящих его органов особой энергией, называемой по другому нервной, одою, астралом, флюидами или животным магнетизмом. Таким образом, слово включает в себя несколько моментов: физико-химический (присущий телу), психический (относящийся к душе) и одический, или оккультный (относящийся к астральному телу).

Парадигма мысли выросла на двух основаниях или на общечеловеческой предпосылке, на том, что П.А. Флоренский называет «*имеславием*» или же на определении такового, получившим у него название «*имеборчество*», при котором существенным моментом является отрицание достоинств человека, признания принадлежности истины человеческому роду.

Таким образом, проблема человека в философии П.А. Флоренского, рассматриваемая в аллегорической форме, не утратила своего истинного смысла. Пафос его размышлений приводит к антроподии, оправдании человека в его стремлении к духовному совершенствованию. Слово выступает синергией в процессах познания Бога, причем энергия человеческого существа является условием, средой, в которой развивается энергия Бога. И когда нет, как считает П.А. Флоренский, ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а на этом основании и единство самопознающей личности.

Резюмируем. В условиях аннигиляции, деградации духовного совершенствования личности важ-

но обратить свое внимание к идеям смысла человеческого существования, его смерти и бессмертия путем повышения его духовности, целостности. Современный дефицит гуманизма, духовного воз-

рождения в нашем обществе можно восполнить приобщением к духовным традициям русской философии, яркими представителями которой были Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев и П.А. Флоренский.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1. — 711 с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. — Л.: Лениздат, 1991. — 397 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл Творчества. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
4. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — Т. 1 — Ч. 1. — 839 с.
5. П.А. Флоренский — В.И. Вернадскому (21.09.1929) // Русский космизм. Антология философской мысли / под ред. С.С. Семановой и А.Г. Гачевой. — М.: Педагогика, 1993. — С. 162–165.
6. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). — М.: Правда, 1990. — Т. 2. — 447 с.

Поступила 26.10.2010 г.

УДК 101.1

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МАТРИЦА ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Е.В. Рубанова

Томский политехнический университет
E-mail rubanowaelena@tpu.ru

Проблемы экологического сознания чрезвычайно важны в настоящее время. Существует множество противоречивых тенденций, характеризующих связь Природы и Общества, определяющих место Человека в мире. Неоднозначность философских подходов к экологической проблематике обуславливает обращение к истокам экологического сознания. Собственно экологическое сознание формируется в период капитализации общества. Однако его отдельные элементы находят свое отражение в религиозно-мифологических трудах, ставшие его своеобразной матрицей. В древности закладываются основы взаимоотношения Человека к Природе.

Ключевые слова:

Мифология, религия, сознание, мировоззрение.

Key words:

Mythology, religion, consciousness, worldview.

Проблема взаимоотношения человека с природой возникает с осмыслением человеком своей самости, то есть с выделением своего «Я» на фоне интуитивного представления своей целостности с природой. Этому способствует в первую очередь чувственное восприятие пестрого разнообразия окружающей действительности с одновременным формированием прагматического мышления, включающего элементарный анализ и синтез, выделения единичного из множества. Взаимосвязь этих уровней постижения реалий в свое время отмечал Леви-Стросс, который писал: «... чувственная деятельность тоже имеет интеллектуальный аспект, и внешние данные геологического, ботанического, зоологического порядка и т. д. интуитивно никогда не замыкаются на себя, но оформляются в виде текста, выработанного совместным действием органов чувств и рассудка» [1. С. 98].

Что явилось мотивом первичного постижения окружающего мира человеком? Наверное, можно согласиться с А.Ф. Лосевым, который утверждал, что мифологическое сознание возникает на фоне необычного, эффектного, то есть оставляющего в сознании человека глубокий след [2].

На этом этапе становления человека экологическое знание формируется через двудиную аналогичность: с одной стороны, определенные природные явления, а с другой стороны, природные особенности, приобретали статус общественных. Говорить о строгом разграничении природного и социального пока не имело оснований. Пространственно-временные особенности человека и природы пока неотделимы. Широкая ассоциация, как отмечал Л.Н. Гумилев, позволяла улавливать связь между явлениями природы и судьбами как отдельного человека, так и народов [3. С. 35].

Итак, выделяется общая закономерность для данного этапа становления экологического знания: 1) человек создает свою непохожесть с природой, 2) человек понимает свое единство с природой. Это противоречие будет являться стержневым для различных картин мира, как в древние времена, так и для современности. Наряду с общей закономерностью существуют и специфические особенности во взаимодействии человека с природой. Причиной тому были различные факторы. И, как отмечал Л.Н. Гумилев: «Взаимодействие человека с природой в разные века и в разных географиче-