

М. А. Можейко  
(Беларусь, г. Минск)

# Диалог культурных традиций и общечеловеческие ценности: опыт нелинейного моделирования

## Предисловие редакции:

В статье доктора философских наук М. А. Можейко предлагается концептуальная модель процесса взаимодействия культурных традиций. Опираясь на методологические принципы современной синергетики с учетом специфики интерпретации последних в контексте гуманитарного познания, автор показывает, что взаимодействие культурных традиций можно рассматривать как фактор, приводящий к актуализации креативного потенциала культурной среды. Проведенный в статье анализ конкретного историко-культурного материала демонстрирует, что взаимное наложение друг на друга различных традиций порождает ситуацию неравновесности культурной среды, приводящую к разрушению стабильной макроструктуры культурного целого (то есть его четкой дифференциации на нормативно-ортодоксальный «центр» и своего рода культурную «периферию»), что делает культурную среду открытой к вариативному конфигурированию собственной структуры и в силу этого к генерированию новых содержаний.

Раскрывая механизм кросс-культурного процесса на уровне глубинных мировоззренческих универсалий культуры, автор показывает, что этот процесс реализуется не как непосредственный диалог традиций, пришедших в соприкосновение в едином культурном пространстве, но как полилог тех плюральных версий мироинтерпретаций, которые формируются в децентрированной

и неравновесной культурной среде, утратившей свою семантико-аксиологическую гомогенность.

Апплицируя предложенную теоретическую модель на ситуацию взаимодействия западной и восточной традиций в контексте русской культуры второй половины XIX — первой половины XX вв., автор рассматривает предложенные в ней различные интерпретации места человека в мире с точки зрения механизма их формирования. В частности, автор рассматривает философию русского космизма, основанную на идее коэволюции человека и природы; в статье эксплицитно сформулированы фундаментальные презумпции, универсальные для всех его направлений. Автор выделяет естественнонаучно ориентированное и трансцендентально ориентированное направления русского космизма, причем последнее, в свою очередь, дифференцируется на западно ориентированную и восточно ориентированную ветви. Именно к последней относится, по мнению автора, философская система Живой Этики, которая рассматривает человека как движущую силу космической эволюции, а поступательное разворачивание его беспредельного творческого потенциала — как путь одухотворения мироздания: «Эволюция всего сущего неотделима от эволюции каждого духа, как одна спираль в вечном движении»<sup>1</sup>.

Автор показывает, что философия русского космизма (концепция «ноосфе-

<sup>1</sup> Беспредельность. Рига—Москва, 2002. Ч. I. § 8.

ры» В. И. Вернадского, концепция «антропосферы» Н. Г. Холодного, теория «живой Вселенной» К. Э. Циолковского, «философия Всеединства» В. С. Соловьева, концепция «одухотворения природы» Н. А. Бердяева, концепция «пневматосферы» П. А. Флоренского, философия хозяйства С. Н. Булгакова, философия

«Этики Жизни» или Живая Этика семьи Рерих и др.), оформляясь на основе взаимодействия фундаментальных мировоззренческих универсалий западной и восточной культурных традиций, синтезирует в своем содержании глубинные и универсальные общечеловеческие ценности.

**К**онституирующаяся в современной культуре концепция цивилизационного поворота предполагает ориентацию общества на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного социоприродного комплекса, основанного на принципе этнокультурного полицентризма. Это означает, что если при моделировании системы хозяйства этой цивилизации данная концепция опирается на универсальные принципы рыночной экономики, а при моделировании ее политической организации — на универсальные принципы демократии, то при моделировании культурного процесса подобный унификационный подход отвергается в принципе.

Современная модель гуманной глобализации основана на презумпции необходимости культурного разнообразия, защита которого не только обозначена Генеральным директором секретариата ЮНЕСКО г-ном Коитиро Мицуурой как важнейший инструмент «гуманизации глобализации», но и объявлена Всеобщей декларацией ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001) «этическим императивом» современности [см. 34]. В октябре 2003 г. ЮНЕСКО принята специальная Конвенция «Об охране нематериального культурного наследия», направленная на осуществление конкретных практических мер по поддержанию живого, реализующего себя в наличных культурных практиках разнообразия нематериальной культуры человечества [см. 33].

На рубеже XX–XXI вв. социальная философия<sup>1</sup> эксплицитно зафиксировала наличие особого свойства плюральной культурной среды, открывающей возможности для широкого диалога культурных традиций: оно заключается в том, что новации в сфере нематериальной культуры возникают именно в негомогенном культурном пространстве. В силу этого актуальным становится исследование механизма взаимодействия культурных традиций в свете выявления креативного потенциала этого процесса.

Подобное исследование может быть проведено на основе нелинейного подхода к процессу кросс-культурного взаимодействия, опирающегося на методологические принципы современной синергетики — с учетом специфики интерпретации последних в контексте гуманитарного познания.

## I

### **Механизм взаимодействия традиций в динамике культуры: универсалии мировоззрения в кросс-культурном пространстве**

В стабильном и равновесном своем состоянии культурное пространство может рассматриваться как аксиологически центрированное определенной совокупностью тех ценностных иерархий и интерпретационных матриц, которые рассматриваются в данной культурной традиции как нормативные. Подобный «центр»

культурного пространство может быть условно обозначен как своего рода «ортодоксия». Если иметь в виду не конфессиональный, а собственно этимологический смысл этого понятия, то под ортодоксией (греч. *ortos* — правильный, *doxa* — мнение) можно понимать феномен канонического воспроизведения в рамках культурной традиции той или иной теоретической системы, обретающей в этой традиции аксиологически акцентированный статус учения, — вне значимых семантических трансформаций ее содержания, однако при неизбежной редукции последнего с течением времени.

В своем становлении каждая ортодоксия проходит следующие этапы:

- 1) содержательное оформление концепции;
- 2) формирование вокруг концептуального ядра будущей ортодоксии пояса культурных поведенческих программ, которые содержательно основаны на ней и аксиологически фиксируют ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус;
- 3) конституирование соответствующей концептуальной системы в качестве собственно ортодоксии, что предполагает официальное санкционирование ее со стороны официальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области.

Оформившаяся ортодоксия исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии. Соответственно этому, ортодоксия в перспективе имеет тенденцию к трансмутации от статуса концепции, организованной в форме проблемного знания, к статусу замкнутого и формализованного догматического кодекса, тяготеющего — при аппликации на массовое сознание — к катехическим жанрам бытия в культуре.

В равновесном (центрированном вокруг ортодоксии) состоянии культурная традиция обеспечивает стабильность характерных для нее аксиологических шкал, что позволяет индивидуальному сознанию функционировать на основе устоявшихся в данной культуре мировоззренческих схем и интерпретационных стратегий, не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному осмыслению.

Однако нарушение обрисованного равновесного состояния духовно-мыслительного пространства культуры неизменно разрушает эту идиллию, заключающуюся в том, что человек может позволить себе полагать, что мир устроен именно так, как он о нем думает.

Культурная среда может приходиться в неравновесные состояния вследствие флуктуационных изменений параметров ее развития — как внутренних, так и внешних. Внешние флуктуации связаны с невозможностью воспроизведения в данной культурной среде сложившихся образцов деятельности и поведения вследствие дисфункций в работе наличных культурных программ: как в области экономики (что проявляется в утрате системой соответствующего технологического уровня, — например, переход от лоций к каботажному плаванию в античной Греции периода упадка), так и в области политики (кризис власти, как правило, осложняемый состоянием войны, — например, ситуация в Германии перед возникновением Веймарской республики или в России перед Столыпинской реформой), и в сфере духовного развития (при утрате доминирующей аксиологической системой необходимого регулятивного потен-

циала, что, например, может быть зафиксировано применительно к западно-европейскому католицизму в период, непосредственно предшествующий формированию францисканства, когда в силу предельной схоластизации доктрины паства отшатывается от пастырей, ибо для спасения души оказалось необходимым знание латыни).

Источником внутренних флуктуаций в культурной динамике выступают противоречия между «центром» (ортодоксией), семантически и аксиологически доминирующим над всем культурным пространством, и так называемой культурной периферией (альтернативными культурными программами: ересями, концептуальными построениями маргинального характера и т. п.). Сложившийся аксиологический баланс между статусом ортодоксии и статусом альтернативных культурных программ может нарушаться как при утрате доминирующей аксиологической системой необходимого регулятивного потенциала, так и в силу усиления позиций периферии. Культура в целом приходит в неравновесное состояние. И если применительно к равновесным (стабильным) культурным средам можно говорить об акцентуации ортодоксии как о жесткой центрированности культуры, предполагающей наличие фиксированных семантических и аксиологических приоритетов, то в неравновесной культурной среде, в противоположность этому, ортодоксия теряет приоритетные позиции по отношению к культурной периферии и культура выступает как ацентричная.

Важнейшим фактором дестабилизации культурной среды, приведения ее в неравновесное состояние, выступает кросс-культурное взаимодействие.

Ситуация взаимодействия культурных традиций может быть типологизирована по различным критериям, которые в своем системном взаимоналожении позволяют задать классификацию вариантов такого взаимодействия.

По генетическому критерию ситуация взаимодействия культурных традиций может быть дифференцирована на:

1) интракультурную, имеющую место в том случае, когда взаимодействующие традиции возникают внутри определенной культурной системы в силу имманентных для нее процессов, приводящих к исторически одновременному конституированию дифференцированных культурных параллелей, которые в силу семантической или аксиологической альтернативности не могут быть непосредственно сведены в единую систему или непротиворечиво сняты более общей культурной программой (например, параллельное развитие противоречащих друг другу традиций аристотелизма и августицианства в схоластике XII—XIII вв.);

2) экстракультурную, инспирированную внешними историческими причинами, приводящими социокультурные системы в столкновение, в ходе которого происходит внедрение в сложившийся культурный контекст чужеродных элементов, — как на масштабном уровне (в тех случаях, когда кросс-культурное взаимодействие может быть оценено в регистре *Восток — Запад*: например, столкновение античной и восточной культур в период завоеваний Александра Македонского или христианства и ислама во время Крестовых походов), так и на уровне локальных взаимодействий этно-национальных традиций.

По критерию аксиологического статуса взаимодействующих традиций ситуация этого взаимодействия может быть дифференцирована на:

1) аксиологически вертикальное взаимодействие (то есть взаимодействие периферийной культурной традиции и традиции ортодоксии), в пространстве которого реализуются как интенции ортодоксии к собственной консервации, так и интенции периферических традиций к изменению своего статуса; особенно остро это проявляется при формировании в сложившемся культурном контексте новой мировоззренческой парадигмы, которая еще не доминирует, но достаточно сильна, чтобы противостоять ортодоксии и — хотя бы в отдаленной перспективе — претендовать на ортодоксальный статус (например, возникновение христианского миропонимания в контексте позднеантичной культуры); как правило, такое взаимодействие имеет место при условии, что ортодоксия находится на эволюционной стадии стагнации (к примеру, *Вискули* были бы невозможны в СССР 60-х гг.);

2) аксиологически горизонтальное взаимодействие (то есть взаимодействие нескольких традиций, ни одна из которых исходно не обладает статусом ортодоксии); в его рамках, в свою очередь, может быть выделено два варианта его осуществления:

а) хронологически вертикальное взаимодействие традиций, одна из которых возникает позже другой и в перспективе замещает ее (становится ортодоксией);

б) хронологически горизонтальное взаимодействие нескольких исторически параллельно сосуществующих традиций.

По такому критерию, как степень эксплицированности порожденного взаимодействием культурных традиций их содержательно-аксиологического противостояния, можно выделить:

1) оппозицию (столкновение) традиций в условиях эксплицитной манифестации аксиологически и/или семантически альтернативных культурных программ (типа борьбы христианства и ислама в период мавританского владычества в Испании);

2) параллельное сосуществование в рамках единой культуры тенденций, объективно альтернативных друг другу, но не формирующих эксплицитно выраженной оппозиции: ситуация взаимодействия в культуре различных традиций фиксируется лишь на метауровне культуры в рамках философской рефлексии (например, объективно русская культура выступает как духовное пространство встречи восточной и западной традиций, но противостояние аксиологических установок последних становится предметом осмысления лишь в ее философских и историко-культурных концептуальных построениях).

Разумеется, реально в поле столкновения различных культур, как правило, осуществляется одновременное взаимодействие нескольких и даже многих традиций — своего рода «полилог», в контексте которого выделение отдельных взаимодействующих в режиме «диалога» пар есть результат абстрагирования.

Соотношение выделенных вариантов взаимодействия культурных традиций между собой может быть представлено следующими вариантами (см. Таблицу I), причем каждый из приведенных вариантов может быть актуализирован как в эксплицитной, так и в имплицитной форме.

В любом из описанных случаев культурная среда приходит в неравновесное состояние, или состояние неустойчивости: в едином ментальном контексте проявляют себя семантически несовместимые способы миропонимания, порождая

Таблица I. Классификационные группы взаимодействий культурных традиций

	Аксиологически вертикальное взаимодействие	Аксиологически горизонтальное	
		Хронологически вертикальное	Хронологически горизонтальное
Интракультурное взаимодействие традиций	Взаимодействие культурной периферии с ортодоксией внутри конкретной культурной традиции (детерминационное влияние ортодоксии на периферию, генерация периферией альтернативных культурных программ).	Содержательное и аксиологическое взаимодействие культурных традиций с изоморфным (внутри определенной культуры) статусом, из которых одна в перспективе вытесняет другую посредством аксиологического доминирования.	Семантико-ценностное взаимодействие внутри определенной культурной среды типологических параллелей, противоречие между которыми снимается посредством формирования на их основе новой культурной традиции.
Кросс-культурное взаимодействие традиций	Взаимодействие различных культурных традиций, предполагающее давление определенной культурной ортодоксии на ортодоксию и периферию иной культуры и обратное влияние последних на нее.	Влияние определенной культурной традиции на соответствующую (в предметном отношении) традицию иной этнонациональной культуры — вплоть до утраты этой последней исходной специфики.	Симметричное взаимовлияние соответствующих традиций различных культур, взаимно стимулирующее разворачивание креативного потенциала последних — как в семантическом, так и в аксиологическом планах.

дая на уровне индивидуального сознания плюрализацию и дестабилизацию его мировоззренческих оснований, — в едином культурном пространстве актуализируются альтернативные аксиологические шкалы, каждая из которых в этих условиях теряет ореол безусловности, свойственный аксиологической системе ортодоксии в равновесной культурной среде. В обрисованном контексте культурный «центр» утрачивает потенциал мировоззренческого доминирования, а с ним и возможность поддерживать равновесный характер культурной среды. Таким образом, культурная среда утрачивает потенциал стабильности.

Нестабильная культурная среда демонстрирует такое свойство неравновесных систем, как развитие в режиме *blow up*<sup>1</sup>, когда флуктуации на периферии системы успевают нивелироваться (согласно закону больших чисел), в то время как в центре системы (в аксиологически акцентированном проблемном поле, как, например, антропоприродная проблематика для русской культуры второй поло-

<sup>1</sup> Под режимом *blow up* (или режимом «с обострением») в современных аналитиках понимается режим «сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия...) неограниченно возрастают за конечное время» [8:12].

вины XIX — первой половины XX вв.) отдельные частные флуктуации культурной среды (формирование неортодоксальных идей на уровне единичного индивидуального сознания) не изглаживаются из содержания культурной традиции общим вектором развития ортодоксии, но могут укореняться в ней. Так, например, презумпции «стыда рождения» и «всеобщего неродства», которые в философии Н. Ф. Федорова выступают сущностными характеристиками наличного состояния человека и ради преодоления которых выстраивается вся его концепция, могут быть рассмотрены как имеющие биографические истоки и проистекающие из такого случайного для эволюции философской традиции обстоятельства, как факт незаконнорожденности Н. Ф. Федорова, всю жизнь носившего отчество и фамилию, данные по имени крестного, и выросшего в доме семьи, отказавшей ему в имени и статусе.

Выявление механизма трансформаций культурной среды в режиме *blow up* требует его анализа на уровне категориального строя культуры, экспликации тех изменений, которые характеризуют последний в ситуации взаимодействия культурных традиций.

Специфика категориального строя культуры задается посредством содержания характеризующих ту или иную традицию мировоззренческих универсалий культуры. В качестве таковых выступают интегральные представления о мире, человеке и месте человека в мире, имплицитно формирующиеся у индивида в процессе его социализации и служащие специфическим мыслительным инструментарием для человека определенной эпохи: они задают систему координат, исходя из которой человек воспринимает и интерпретирует явления действительности, сводя их в своем сознании воедино.

В каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых таких представлений, — и в равновесном состоянии культурной среды веер возможных (семантически и аксиологически допустимых в данной культуре) интерпретаций этих универсалий задает характеризующий данную культуру тип мировоззрения.

Система мировоззренческих универсалий включает в себя универсалии объектного ряда (к ним относятся представления о том, что есть мир, природа, Бог, изменение, причинность, пространство и время, часть и т. п.), универсалии субъектного ряда (представления о том, что есть человек, общество, государство, долг, честь, совесть, справедливость, любовь, счастье, смысл жизни и т. п.) и универсалии субъект-объектного ряда (представления о деятельности, познании, истине и т. п.) [29: 5–24].

На уровне сознания повседневности универсалии культуры не осмысливаются ни с точки зрения их статуса, природы и пределов функционирования, ни даже с точки зрения их наличия, — лишь по мере развития концептуального (прежде всего, философского) мышления они подвергаются рефлексивному осмыслению, конституируясь в качестве понятий [23: 138–159; 24].

Ситуация взаимодействия культурных традиций в поле определенной культуры вносит существенные коррективы в протекание этих процессов.

*Во-первых*, это означает, что в ментальном пространстве кросс-культурного взаимодействия конституируются мыслительные структуры, которые могут быть оценены в качестве семантически альтернативных и аксиологически несовместимых друг с другом. Практически это выражается в том, что в рамках единого культурной среды оформляется несколько вариантов содержания одной и той

же (причем, как правило, достаточно значимой в общей системе приоритетов данной культуры) универсалий: например, различные интерпретации природы в русской культуре второй половины XIX — первой половины XX вв. или трактовки любви в культуре средневековья.

*Во-вторых*, в обрисованном контексте функционирование универсалий культуры в сознании повседневности в прежнем, безрефлексивном режиме оказывается невозможным. В плюрализированных культурных средах сложившаяся в соответствующей традиции универсальная схема мироинтерпретации (картина мира), принятые в ней идеалы мирообъяснения, сложившиеся ценностные шкалы и т. п. сталкиваются с иными (постулируемыми иной традицией) версиями мирообъяснения, иными системами ценностей и идеалами. А поскольку и те и другие, опираясь на — соответственно — свою ортодоксию, изначально постулировали себя как несомненно истинные, постольку реально и те, и другие ставятся под сомнение. Кросс-культурное взаимодействие неизменно провоцирует и интенсифицирует процесс рефлексивного осмысления мировоззренческих универсалий, ибо встреча в едином культурном пространстве нескольких различных (взаимоисключающих) версий интерпретации одной и той же универсалии неизбежно приводит не только к осознанию самого факта наличия таковой, но и к эксплицитной постановке вопроса о способах и границах ее функционирования, а главное — к эксплицированию ее содержания.

*В-третьих*, рефлексия над культурой при наличии в ней противоположных смыслов одной и той же универсалии приводит ко вторичной дестабилизации культурной среды: осознание плюральности и равновозможности (равной допустимо) взаимоисключающих трактовок базисных мировоззренческих структур приводит к окончательному разрушению устойчивой структуры культурной среды. Вертикальное соотношение центра и культурной периферии, обеспечивавшее равновесность культурного целого становится невозможным: параллельное функционирование в единой культуре различных версий одной и той же универсалии лишает смысла саму идею ортодоксии.

Подобная ситуация может быть обозначена как своего рода хаотизация культурной среды: с разрушением культурного «центра» (ортодоксии) разрушается и вся оформленная макроструктура культурной среды. Хаос культурной среды в условиях неравновесного ее состояния со всей очевидностью обнаруживает себя на уровне культурных универсалий: он проявляется, прежде всего, в том, что мировоззренческие основания культуры плюрализируются, *универсалии* перестают быть универсальными не только с точки зрения утраты ими общепринятого статуса, но даже с точки зрения их санкционирования со стороны нормативно принятых ценностных шкал. В целом, среда приходит в состояние, именуемое в синергетике состоянием достигнутого хаоса.

Таким образом, категориальный строй таких культур являет собой типичный пример хаотизированной нелинейной среды, открытой для переосмысления и переинтерпретаций.

Последние могут возникать посредством различных механизмов, среди которых можно зафиксировать такие, как:

- изменения в интерпретации традиционных универсалий, — например, новая (линейная) трактовка времени в античной классике, пришедшая на смену циклическому его видению и влекущая за собой радикальную перестройку всего



мировоззренческого комплекса (прежде всего, расслоение единого событийного континуума на события сакрального и профанного рядов);

- фиксация в содержании универсалий новых семантических и аксиологических акцентов (например, фокусировка внимания на личностном содержании такой универсалии культуры, как «Бог», приводит к оформлению теистических религий, предполагающих возможность диалогических субъект-субъектных отношений с Абсолютом, что инспирирует акцент на диалоговых формах религиозного культа (адресованная Богу молитва, например);

- оформление новых конфигураций связи универсалий культуры между собой (например, сопряжение в античной натурфилософии субстанциальных и темпоральных аспектов *архэ* обуславливает конституирование идеи множественности миров);

- формирование новых универсалий, вызывающее содержательные изменения и структурные трансформации всего категориального строя культуры (например, конституирование универсалии «счастливого случая» в рыцарской культуре, радикально изменившее представления о судьбе, будущем, сущем и должном).

В том случае, если речь идет о масштабном взаимодействии традиций, исходно принадлежащих к аксиологически разнородным культурным средам (прежде всего, в масштабе *Восток — Запад*), в общем процессе этого взаимодействия может быть выделен, кроме названных, еще один специфический и очень важный в общекультурном процессе аспект, связанный с рефлексией над глубинными мировоззренческими универсалиями культуры. В пространстве *встречи* разнородных культурных традиций осуществляется рефлексивное осмысление различных (специфических в этнокультурном отношении) версий интерпретации той или иной универсалии культуры, что позволяет осознать наличие и сущность того универсального аксиологического гештальта, который лежит в основании всех этнокультурно версифицированных артикуляций соответствующей универсалии. Фактически это означает, что в перспективе (при завершеном своем и содержательно полном своем осуществлении) описанная рефлексивная процедура может выводить мышление к осознанию базисных общечеловеческих ценностей как универсальных, причем речь может идти не только об осознании их общечеловеческого статуса, но, что еще более важно, и об осмыслении их общечеловеческого содержания.

Классическим примером подобной рефлексии может служить формирование универсалистской внеконфессиональной трактовки понятия «Бог» в трудах Николая Кузанского, оформившейся на основании компаративного сопоставления автохтонного для него, кардинала Римской церкви, западного христианства с восточным (глубокое знакомство с которым состоялось в результате активного участия Николая Кузанского в церковном посольстве в Византию 1437 г. по вопросу объединения западной и восточной христианских церквей) и с исламом. Мыслитель делает попытку выразить универсальные представления о Боге, характерные для всего человечества, независимо от специфики их частно-конфессионального выражения. В трактате «О согласии веры» Николай Кузанский формулирует принцип единства всех вероучений «различных существ», обусловленный их общей основой, которая «предполагается при всем различии обрядов».

Во всех перечисленных выше случаях трансформации содержания мировоззренческих универсалий культуры флуктуации на микроуровне (т. е. единичном, индивидуальном) не изглаживаются, ибо в культуре нарушены системы стабилизации (то есть защиты структуры), а дают начало новым версиям структурирования культурной среды. Так, сделанные Николаем Кузанским выводы были возможны лишь на этапе изживания католицизмом своего потенциала культурной ортодоксии, — не случайно данный мыслитель считается последним схоластом и первым философом эпохи Возрождения. Но если в XV в. Николай Кузанский, несмотря на изложенные идеи, неизменно оставался одной из ключевых фигур папской курии (кардинал, епископ, папский легат и до конца жизни — генеральный викарий Рима), то в контексте ортодоксальной средневековой культуры подобные идеи (даже если бы они могли бы быть сформулированы) стали бы предметом рассмотрения инквизиции и их автор окончил бы жизнь на костре. Аналогичным примером может служить платоновская концепция любви и красоты, предполагающая аксиологическую дифференциацию Афродиты Урании и Афродиты Пандемос. В контексте стабильной культуры античной классики эта концепция практически не повлияла на представления греков о любви: фабулы античных романов (Харитон, Лонг, Гелиодор и др.) организуются вокруг внешних препятствий, разделяющих влюбленных героев, и не фиксируют коллизий, связанных с различной интерпретацией ими самой сущности («природы») любви; Лукиан, чьи герои клянутся «обеими богинями» и приносят им равные жертвы, эксплицитно фиксирует отсутствие различий между любовью земной и любовью небесной для мышления повседневности [13: 437]. Между тем при утрате культурой стабильного состояния актуализация неоплатонической версии указанной дифференциации оказывается той точкой центрации, вокруг которого складывается христианская мораль, акцентирующая *agape* и *storge* при негации *philia* и *eros*.

Таким образом, в описанных ситуациях культура утрачивает жесткую дифференциацию своих феноменов на ортодоксальные и ценностно периферийные, — культурная среда обретает характеристики аксиологической децентрированности и аструктурности. Практически это означает, что она открыта для нового структурирования, оформления новых культурных приоритетов (в перспективе — доминирующих аксиологических центров).

В данном контексте взаимодействие культурных традиций не может быть артикулировано как традиционно понятый *диалог*, то есть взаимодействие стабильных культурных систем с определенным содержанием и четко заданными аксиологическими шкалами. Соответственно, механизм взаимодействия культурных традиций не может быть описан ни как превалирование одной из них, ни как их взаимная аксиологическая аннигиляция, ни как суммативный содержательный синтез (своего рода взаимоналожение). Это связано с тем, что «встреча» в духовном пространстве той или иной культуры различных традиций сопровождается таким феноменом, как утрата культурой языка, на котором можно было бы выразить содержание как взаимодействующих традиций, так и самого процесса взаимодействия. Как было показано в свое время Ю. М. Лотманом [12: 110-120], каждая из пришедших во взаимодействие традиций по отношению ко всем иным — фактически вне языка, ибо ни одна из них не может быть ассимилирована посредством чуждых ее содержанию понятийных средств. Такая ситуация сохра-

няется до тех пор, пока не будет сформирован метаязык, способный служить средством выражения всех взаимодействующих семантико-аксиологических рядов, то есть охватывающий все версифицированное культурное пространство «встречи». В структурном отношении каждая культурная традиция может быть рассмотрена как текст (представляющий определенный язык), а новая формирующая ортодоксия — как метаязык, обладающий потенциалом «прочтения» этих текстов, то есть задающий их семантическую и, соответственно, аксиологическую интерпретацию. По оценке Ю. М. Лотмана, в данном случае позволительно говорить о том, что не только язык может порождать и порождает тексты, но и разнородные тексты, взятые в их соприкосновении, обладают креативным потенциалом по отношению к языку.

Итак, в условиях, когда ни культура в целом, ни феномены, проявляющие себя на ее метауровне, не обладают универсальным языком, на котором могло бы быть выражено содержание всех пришедших во взаимодействие традиций, единственным критерием адекватности той или иной идеи становится, по оценке Ж.-Ф. Лиотара, наличие у нее креативного потенциала — способности генерировать «новые правила» [11: 140–158].

Таким образом, неравновесная культурная среда характеризуется не только утратой жестких аксиологических ориентиров (ситуация мировоззренческого хаоса), но и актуализацией и реализацией творческого креативного потенциала культуры. Между тем сам факт прихода культурных традиций во взаимодействие является сугубо внешним по отношению к имманентному содержанию и может быть рассмотрен как случайная флуктуация в его динамике. В данном случае мы имеем дело с ситуацией возникновения того, что в синергетической терминологии обозначается как *порядок через флуктуацию*. Неравновесность культурной среды оказывается источником формирования новых культурных языков, то есть новых семантических систем и аксиологических шкал, открывая тем самым новые эволюционные перспективы рассматриваемой культурной среды, равно как и пути для новых кросс-культурных взаимодействий. Тем самым развитие культуры в целом может быть артикулировано в качестве атрибутивно нелинейного процесса.

Формирование новой ортодоксии в этом случае не выступает в качестве изначально целеположенного процесса, но представляет собой продукт самоорганизации культурной среды, предполагающей моменты бифуркационного ветвления, версифицирующего перспективы ее эволюции. Применительно к культурной среде это означает, что в период ее неравновесности в ее контексте формируются основы различных и независимых друг от друга вариантов нового интерпретационно-семантического «центра», каждый из которых представляет собой попытку создания метаязыка по отношению к пришедшим во взаимодействие традициям. Это обстоятельство также оказывается фактором активизации генерирования новых версий мироинтерпретации: возникновение христианства на основе античной рациональности и ближневосточного теизма; конституирование Андалузской культуры как продукта взаимодействия христианско-европейской и мусульманско-арабской традиций и т. п.

Следует отметить, что ситуация взаимодействия традиций может артикулироваться как динамическая лишь до того момента, когда будет конституирован новый культурный центр (ортодоксия), то есть до формирования универсально-

го и унифицированного языка культуры, в нормативно-семиотическом пространстве которого осуществляется принудительная (семантически деформирующая) интерпретация всего, что выходит за рамки санкционированной этим языком легитимной аксиологической «нормы».

Однако на эксплицитно-официальном уровне, когда язык новой ортодоксии уже сформирован, ситуация рефлексивно моделируется таким образом, будто один аксиологический центр культуры просто заменяется другим. Последний оценочно артикулируется в соответствии с характерной для данной культуры фоновой аксиологической шкалой: в культурах, ориентированных на новацию (типа новоевропейской), — в качестве новационного, а в культурах, ориентированных на консервацию (типа древневосточной), — в качестве традиционного. Обретя статус ортодоксии, этот новый «центр» конституирует своего рода мифологическую историю своего становления. В рамках таковой альтернативные ему (и содержательно им подавленные) версии культурного развития ретроспективно подвергаются окончательному (интерпретационному) подавлению: они аксиологически дискредитируются как семантически некорректные («еретические», «лженаучные» и т. п.).

Таким образом, если внешне ситуация выглядит как однозначное тотальное доминирование одной из взаимодействующих традиций над другой, то, как правило, это есть лишь результат интерпретационных усилий со стороны новой ортодоксии, своего рода миф, подобный мифу об одновременной и однозначной смене языческой культуры Европы культурой христианской или советскому мифу о смене буржуазной культуры культурой социалистической — реально же средневековое западноевропейское христианство пронизано языческими реминисценциями, а культура социализма так называемыми «пережитками».

Объективно процесс конституирования различных узлов семантико-аксиологической центрации культурной среды (вплоть до конституирования нового центра — ортодоксии) реализуется, как правило, в качестве поливариантного: одновременно возникает несколько конкурирующих мировоззренческих парадигм, претендующих на статус ортодоксии. Подобная ситуация может быть интерпретирована как точка бифуркации в динамике культуры, версифицирующая ее эволюционные перспективы, что предполагает своего рода бифуркационный выбор системой пути развития (многочисленные программы реорганизации церковной практики, предшествующие и параллельные францисканству — от катаров до Дольчино; столыпинская, конституционно-демократическая, социал-демократическая, анархистско-радикальная и др. социально-политические программы развития России начала XX в.; плюрализм эстетических программ при переходе от классики к модерну и т. п.).

Речь идет, однако, не о выборе культурой предпочтительной программы из исходно пришедших во взаимодействие, но о том выборе, который становится возможным в рамках нового интерпретационного поля, задающего варианты различных культурных программ, позволяющих тем или иным путем разрешить ситуацию мировоззренческого хаоса, то есть задать новую структурную организацию культурной среды, предполагающую конституирование новой ортодоксии и новой периферии. Так, конфликтное столкновение в рамках средневековой теологии аристотелизма, ориентированного на схоластический дедуктивизм, и неоплатонического августинизма, тяготеющего к мистическому богопознанию,

разрешается посредством оформления томизма как включающего в себя элементы того и другого, но ни содержательно, ни аксиологически не аддитивного по отношению к ним.

Несмотря на то, что темпоральность культурной динамики измеряется в масштабе глобальных исторических отрезков, тем не менее в ситуациях описанной нестабильности возникновение новых версий организации культурной среды может происходить с предельно высокой скоростью (шквальный рост популярности Франциска Ассизского, «триумфальное шествие» советской власти и т. п.). С этой точки зрения ситуация может быть описана как протекающая в режиме *blow up*, что предполагает радикальные структурные трансформации среды в момент времени, практически близкий к точечному. В этой ситуации флуктуация на микроуровне (в системе отсчета культуры — на уровне индивидуально-го сознания) может оказаться решающей для конституирования новой макро-структуры в культурной среде. Окажется она таковой или нет, зависит от того, в каком локусе культурной среды она будет иметь место: большинство флуктуаций проходят незамеченными, ибо нивелируются в силу высокой скорости протекания культурных процессов в описываемых условиях, если же «возмущение» культурной среды произойдет в ключевой точке, могущей выполнить функцию узла центрации самоорганизующейся среды, оно положит (подобно платоновскому видению любви и красоты) начало новой макроорганизации культурного целого.

Процессуальность взаимодействия культурных традиций с точки зрения механизма ее реализации может быть рассмотрена как осуществляющаяся поэтапно:

1. Первая фаза ее осуществления предполагает децентрацию культурной среды, разрушение прежней ортодоксии посредством снятия с нее ореола единственности, — культурная среда в данном контексте обретает характер аксиологически изотропной и, в терминологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, ризоморфной<sup>2</sup>; на этой фазе культура может быть рассмотрена как открытая нелинейная среда, предельно хаотизированная на микроуровне (индивидуальное сознание и сознание повседневности) — как в смысле отсутствия наличной упорядоченности, так и в смысле потенциальной креативности.

<sup>2</sup> Ризома характеризуется отсутствием стабильного гештальта и принципиально процессуальна в морфологическом отношении. Бытие ризомы описывается Ж. Делезом и Ф. Гваттари не в терминах структурных уровней как единой и константной организации, но в терминах «плато», то есть определенных конфигураций микроэлементов исследуемой среды («сингулярностей»), возникающих в ходе смещения последних друг относительно друга и распадающихся в момент их фиксации наблюдателем. В этих принципиально непостоянных, перманентно сменяющих друг друга конфигурациях ризомы Ж. Делез и Ф. Гваттари усматривают не жесткие уровни ее структурных членений, но «вместо линий» — «колонны маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое... Каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с любым другим» [5: 28]. Плато ризомы могут быть рассмотрены в качестве типологического аналога изучаемых синергетикой диссипативных структур: они так же плюральны и релятивны, так же имеют преходящий характер, так же порождаются имманентной нестабильностью среды (ризомы), так же возникают посредством кооперирования («коммунирования») составляющих последней («сингулярностей») и т. д. [см. подробнее 16: раздел 3. 1. 5].

2. Вторая фаза представляет собой фазу генерации плюральных версий нового семантико-аксиологического центра культуры (хотя эксплицитно эта цель может быть не выражена, а соответствующие модели — рефлексивно осмысливаться в качестве оппозиции прежнему центру или маргинальных интерпретационных систем). В данный период приоритетным для культурной среды становится не столько стремление к гомеостазису и семантической гомогенности, сколько интенция к разнообразию (в терминологии Г. Спенсера данная фаза может быть названа эволюционным движением от однообразия к разнообразию): в процессуальности ризоморфной среды конституируются определенные семантически значимые *плато* (системы смысла, пока еще не претендующие на статус ортодоксии) — семантико-аксиологический плюрализм, порожденный взаимодействием нескольких культурных традиций, оборачивается квази-плюрализмом попыток его преодоления. На этой фазе культурная среда максимально чувствительна к микрофлуктуациям, и флуктуации даже на уровне индивидуального сознания могут (в силу авто-каталитических и кросс-каталитических эффектов) приводить к макроскопическим — в масштабе культурного целого — последствиям. В силу этого эволюционные перспективы такой культурной среды абстрактно могут быть оценены как бесконечно плюральные, а конкретно локализируются в рамках определенного вероятностного поля, очерчивающего границы возможного будущего данной культуры. Специфика превращения этих возможностей в действительность зависит не только от исходного содержания взаимодействующих традиций, но и от случайных факторов, которые в равновесных условиях были бы нивелированы, и от внешних влияний, которые при равновесном состоянии культурной среды выступали бы в качестве индифферентных. Например, наличие арабизированной испанской культуры за Пиренеями в течение нескольких веков (IX–XI) не оказывало содержательно значимого воздействия на эволюцию автохтонной христианской традиции южной Франции, в то время как дестабилизация культурной среды в Провансе в XI в. делает фактор мусульманского соседства семантически значимым для оформления куртуазной традиции.

3. Третья фаза есть фаза центрации, то есть конституирования нового семантико-аксиологического центра культуры (новой ортодоксии) и оформления (посредством жестко избирательной легитимации определенных интерпретационных матриц) новой иерархии культурных смыслов. Каждое из плюральных семантических плато культуры обретает конкретный статус: санкционированные поля (центр), нейтрально легитимная зона, периферия и оппозиция. Структурированная таким образом культурная среда утрачивает ризоморфный характер и обретает статус *культурной системы*. Формы макроорганизации культурной среды в данной фазе различны: среди них могут быть обнаружены и своего рода аналоги того, что в синергетике называют «ячейками Бенара»<sup>3</sup>, то есть оформ-

---

<sup>3</sup> В базовом для синергетики опыте описано явление конвективной неустойчивости (или неустойчивости Бенара) в горизонтальном слое жидкости с вертикальным градиентом температуры: за критическим значением прилагаемого градиента в данной системе возникает визуально наблюдаемая макроструктура, то есть решетка конвекционных ячеек (или ячеек Бенара) размером  $\sim 10^{21}$  молекулы: жидкость в горизонтально ориентированных ячейках приходит во вращение (последовательно — то по часовой стрелке,

ление принципиально временной, но в течение определенного периода относительно устойчивой структурной дифференциации среды (жесткое выделение аксиологического центра культуры при его однозначно непримиримой позиции в отношении инакомыслия), и аналогичные «химическим часам»<sup>4</sup> динамические маятникообразные организации культурного пространства (последовательных колебаний между двумя и более центрами — типа схоластики и мистики в христианской истории средневековья или тори и виги в парламентской истории Великобритании; пульсационные ритмы этого механизма моделируются концепцией правящих элит, — например, «львы» и «лисы» в модели В. Парето).

Ни в одной из перечисленных ситуаций невозможно однозначное прогнозирование эволюционных перспектив неравновесной культурной среды, ибо динамика последней носит принципиально статистический характер. Это обстоятельство, однако, свидетельствует не о слабости исследовательской программы, примененной в том или ином конкретном случае, но, напротив, о ее комплексном характере, позволяющем учитывать флуктуационный механизм исследуемого принципиально нелинейного процесса и статистический характер реализуемых в нем закономерностей. Согласно И. Пригожину и И. Стенгерс, «траектория, по которой эволюционирует система... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы<sup>5</sup>, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего. ...Эта смесь необходимости и случайности и создает „историю“ системы» [21: 228]. Имманентное включение в процесс самоорганизации неравновесной среды фактора случай-

---

то против нее); в тонком слое раствора возникает волновой фронт, внутри которого обнаруживают себя *пейсмейкеры*, то есть беспорядочно разбросанные источники волн, дающих визуально наблюдаемую картину концентрируемых вокруг этих пейсмейкеров колец, спиралей, концентрических окружностей («мишеней»), многошаговых спиралей и т. п. [17: 13–20; 27: 24–25; 1: 148–151, 169–170]. В русскоязычной литературе данные источники динамики волн получили название «ведущих центров».

<sup>4</sup> Так, например, реакция Белоусова-Жаботинского состоит в окислении органической (малоновой) кислоты броматом калия в присутствии катализатора (марганца, церия или ферроина). Макроскопическим проявлением этой реакции являются так называемые «химические часы», то есть временные последовательные осцилляции исходно бесцветной жидкости с красного цвета на голубой, каждый раз предьявляющие (после соответствующего периода стабилизации) четко фиксированную пространственную макроструктуру, причем при использовании различных катализаторов реакция демонстрирует различные типы пространственных структур: спирали, многоходовые спирали, концентрические окружности и т. п. [см. 6; 14].

<sup>5</sup> Классики синергетики жестко идентифицируют понятие детерминизма с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина «детерминизм»: так, И. Пригожин констатирует в целом переход от «детерминизма» к «индетерминизму» [20: 34, 47 и др.]. Между тем содержательно за термином «индетерминизм» стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который инспирирует дистанцирование от термина, вызывающие привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации. В рамках российской синергетической школы термин «детерминизм», сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус (разумеется, при соответствующем обогащении содержания).

ной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее наличном состоянии, поскольку, по словам И. Пригожина и И. Стенгерс, «очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция [воспитанная на образцах классической научной рациональности. — М. М. ]» [21: 266]. По оценке Е. Н. Княzewой и С. П. Курдюмова, синергетическое мировидение задает «новый образ детерминизма», конституируя «в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неоднозначности будущего» [8: 14, 20]. Соответственно, презумпция научного предсказания в классическом смысле слова, сменяется, как констатируют Б. Мизра, И. Пригожин и М. Курбейдж, презумпцией «проблемного описания» [30; 31: 1–26].

Подобная установка не только полагает допустимым, но и предполагает гипотетическое моделирование тех возможных вариантов культурной организации, которые могут возобладать при новом макроструктурировании неравновесной культурной среды. Нелинейный подход открывает возможность фиксации ареала возможных путей эволюции, которые в перспективе могут иметь место в динамике исследуемой культурной среды, то есть вероятностного семантического поля ее развития (оставляя вопрос о механизмах перехода этих возможностей в действительность на долю последующего ретроспективного анализа).

В качестве принципиально возможных гипотетических вариантов эволюционных путей культурной системы в подобных случаях могут быть рассмотрены:

- экстремальные (как с точки зрения содержательной последовательности, так и с точки зрения аксиологического ригоризма) версии культурных программ: например, аскетический экстремизм катаров в средневековой культуре, с одной стороны, и культивация скабрёзности в фаблю и шванках — с другой; славянофильство и западничество в интерпретации евразийского характера русской культуры и др.;

- программы, являющиеся зеркальной семантико-аксиологической альтернативой утратившей свой статус ортодоксии: либертинаж в противовес ригористической морали; феномен хиппи как эпатажная альтернатива «культуре отцов» и т. п.;

- реактуализация некогда имевших место культурных программ (своего рода *малые ренессансы*): например, Овидианское возрождение, программно культивировавшее эротическую поэзию в средневековой латинской литературе;

- программы, являющие собой результат семантической трансформации фрагментов прежней ортодоксии в контексте новых аксиологических тенденций: классическим примером является христианское переосмысление языческих сюжетов (привнесение пасхальной семантики в мифо-архаическую символику яйца; трансформация майского шеста как фаллического символа космогонического соединения неба и земли в рождественское дерево; модификация языческих божеств в демонические фигуры: мифологема змеи, образы Марены, Хольды и т. п.);

- причудливые синкризы различных и нередко разнородных культурных традиций: например, молитвенная традиция бенгинок как соединяющая в себе традиционные технологии мистической практики и приемы сексуального возбуждения (феномен «нагих молитв»); северофранцузская рыцарская культура, синтезирующая презумпции христианского фатализма и культ «счастливой авантюры» и т. п.;



• продукты своего рода аннигиляции альтернативных культурных программ, «встреча» которых в едином культурном пространстве приводит к вытеснению соответствующего предметного поля из фокуса аксиологической значимости: например, отторжение любых нравственных ориентиров массовым сознанием Ренессанса в условиях резкого противостояния христианской и светской морали.

Данный список может быть продолжен, и, как правило, в реальной исторической ситуации объективируются параллельно несколько из приведенных возможностей. Хаотизированная и нестабильная культурная среда генерирует целый веер возможных путей своей макроорганизации. Однако на нормативно-официальном уровне происходит аксиологическая дифференциация и селекция актуализировавшихся культурных программ, то есть санкционирование и легитимация одних (как правило, центрирующихся вокруг будущей ортодоксии) и дискредитация и элиминация других.

Таким образом, свойство креативности может быть зафиксировано как атрибутивный параметр нестабильной культурной среды: если для истории эпоха нестабильности — это смутные времена (ибо развитие цивилизации предполагает своего рода кумулятивное накопление эволюционных достижений, — безусловно, при соответствующих моментах перехода к новой мере), то для культуры период нестабильности — это ее звездный час.

В целом, моделирование кросс-культурного процесса в качестве нелинейного, позволяющее рассмотреть духовное пространство взаимодействия традиций в качестве неравновесной культурной среды, дает возможность выявить универсальные закономерности его протекания и, в частности, закономерности развития категориального строя культуры в ситуации диалога и полилога традиций:

1) ситуация взаимодействия культурных традиций нарушает равновесное состояние категориального строя культуры, — система мировоззренческих универсалий утрачивает свою семантическую и аксиологическую устойчивость; прежняя ортодоксия теряет статус безусловности и сложившаяся вокруг нее как центра макроструктура культурной среды утрачивает потенциал стабильности, — в этом случае флуктуации на микроуровне (единичном, индивидуальном) не изглаживаются, но дают начало новым версиям структурирования культурной среды;

2) взаимодействие культурных традиций не может быть артикулировано как дуальный диалог их исходных (семантически определенных и аксиологически стабильных) содержаний, ибо порожденная этим взаимодействием неравновесная ситуация не разрешается ни превалированием одной из этих традиций над другими, ни их взаимной аннигиляцией, ни суммативным синтезом их содержаний, — механизм данного взаимодействия предполагает актуализацию креативного потенциала культурной среды и формирование в ее смысловом поле новых традиций, снимающих в своем содержании противоречия, порожденные ситуацией взаимодействия и вступающих в отношения полифонического полилога;

3) категориальный строй культуры в период взаимодействия в ее пространстве различных традиций может быть рассмотрен как нелинейная среда, открытая для новых версий конфигурирования, которые осуществляются посредством изменения в интерпретации традиционных мировоззренческих универсалий, фиксации в их содержании новых семантических и аксиологических акцентов (что порождает новые узлы центраций поля культурных смыслов), оформления новых версий семантического сопряжения универсалий культуры друг с другом,

формирования новых универсалий и изменения в связи с этим всего категориального строя культуры и др.;

4) с точки зрения механизма своей реализации взаимодействие культурных традиций может быть рассмотрено как осуществляющееся в несколько этапов:

- этап аксиологической и семантической децентрации культурной среды, хаотизированной на микроуровне (индивидуальное сознание, сознание повседневности);

- этап параллельной генерации плюральных версий нового семантико-аксиологического центра культуры в рамках определенного вероятностного поля, очерчивающего границы возможного будущего данной культуры;

- этап центрации, то есть конституирования нового семантико-аксиологического центра культуры (ортодоксии) и оформления новой иерархии культурных смыслов;

5) в ситуации взаимодействия культурных традиций в принципе невозможен однозначный прогноз относительно эволюционных перспектив исследуемой культурной среды, — допустимо вероятностное моделирование возможных гипотетических вариантов путей ее развития, предполагающее в каждом случае конкретный анализ историко-культурного материала; однако в качестве наиболее вероятных версий культурной динамики в этих условиях могут быть рассмотрены: формирование альтернативных по отношению к ортодоксии культурных программ; реактуализация программ, относящихся к прошлому данной культуры; возникновение синкризов разнородных культурных традиций; разворачивание в культуре экстремальных версий наличных культурных стратегий; а главное — формирование принципиально новых культурных программ, объективирующих реализацию креативного потенциала взаимодействия культурных традиций;

6) анализ ситуации взаимодействия культурных традиций на уровне мировоззренческих универсалий позволяет заключить, что в ходе кросс-культурного взаимодействия осуществляется рефлексивное сравнительное осмысление различных вариантов содержания той или иной универсалии и выявление на этой основе их фундаментального общего гештальта — общечеловеческой ценности.

## II

### Философия космизма: русская культура как пространство «встречи» традиций Востока и Запада

Феномен взаимодействия культурных традиций в наиболее выраженном (а следовательно, удобном для моделирования) виде может быть рассмотрен на материале кросс-культурного процесса *Восток — Запад*.

Ситуации взаимодействия западных и восточных версий мироинтерпретации, пришедших во взаимодействие в силу внешних для них цивилизационных обстоятельств, неизменно характеризовались чрезвычайной креативностью, задавая в истории культуры новые тенденции ее развития. Примерами таких ситуаций могут служить взаимовлияние древнегреческой и восточной культур в период завоеваний Александра Македонского, породившее богатство и разнообразие эллинистической культуры; взаимодействие ближневосточного иррационализма в лице иудаистического монотеизма и западноевропейской рациональности в лице античной философии, послужившее культурной основой фор-

мирования христианства; взаимодействие арабской и европейской культур во времена мавританского владычества в Испании, породившее блестящий феномен Андалусской культуры; соприкосновение западноевропейских (сначала испанской, затем американской) литературных традиций с автохтонной культурой Филиппин, породившее филиппинскую прозу как особый феномен в истории литературы, и др.

В качестве примера, моделирующего ситуацию взаимодействия традиций в этом масштабе, может быть избрана культура России второй половины XIX — первой половины XX вв.

Важнейшим моментом, характеризующим развитие русской культуры, является то обстоятельство, что ситуация напряженного взаимодействия далеких друг от друга семантико-аксиологических традиций является для нее неизменной и постоянной. Евразийский характер данной культурной среды задает особый контекст ее развитию: духовное пространство русской культуры выступает как своего рода *место встречи* традиций Востока и Запада.

Речь при этом идет не о внешних формах влияния западной или восточной традиций на чуждую им культуру, то есть не о включении в ее контекст тех или иных экзотических по отношению к ее исходному содержанию идей и концепций, остающихся маргинальными по отношению к ее исходному содержанию (хотя и оказывающих определенное воздействие на материковую традицию), но о глубинной интегральности русской культуры как таковой, органичном вхождении в содержание ее мировоззренческих оснований ценностных аспектов, генетически восходящих и к западной, и к восточной формам рациональности.

Русская ментальность не только формируется на стыке западного и восточного способов мировосприятия, но и — на уровне рефлексивного уровня культуры — осознает это обстоятельство. Начиная с XIX в. русская философская традиция конституируется как фундированная интенцией на осмысление специфики и сущности собственной автохтонности, вызревающей именно на стыке Запада и Востока: известная оппозиция западничества и славянофильства практически определила собою развитие русской философской и общественной мысли конца 30-х — начала 60-х гг. XIX в. В целом, можно утверждать, что ситуация кросс-культурного взаимодействия выступает в отношении русского культурного пространства не столько в качестве *особых, случающихся*, пусть и нередко, прецедентов, сколько в качестве постоянного фона исторического развития русской культуры — своего рода *нормы*.

Это наглядно проявляется в такой сфере, как развитие в русской культуре второй половины XIX — первой половины XX вв. трактовки антропоприродного взаимодействия, фундированное глубинными мировоззренческими процессами, связанными с эволюцией содержания такой универсалии культуры, как «природа».

Поскольку само становление культуры необходимо предполагает такие этапы осмысления человеком своего статуса во внешнем мире, как выделение человека из природы и выделение индивида из рода, постольку уже первая категоризация мира приводит к выделению в структуре мировоззрения субъектного и объектного семантических полей. Таким образом, основная мировоззренческая оппозиция *человек — мир* является универсальной для любых типов культур, однако аксиологические акценты могут быть расставлены в ней диаметрально противоположным образом.

Это фундаментальное различие заключается прежде всего в том, что при осмыслении мира, человека и места человека в мире культура западного типа делает акцент на преобразующей активности субъекта, в отличие от восточного акцентирования спонтанности природных процессов. В контексте западной культуры человек осознает себя создателем, автором осуществляемой деятельности, — в целом культура западного типа может быть охарактеризована как *культура автора* и авторства.

Во многом это связано с ранним развитием ремесла в Древней Греции<sup>6</sup>: если земледелец переживает себя как растворенного в объективных природных процессах и подчиняющегося их ритмам (как гласит древнекитайская пословица, «не тяни лук за перья»), то в контексте древнегреческой культуры ремесленник обозначался как «демиургос» — творец, автор, создатель предмета.

Аналогично в социальной сфере западная культура акцентирует презумпцию активной жизненной позиции как нормативное требование классической античной этики. Действие, поступок как проявление себя вовне осмыслены в качестве ценности и поощряются не только морально, но и финансово: за участие в обсуждении законопроекта на агоре гражданин получал от государства денежное вознаграждение. Напротив, отказ от активности, бездействие не просто оцениваются негативно, воспринимаясь как своего рода аксиологический минимум, но и являются социально наказуемыми. Так, полисный закон со времен Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определил свою позицию с оружием в руках. Показательно, что поведение обиженного Ахилла, уединившегося в своей палатке и не участвующего в битве, для Гомера — нечто из ряда вон выходящее, требующее для своего выражения сверхчеловеческого красноречия («Гнев, о богиня, воспой Ахиллеса...»). Между тем для человека Востока подобная ситуация была бы типовой: преодоление негативных эмоций требует воздержания от активности, сосредоточения и внутреннего преобразования себя.

Таким образом, западный тип социальности, базирующийся на дифференцированном и динамичном производстве, способствует оформлению в культуре представлений о человеке как выделенном из природы субъекте ее преобразования.

В этом контексте в культуре западного типа оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженной оппозиции субъекта и внеположенного ему объекта, но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результативного процесса к субъекту, мыслимому в качестве его Автора. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого «примысленного субъекта» в грамматических конструкциях, передающих ситуацию спонтанного процесса. Сравнительный анализ европейских и восточных языков дает возмож-

---

<sup>6</sup> Прежде всего речь идет об отсутствии условий для ирригационного земледелия, характерного для всех древневосточных цивилизаций, связанных с долинами и поймами великих рек: Двуречье на Ближнем Востоке, Пенджаб (Пятиречье) в Индии, нильская дельта в Египте и т. д. Гористый рельеф Древней Греции лишь на 20% ее территории открывает возможность для земледелия, а годовая норма осадков выпадает практически одновременно — за две недели весенних ливней, оставляя на долю оставшихся пятидесяти недель жестокою засуху с пересыханием источников и колодцев.

ность увидеть, что даже природные процессы, которые фиксируются в восточных языках безличными грамматическими структурами (их отголоски мы слышим в белорусском «хмарыцца», русском «*дождит*», молдавском «*ploua*»), в западных языках требуют для своего выражения некоего — пусть неопределенного — субъекта: «*it is raining*» в английском, «*il pleut*» во французском и т. п. В античной же Греции подобные грамматические конструкции обретали вполне конкретную определенность: «Зевс дождит (посылает дождь)».

На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, характеризующихся интенцией к фиксации активно действующих сущностей, демиургически придающих исходному состоянию мироздания, безформенному и хаотическому, вид гармонично устроенного Космоса. К подобным сущностям относятся «нус» в философии у Анаксагора, «единопарные Филия и Нейкос» у Эмпедокла и аналогичные семантические фигуры, которые в структуре космогенеза занимают функциональную позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза и т. п.<sup>7</sup> Полное свое выражение этот подход обретает в классическом греческом гилеморфизме, трактующем возникновение как оформление; у Аристотеля, например, действующая причина (субъект) в соответствии с целевой причиной (целопологание) прилагает формальную причину к материальной (инструментально-операциональное видоизменение материала в соответствии с целью как идеальным образом будущего продукта деятельности, несущем в себе его необходимый гештальт).

Апофеозом презумпции авторства в культуре Запада можно считать религию западного типа, оформившуюся в своем развитии в теистические верования, в рамках которых Бог — в отличие от безличного ноуменального начала, характерного для нетеистических религий Востока (дао, Брахман и аналоги) — мыслится как остро персонифицированный субъект, понимаемый как Творец — Автор мироздания, несущий за него личную ответственность (проблема теодицеи, возникающая в теизме).

Показательна в этом отношении та эволюция, которую претерпело в западной культуре понятие демиурга. В контексте античного гилеморфизма демиург играет центральную роль как субъект космотворения, понятый одновременно и в качестве привносящего в сырьевой материал структурирующую его форму, и в качестве «отца мира», производящего мироздание (посредством внесения в космическую материю эйдоса) по образу и подобию своему<sup>8</sup>. Иными словами, в натурфи-

<sup>7</sup> Практически у всех народов с развитием ремесла традиционные модели космогенеза, антропоморфно рассматривающие происхождение мира как его рождение благодаря сакральному браку божественных прародителей — Земли и Неба (Герд и Фрейр в скандинавской мифологии, Геб и Нут в древнеегипетской, Уран и Гея в античной) — сменяется так называемыми ремесленными (техноморфными) моделями космогенеза: ближневосточные гончарные его версии, античные сюжеты о «вышивках Зевса» и др. Речь в данном случае идет лишь об акцентах, аксиологическом доминировании.

<sup>8</sup> В данном случае отчетливо обнаруживает себя антропоморфный генетизм, унаследованный античной философией от мифа: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта «то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся», полагает, что «восприни-

лософском контексте творение мира понимается как оформление (организация и дифференциация) первоначала — архэ, где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал. Однако, уже начиная с учения Филона Александрийского, проявляет себя тенденция переосмысления демиургоса-ремесленника античной философии в Демиурга-Творца. Теистически артикулированный Демиург христианской веры принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного объективным закономерностям космогенеза (типа гераклитовского «логоса»), реализуется как абсолютно свободный творческий процесс.

Кроме того, презумпция Демиурга как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания классического культурного канона Запада, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности (причинения), что исключает какие бы то ни было акцентуации спонтанности или случайных флуктуаций. Кроме того, поскольку европейские космогонии центрированы вокруг фигуры изначального субъекта — Бога как Автора (инициатора и устроителя) мироздания, постольку космический процесс трактуется в качестве целенаправленной деятельности Абсолюта, а потому мыслится как подчиненный изначальной цели и разумной логике. По оценке средневековых схоластов, «Бог творит мир по разуму своему». Эта презумпция пронизывает собою всю классическую культурную традицию Запада, задавая ей ту атрибутивную характеристику, которую постнеклассическая философия назовет в свое время «логоцентризмом»: западное сознание видит мироздание как рационально устроенное. В перспективе разворачивание этой парадигмы приведет к формированию в новоевропейской культуре идеи предустановленной гармонии (Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, Э. Б. де Кондильяк и др.) и традиции тотального гносеологического оптимизма, усматривающего в рациональности мироустройства его прозрачность для мышления<sup>9</sup>.

Особенно наглядно это проявляет себя в период разрушения традиционного общества и становления индустриализма с его успехами в области технического развития и бурным ростом промышленности: *модернизация сознания*, сопровождающая формирование индустриального общества, привела к «абстрактизации мышления» (Г. Зиммель), «рационализации» и «демиаклизации» видения мира (М. Вебер), то есть к становлению сугубо рационалистической картины мироздания. Это дает дополнительный толчок к развитию естествознания, снимая табу с любых форм изучения, интерпретации и преобразования мира, что, в

---

мающее начало можно уподобить матери, образец отцу, а промежуточную природу ребенка».

<sup>9</sup> Собственно вне этой мировоззренческой установки вообще невозможна наука как таковая. Это блестяще репрезентировано в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое *credo* представители как классического, так и неклассического естествознания: от Ч. Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума, и это указание на его Творца») до А. Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»).

свою очередь, служит дополнительным основанием для стремления к сугубо рациональному и финально исчерпывающему объяснению всех природных явлений и процессов.

Таким образом, мировоззрение западного типа понимает человека как активно действующего субъекта, мир — как сферу приложения его активности, а предназначение человека в мире — как его преобразование. Соответственно система ценностей, свойственная культуре западного общества, фундирована пониманием человека как автора, для которого природа выступает в качестве субстрата преобразующей человеческой деятельности, своего рода исходного материала для воплощения его проектов, а мир — как площадка реализации его творческих замыслов.

В целом, можно сказать, что в центре мировоззрения западного типа стоит творческая активность человека, и оригинальность, новизна и масштабность его творчества понимается в качестве ценностей. Западная культура, таким образом, задает понимание уникальности человеческой индивидуальности и ее творческой реализации как высших ценностей, что находит свое проявление в особом отношении к феноменам оригинальности и авторства, порождая примеры ярчайших реализаций творческого потенциала человека (авторское многообразие философских систем античности, универсализм мыслителей Ренессанса, энциклопедизм Просвещения и многое другое). Понимание творческой деятельности как создания нового, трактовка творчества в качестве ценности, стимулирование культурой оригинальных подходов и новаций — все это, бесспорно, является выдающимся достижением западной культуры.

С другой стороны, делая акцент на инструментальном преобразовании вещества природы, культура Запада все в большей мере проявляет себя как экстенсивная, и эффективность деятельности обретает в ее контексте гипертрофированное значение. При всем позитивном цивилизационном потенциале западного общества, который связан с такой версией мироинтерпретации, при всей безусловной позитивности открывающихся перед человеком в контексте западной культуры познавательных перспектив, тем не менее обрисованная мировоззренческая установка Запада в своем развитии приводит к достаточно серьезным негативным последствиям.

Прежде всего это задает глубинную установку западной культуры на дистанцирование человека от окружающего мира, отпадение его от природы и мироздания в целом. основополагающей семантической осью классической культуры западного типа стала оппозиция субъекта и объекта, вылившаяся в жесткое противостояние человека и природы. Своего рода визитной карточкой Запада стал пафос преобразования природного окружения: от древнегреческой традиции не обходить гору при строительстве дороги, но прорубать ее насквозь или делать ступеньки — до масштабного социалистического проекта поворота северных рек. По остроумной оценке Хольма ван Зайчика, на сегодняшний день технологический потенциал «приспособлений», созданных западной цивилизацией, уже намного превысил способность человека «приспособиться к этим приспособлениям».

Аналогично и классическая наука западного образца, фундированная незыблемой презумпцией оппозиции субъекта и объекта, ориентирована на аксиологически педалируемый объективизм, основанный на идее вынесенности, отстраненности позиции субъекта по отношению к объекту познания, лишенного ка-

ких бы то ни было эстетически или личностно окрашенных для человека характеристик.

И если традиционная христианская культура еще оставляет место для теургии (лат. *theourgia* — боготворчество), в рамках которой Бог в актах «чудотворения» может вмешиваться в ход изначально заданных процессов, нарушая их исходные закономерности, то культура новоевропейская порождает такую версию христианского мировосприятия, как деизм, широко распространенный среди образованных носителей идей Просвещения и представляющий собой продукт синтеза христианской веры и сциентистски ориентированного рационализма<sup>10</sup>. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «первотолчка», задающего миру исходный эволюционный вектор), впоследствии не вмешиваясь в его дальнейшее развитие, протекающее по сообщенным ему изначально законам. Классическим примером подобной позиции может служить окказионализм с его трактовкой духа и тела как изначально — при заводе — синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс).

Казалось бы, в рамках деизма парадоксальным образом оказываются изоморфными теистически-религиозная и научно-рациональная мироописательные матрицы: религия видела мир как созданный Богом согласно высшему замыслу (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов), а естествознание — как механистически организованный правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком). Однако существенная разница между теистическим логоцентризмом и логоцентризмом сугубо рационалистическим заключается в том, что в традиционном теизме универсальность лежащего в основе мироздания Логоса, будучи отнесенной к сакральному источнику «Божьего промысла», мыслится как непостижимая (от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» — до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма, моделирующей ситуации, когда достижение человеком поставленных целей оборачивается против его же замыслов и надежд). Естествознание же трактует ее как исчерпывающе постигаемую в рациональном усилии: научное познание предстает как стремление срывания последних «завес с тайн бытия» (М. Хайдеггер), приводя к формированию видения мира в качестве «не тайны, но головоломки» (Ю. Хабермас).

И если от эпохи Возрождения новоевропейское мышление наследует представления, в рамках которых, как писал в свое время К. Маркс о Ф. Бэконе, «материя улыбается своим поэтично-чувственным блеском всему человеку», — то после Г. Галилея, Р. Декарта, Т. Гоббса она предстает для носителя новоевропейского стиля мышления как выражаемая в сухих математических абстракциях, апеллирующих к сугубо интеллектуальной сфере человеческого сознания.

---

<sup>10</sup> Деизм выступал в новоевропейской культуре своего рода инструментом конституирования целостности самосознания христианина-рационалиста: как писал Ж.-Ж. Руссо, вне системы деизма «я стану несчастнейшим созданием», ибо «буду жить без утешения» (т. е. вне открываемой деизмом перспективы когнитивного оптимизма) и «умру без надежды» (т. е. вне открываемой религией перспективы вечной жизни).



Новоевропейская культура моделирует мироздание как универсальный механизм, тотально открытый для рациональной аналитики и утилитарно-прагматического преобразования, не оставляя места ни феномену «чуда», ни антропоморфным представлениям о силах природы, персонифицированных в мифологемах богов.

Понятый таким образом десакрализованный внешний мир воспринимается человеком западного типа как безгранично — без границ и без ограничений — открытый для анализа (то есть разъятия целого на части) и преобразования (то есть разрушения исходных естественных связей). Соответственно, трактуя деятельность и активизм в качестве безусловных ценностей, западная культурная традиция ориентирована на явную экспансию по отношению к природе.

Мир, таким образом, предстает для западного человека как внешняя по отношению к нему среда, субстрат преобразования, безответное пространство приложения усилий. Если применить терминологию М. Бубера, то можно сказать, что отношение человека к миру мыслятся как отношение *Я к Оно*, но не как взаимоотношения *Я и Ты*. В целом проблема соотношения человека с миром артикулируется в категориях природопользования.

Если культура западного типа — это *культура автора* и авторства, то культуру Востока, исходя из оценок специалистов (от классического востоковедения в лице В. Васильева — до современных исследователей: Дж. Нидам, Ю. Кроль, Ф. Жюльен и др.), можно назвать *культурой спонтанности*.

Это обусловлено тем, что данный тип культуры основан на вплетенном в природные циклы аграрном типе хозяйствования, предполагающем не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько использование автохтонно возникающего продукта (Дж. Нидам приводит притчу о человеке из царства Ли, который торопил рост злаков, подергивая из земли, и в результате остался ни с чем [32: 150]). Изменения тех или иных свойств предметов мыслятся в традиционной восточной культуре как спонтанные процессы, по отношению к которому субъект выступает в качестве имманентно включенного.

В подобном культурном контексте человек не переживает себя автономным субъектом преобразований внешнего мира, — деятельность осмысливается синкретично, без резкого членения на объектную и субъектную ее составляющие. Это находит свое выражение в грамматической структуре восточных языков, функционально-семантические оппозиции которых выстраиваются в регистре *имя — предикатив* (предмет и его плюрально трансформирующиеся свойства), в отличие от языков западного типа, структурно организуемых вокруг оппозиции *имя — глагол* (субъект и осуществляемое им действие).

Восточная культура актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. В качестве верховной ценности в ее нормативно-аксиологическом поле выступает принцип недеяния («у-вэй»), согласно которому извлекать пользу из природы следует, не нарушая ее спонтанных процессов, но вплетаясь в них: согласно Лао-цзы, «осуществляют отсутствием осуществления», «действуют в отсутствии дел» [10: 50].

Например, применительно к правителю это означает, что он никоим образом не должен рассматривать Поднебесную в качестве предмета приложения целенаправленных активных усилий: «Человек мудрости говорит: Я — в отсутствии осуществления, и народ сам изменяется. Я — в стремлении к покою, и на-

род сам себя исправляет. Я — в отсутствии дел, и народ сам богатее. Я — в отсутствии стремлений, и народ сам приходит к изначальной целостности»; «народом трудно управлять — это из-за того, что их высшие осуществляют наличие», но «когда состояние отсутствия стремлений осуществляется посредством покоя, тогда выправление Поднебесной будет происходить само собой» [10: 53, 63, 42].

Соответственно космогонические модели восточной натурфилософии не связывают оформление мироздания ни с привнесением оформляющего гештальта извне, ни вообще с внешними целевыми и действующими причинами (типа анаксагорского «нуса»), но рассматривают его как процесс спонтанной самоорганизации.

Так, например, древнекитайская модель мироздания основана на идее «жань», то есть самости предмета: сущность вещей, их свойства объясняются своего рода всеобщим космическим резонированием, в рамках которого все «жань» одного рода («лэй») взаимно определяют друг друга и сами себя, выступая благодаря этому самопричиненной «жань», или «цзы-жань» (древнекитайский иероглиф цзы означает самостоятельность, самобытность, — например, он добавлялся к имени известного философа: Лао-цзы, etc.). Разумеется, восточное мышление среди свойств предмета также выделяет и свойства «чжи-жань», то есть не автохтонные, навязанные, привнесенные извне. Их *причинение* предмету связывается древнекитайской философией именно с преобразующей активностью человека: приводя примеры формирования «чжи-жань», древнекитайские источники называют обучение, превращающее невежу в мудреца, вываривание индиго, превращающее его в синюю краску, и т. п. Однако, как отмечается синологами, ситуации формирования «чжи-жань» рассматриваются китайскими мыслителями как периферические, то есть, «хотя в восточной культуре осмыслены и процессы преобразования, на верху иерархии ценностей неизменно остается идея спонтанности» [9: 30].

Аналогично концепция шуньявады в буддизме махаяны формирует картину мира на основе принципа «пратитья-самутпада» (зависимое существование), согласно которому дхармы как первоэлементы мироздания подчинены закону взаимозависимого сосуществования, то есть каждая из них не может рассматриваться сама по себе, в отрыве от иных дхарм, и потому ни об одной из них нельзя сказать «существует», имея в виду ее автономное (не относительное) существование. В этом отношении мир рассматривается Нагарджуной как пустота — «шунья». Вместе с тем каждая из дхарм, испытывая воздействие всех иных, выступает, в свою очередь, необходимой частью всей совокупности дхарм как единого целого, а потому мир не только существует, но и может рассматриваться как целостный и зависимый сам от себя (то есть безотносительный и автономный). А потому относительность (иллюзорность) отдельных дхарм, взаимно обуславливающих друг друга и посредством этого все бытие, есть условие спонтанности (независимости) Бытия как абсолютного: «шуньята» оказывается тождественной тому, что шуньявада именует «татхата», то есть Абсолют как высшая и ничем не обусловленная реальность, или «дхармакае» — «космическое тело Будды» [4: 252–253].

Важно, что в рамках восточного мировоззрения и человек рассматривался как органично включенный в его природное окружение. В противоположность

западной культуре Восток делает акцент на вписанности человека в структуры и процессы мироздания в целом, задает его бытию космическую размерность.

В отличие от западного, мировоззрение восточного типа (при самом обобщенном его моделировании) трактует мир как спонтанно разворачивающуюся эманацию высшей сущности (Брахман, дао), а человека — как своего рода посредника между феноменальным и ноуменальным планами бытия. Так, в конфуцианстве должное исполнение человеком своего предназначения — быть идеальным сыном, идеальным мужем, идеальным отцом, подданным и т. п. — делает его «струной меж землей и небом», звучание которой поддерживает мировую симфонию — космический миропорядок. Аналогично в индуизме исполнение человеком своего долга, то есть следование дхарме как моральному закону, мыслится в качестве важнейшего элемента поддержания мировой гармонии, — космические процессы, таким образом, рассматриваются как обусловленные не деятельностью Бога-Творца как Автора мироздания, что было характерно для традиционного Запада, не механическими факторами, что было характерно для Запада новоевропейского, но причинностью морального плана.

Соответственно в ряду личностных достоинств человека прежде всего акцентируется не самореализация во внешней предметно-преобразующей деятельности, но внутреннее самоустроение — своего рода творчество себя, предполагающее достижение гармонии с мирозданием. В силу сказанного едва ли можно признать адекватной оценку восточного мировоззрения как мировоззрения пассивно-созерцательного: в центре аксиологической системы Востока также стоит творчество, но творчество иного плана — творчество внутреннее, понимаемое в его интраверсивном смысле, в отличие от выраженной экстраверсивности его западных трактовок. Фундаментальная особенность восточной культурной традиции заключается в том, что она акцентирует внутреннюю активность человеческого сознания, направляя его творческий потенциал на самое себя, артикулируя творческий процесс как внутреннее переустройство и совершенствование духовного мира личности.

Эта изначальная ценность человеческой культуры, оказавшаяся на аксиологической периферии западной традиции, ступившей на путь экстенсивного цивилизационного развития, сохранена Востоком, культивирована и развита в рафинированных системах духовных практик индуизма, буддизма и др. (Заметим, что в отличие от дисциплинарной психологии Запада, уделяющей пристальный интерес проблемам психиатрии, психология Востока центрируется вокруг исследования психики здорового человека.) Культура Востока демонстрирует высокие образцы духовного творчества, проявляющие себя в различных сферах человеческого сознания.

Вместе с тем, как и любая акцентировка, доведенная до своего исчерпывающего проявления, это приводит к негативным последствиям, граничащим с односторонностью мироинтерпретации. Достаточно легко моделируются те социальные последствия, к которым может привести профанно односторонняя интерпретация и доведенная до абсолютной практическая реализация принципа недеяния — «у-вэй» («пусть... будут десятки и сотни приспособлений-инструментов, а не применяют. <...> Хотя есть лодки и колесницы, а никто на них не ездит. Хотя есть вооруженные воины, а никто их не строит», «избавьтесь от мудрости, отбросьте знания. <...> Избавьтесь от умений...» [10: 32–65]).

Исходная установка Востока на культивацию не столько внешне-цивилизационных, сколько имманентно-духовных аспектов социального развития при своей абсолютизации приводит Восток к осязаемому технологическому отставанию от цивилизации западного типа. Цивилизационное соприкосновение Востока с Западом — начиная от британской колонизации Индии — наглядно выявило слабость того потенциала выживаемости, который, несмотря на свою богатейшую культуру, продемонстрировало восточное общество.

Становление индустриального общества кладет конец имплицитному периоду развития экологического сознания. Распространение крупного машинного производства, сделавшее западноевропейские инструментально-технологические ориентации универсальными в масштабе всего общества, с одной стороны, и цепь локальных экологических кризисов, сопровождавших вступление человечества в индустриальную эру, — с другой, приводят к непосредственной постановке проблемы отношений человека и природы, что в перспективе инспирирует оформление экологии как науки. Однако как способы и пути реализации, так и внутрикультурный потенциал индустриального цивилизационного движения оказывается различным у социальных организмов Востока и Запада.

Западная цивилизация решает задачи индустриализации в контексте модернизации сознания: субъект осмысливается как носитель уникального «бог вдохновенного» проекта существования и предметной областью его осуществления выступает, в первую очередь, сфера повседневности, прежде всего — профессия, ремесло. Природоустроительная деятельность получает личностную мотивацию и обретает сакральный характер. В восточных традициях модернизация сознания осуществляется за счет выработки особых форм коллективной ответственности (корпоративно-фирменная организация производства и др.). Что же касается рефлексивного осмысления проблемы «человек — природа» и, соответственно, эксплицирования содержания универсалии культуры «природа», то это неизменно происходит в любых социальных организмах, осуществляющих индустриализационно-модернизационные процессы.

Возможна и нетипичная ситуация, имеющая место при фронтальном столкновении западной и восточной экокультурных традиций в духовном пространстве конкретно-национальной культуры. Она может быть прослежена на материале пограничных культур, как, например, культура арабизированной Испании XI—XII вв., где восточный идеал невмешательства человека в сакральную гармонию богоустановленных природных закономерностей сталкивается с активистской позицией возделывания природы, характерной для автохтонной традиции европейского образца. Результатом этого столкновения является не только образование систем хозяйства, культивирующих варварские способы потребления природы, но и деформации массового экосознания, индикатором которых является вымывание из культуры восприятия природы как ценности (вплоть до деградации пейзажной лирики как поэтического жанра).

Иначе протекает аналогичный процесс в русской культуре, явившейся в самом широком смысле полем соприкосновения западной и восточной цивилизационных стратегий и культурных традиций [см. 28]. В российском менталитете наложение друг на друга двух противоположных мировоззренческих парадигм — идущей от экотрадиции Востока парадигмы вписывания в гармонию спонтанных космических процессов, основанной на идее самоценности природы, и за-

падной парадигмы природопользования, видящей в природе средство для реализации деятельностной активности человека, — привело к совершенно иным последствиям.

Во-первых, столкновение в едином культурном пространстве альтернативных («восточной» и «западной») интерпретаций природы привело к рефлексивному осмыслению соответствующей универсалии культуры, инспирируя формирование в данной культуре острого интереса к проблеме «человек — природа», что повлекло за собой активизацию соответствующих исследований как в естественнонаучной<sup>11</sup>, так и в гуманитарной сферах<sup>12</sup>, обращение к данной проблеме художественной традиции<sup>13</sup> и т. п. (Типична в данном контексте работа В. С. Соловьева «Враг с востока», стоящая особняком — как содержательно, так и стилистически — по отношению к магистральным векторам его творчества и непосредственно посвященная проблеме опустынивания российских земель.)

Во-вторых, соответствующее интерпретационное поле культуры обретает характер хаотизированной (как в семантическом, так и в аксиологическом отношении) среды, эксплицирование в контексте которой альтернативных версий видения природы обуславливает их напряженное противостояние и неравновесность культурной среды в целом. Реализация креативного потенциала такой среды находит свое выражение в формировании целого спектра концепций отношения человека к природе: хронологически — практически одновременно, семантически — в самом широком концептуальном диапазоне.

Возникает вопрос, почему взаимодействие альтернативных по своему содержанию и аксиологическому строю экотрадиций в одном случае приводит к обострению интереса к экологической проблематике и богатству предлагаемых соответствующей культурой моделей отношения человека и природного мира (как, например, в России), а в другом — к утрате традицией какого бы то ни было акцента на проблеме экологического равновесия (как в арабизированной Испании). Подобный феномен в корне отличен от простой неразвитости экологической составляющей культуры, — речь идет о выпадении последней из сферы ценностного доминирования: идеал гармонии человека и природы не столько ставится под сомнение, сколько уходит из фокуса значимости в сознании социума; идея ответственности человека за последствия его вмешательства в природу не отрицается, но и не входит органично в парадигму нравственного долженствования.

Указанная разница может быть объяснена, исходя из общих оснований концепции нелинейного развития. Применительно к арабизированной Испании проблематика антропоприродных отношений находилась на периферии культуры (по отношению к семантическому центру противостояния Востока и Запада, локализовавшегося в области веры: ислам против христианства), где флуктуации на уровне индивидуального сознания успевают нивелироваться в общем ходе

<sup>11</sup> Д. Н. Анучин, К. И. Арсеньев, А. И. Воейков, В. В. Докучаев, П. Ф. Лесгафт, Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, Г. Н. Потанин, Н. М. Пржевальский, К. Ф. Рулье, Н. А. Северцов, И. М. Сеченов, В. Н. Сукачев и др.

<sup>12</sup> Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. И. Герцен, К. Д. Кавелин, И. В. Киреевский, Н. О. Лосский, Ф. В. Одоевский, Д. И. Писарев, В. С. Соловьев, П. Н. Ткачев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, П. Я. Чаадаев и др.

<sup>13</sup> В. В. Вересаев, П. А. Вяземский, В. А. Жуковский, А. В. Кольцов, А. И. Куприн, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. А. Фет, С. П. Шевырев, Н. М. Языков и др.

разворачивания нелинейного процесса. В отличие от этого применительно к русской культуре проблематика антропоприродного взаимодействия относится к акцентированному проблемному полю культуры, где процессы протекают в режиме «с ускорением» (*blow up*) и микро-флуктуации могут давать начало крупным трансформационным сдвигам.

Именно подобная ситуация и имела место в русской культуре второй половины XIX — первой половины XX вв., не только концептуально центрированной — в контексте противостояния славянофильства и западничества — на проблеме выбора стратегии антропоприродных отношений, но и ориентированной на рефлексивное осмысление проблемы *Восток — Запад* как таковой. По П. А. Флоренскому, «различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимно-обусловленности» [28: 426].

В целом, для всех интерпретаций антропоприродного взаимодействия, предложенных русской культурой второй половины XIX — первой половины XX вв., общим аттрактором, задающим вектор их семантического и аксиологического тяготения, является формирование такой модели отношений «человек — мироздание», которая могла бы заполнить собою локус, образовавшийся в культурном пространстве в результате плюрализации содержания понятия «природа». Общим посылом для всех этих направлений выступает критика разрушительного воздействия цивилизации на природное окружение, однако предлагаемые ими позитивные программы гармонизации антропоприродного взаимодействия основываются на принципиально различных интерпретациях природы (что было бы невозможным в условиях стабильной культурной среды с вертикально выстроенной системой приоритетов) и — при всей своей ценностно-содержательной альтернативности — не образуют диспозиции друг по отношению к другу: они рядоположены в культурном пространстве, и ни одна из них не обретает статуса ортодоксии.

Однако при единой аксиологической ориентации (экофильной по направленности и ориентированной на творческие возможности человека по предлагаемому механизму реализации) содержательно рассмотренные модели антропоприродного взаимодействия, в сущности, выступают как противоположные, ибо опираются на альтернативные версии интерпретации такой фундаментальной универсалии культуры, как «природа», а именно:

- интерпретация природы как основы и материала для реализации преобразующего потенциала человеческой деятельности (естественнонаучно ориентированные интерпретации природы, основанные на презумпции объективизма, и революционно-демократическое направление русской философской мысли);
- трактовка природной среды (равно как и собственной природы человека) в качестве объекта тотальной и централизованной «регуляции» со стороны воплощенного в человеке духовного начала (теллурукосмическая концепция Н. Ф. Федорова);
- понимание природы как органично связанного с человеком диалогическими отношениями со-субъекта взаимного совершенствования (русский космизм в его различных версиях).

Соответственно этому условно можно выделить несколько семантических ведущих центров (узлов центрации), вокруг которых конституируются версии мо-

делирования социоприродных отношений в русской культуре второй половины XIX — первой половины XX вв., причем набор этих персмейкеров фактически исчерпывает собою все теоретически возможных варианты интерпретации соотношения человека и природы:

- трактовка антропоприродных отношений как субъект-объектной оппозиции;
- моделирование взаимосвязи человека и природы в качестве своего рода объект-объектной процедуры;
- интерпретация взаимодействия человека и мира как диалогической субъект-субъектной коммуникации.

Так, с одной стороны, можно говорить о тех парадигмах антропоприродного соотношения, которые моделируют отношения человека к природе в режиме субъект-объектной оппозиции. Данная парадигма представлена в революционно-демократическом направлении русской философской мысли, интерпретирующем субъект-объектное отношение человека к природе в регистре природопользования (А. И. Герцен, К. Д. Кавелин, Д. И. Писарев, П. Н. Ткачев и др.).

Данная ветвь русской философии моделирует социоприродные отношения на основе понимания природы в сутобо прагматическом ключе (что не исключает, разумеется, формирования в ее контексте установок экофильного характера). Поскольку семантической осью данной модели отношений «человек — природа» выступает субъект-объектная оппозиция, постольку человек и природный мир мыслятся посредством их соотнесения друг с другом, однако с выраженным акцентом на субъектной составляющей: по А. И. Герцену, «родовое значение человека быть истиной себя и другого (то есть природы)» [28: 445]. Вне отнесенности к человеку природа как таковая интерпретируется в качестве духовно инертной субстанции (при всей внешней пластичности форм). Так, по А. И. Герцену, «природа — как греческая статуя: вся внутренняя мощь ее, вся мысль ее — ее наружность; все, что она могла собою выразить, выразила...» [28: 446].

Соответственно этому в отношениях человека и природы исключен какой бы то ни было диалогизм, — с точки зрения данного направления русской философской мысли, сущность природных процессов исчерпывающе фиксируется понятием объективного закона. Как отмечает К. Д. Кавелин: «природа... оскорбляется? Неужели... природа мстит? Нет, она продолжает вечно действовать по своим законам, она не знает о человеке и его делах, его счастья и гибели» [28: 448]. Антропоприродные отношения моделируются как реализующиеся не в режиме субъект-субъектной коммуникации, но в качестве одностороннего воздействия субъекта-преобразователя на объектную среду: «природа бесстрашна к человеку; она не враг и не друг ему: она — то удобное, то неудобное поприще для его деятельности» (К. Д. Кавелин [28: 448]).

Природная среда выступает в данном случае в качестве материала — как для решения насущных прагматических задач, удовлетворения потребностей человека, так и для воплощения творческих целей, реализации его преобразующего потенциала. Мера удовлетворения потребностей, равно как и мера удовлетворенности результатами своего творчества, зависит для человека от степени его познания природы, рационального постижения ее законов: «человек не может прибавить ни одного атома к массе существующей материи. Но он в этом и не нуждается», — для него важно «создавать и разрушать формы и комбинации» материальных элементов, и «на это у человека есть множество средств. И число

этих средств постоянно увеличивается. Потому что человек постоянно узнает новые свойства и тайны природы» (Д. И. Писарев [28: 449]).

В целом, в оппозиции «человек — природа» человеческий активизм мыслится как единственный источник созидательной креативности. При неизменной констатации необходимости рачительного отношения к природе, тем не менее, взаимодействие человека с природным миром моделируются в данном случае как борьба: с ним и за его покорение. Это противоборство рассматривается в качестве того поля, в пространстве которого человек оттачивает свои способности исследователя и покорителя, реализует потенциал активизма: именно в борьбе человека с природой «закалялся его „дух“, крепла его воля, вырабатывалась его индивидуальность» (П. Н. Ткачев [28: 449]).

Таким образом, в данном направлении русской философии второй половины XIX – первой половины XX вв. интерпретация природы как основы и материала для реализации преобразующего потенциала человеческой деятельности легла с основу трактовки отношения человека к природе как субъект-объектно-преобразования.

Семантически близкая, однако не тождественная изложенной модель антропоприродного взаимодействия предложена Н. Ф. Федоровым. Его философская система опирается на принципиально иную интерпретацию содержания понятия «природа», причем позиция Н. Ф. Федорова по данному вопросу отличается существенной спецификой. С одной стороны, он реализует в своей философской концепции идеалы гипертрофированного субъектного активизма, что позволяет усмотреть ее параллелизм с революционно-демократической версией трактовки антропоприродного взаимодействия. Однако, с другой стороны, концепция Н. Ф. Федорова развивает традиционные для христианской философии (начиная от Оригена и Григория Нисского) идеи об апокатастасисе как восстановлении мира в «восславленном» статусе. И в целом, в своей семантико-аксиологической специфике, концепция Н. Ф. Федорова опирается на глубоко оригинальное понимание природы.

Согласно Н. Ф. Федорову, «существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения» [22: 72]. В своей резонирующей совокупности они «сливаются в одно чувство преступности» [22: 73], проистекающее из осознания того факта, что в процессе смены поколений каждое из них выступает «убийцей» по отношению к предшествующему, «питаюсь... телом и кровью (конечно, не буквально, но в прямом смысле)» родителей [22: 73].

В этой системе отсчета «сыновним долгом» человека Н. Ф. Федоров полагает, во-первых, воскрешение умерших и тем искупление преступной вины перед ними и, во-вторых, приостановление извечной цепи смены поколений и тем уничтожение самой возможности космического «преступления». Первая задача («долг воскрешения») решается, согласно Н. Ф. Федорову, посредством воссоздания по молекулярным частицам умерших тел, что, согласно его модели, потребует исследования строения вещества (ибо «все вещество есть прах предков» [22: 76]) и освоения космического пространства (ибо «для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве Солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллуросоляро-космический» [22: 77]).



Н. Ф. Федоров полагает наличное состояние природы не совершенным, а следовательно — не финальным<sup>14</sup>. Завершение космоустройства мыслится им как свершение человечеством своего предназначения: «потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек» [22: 71]. И поскольку «Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее», постольку «природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям» [22: 71].

Механизмом осуществления этого «воскрешения» природы как этого «общего отеческого дела» выступает, по Н. Ф. Федорову, «регуляция земного процесса» [28: 436]. «Регуляция» как включение всех космических процессов в сферу тотального человеческого контроля имеет у Н. Ф. Федорова самую широкую сферу экстраполяции: начиная с рассуждений о том, что «нельзя не заметить, что Господь, создав человека, заповедал ему обладать землей и небом над ней. Почему же отвести тучу с того места, где пролитый ею дождь принес бы вред, на место, где этот дождь будет благодворен, почему это преступно, почему это дерзость?» [28: 436], — и вплоть до формулировки глобальной задачи человечества, которая, по Н. Ф. Федорову, «состоит в изменении всего природного... и требует именно радикальных изменений» [22: 70]. Так, по замыслу Н. Ф. Федорова, «регуляция обращает слепые движения планет и всей солнечной... системы в управляемые разумом чувств человеческих» [25: 527], ибо «человек не может отрешиться от себя, не может не относиться к себе всего и не ставить себя всюду» [22: 70]. Соответственно этим целям, «хозяйственная задача человека состоит именно в устройстве такого регулирующего аппарата, без коего Солнечная система остается слепой, не свободной, смертоносной силой» [22: 77].

Что же касается второй формулируемой Н. Ф. Федоровым задачи (уничтожение рождения), то решение ее требует «прогресса в целомудрии» [22: 73]. По Н. Ф. Федорову, «естественный инстинкт — сила могучая и страшная, ибо это вся природа», и потому «эта слепая сила» должна быть «побеждена целомудрием», которое Н. Ф. Федоров понимает сугубо негативно — как «борьбу с половым инстинктом» [22: 74]. Речь идет о подавлении и тотальном преодолении пола: «недостаточно сохранения невинности только, нужно полное торжество над чувственностью... Такое существо, будучи материальным, ничем не отличается от духа» [22: 75].

Новая телесная организация человечества, согласно Н. Ф. Федорову, предполагает принципиально иное устройство: человек открыт космосу, и в единстве своем они образуют особый «организм». Однако трактовка последнего Н. Ф. Федоровым скорее дает основания для интерпретации его в качестве своего рода универсального антропокосмического *механизма*: «этот организм есть единство знания и действия», — «органами его сделаются... те способы аэро- и эфиронавтические, с помощью которых он будет перемещаться и добывать себе в простран-

<sup>14</sup> Это в определенной мере сближает позицию Н. Ф. Федорова с теми установками, которые будут рассмотрены ниже как установки философии космизма, хотя, на наш взгляд, не делает их семантически тождественными. В литературе существует традиция отношения концепции антропоприродных отношений Н. Ф. Федорова к философии русского космизма [см., например, 22]. Однако, несмотря на наличие серьезных оснований для такой интерпретации, в нашем контексте данную модель — в силу наличия в ней специфических в принятой системе отсчета особенностей — следует скорее отнести в отдельный класс.

стве Вселенной материалы для построения своего организма» [22: 74–75]. Таким образом, не только природный мир, но и внутренняя природа человека артикулируются в концепции Н. Ф. Федорова в качестве объектов тотальной «регуляции» посредством не глобального даже, но теллурукосмического «регулирующего аппарата» [22: 74].

Соответственно, в целом, моделирование Н. Ф. Федоровым отношений человека и природы основано на идее их тотальной внешней регуляции и программной инверсии фундаментальных естественных законов и самих оснований жизни природы, включая проект воскрешения прошлых поколений. Это позволяет говорить о том, что в рамках данной модели отношения человека и природы фактически интерпретируются как объект-объектные, открытые для принудительных манипуляций. Таким образом, Н. Ф. Федоровым предложена специфическая трактовка природы, на базе которой оформляется модель антропоприродных отношений, трактующая их в качестве своего рода объект-объектной процедуры, что принципиально отличает данную версию взаимодействия человека и природы как от модели природопользования (субъект-объектного преобразования человеком среды), с одной стороны, так и от модели субъект-субъектного диалогизма — с другой.

И, наконец, применительно к русской философии второй половины XIX — первой половины XX вв. можно говорить о тех концепциях антропоприродного соотношения, которые моделируют соотношение человека и мира как интегральное резонирующее взаимодействие — взаимно усиливающую кооперацию усилий человека и природы — в рамках единого процесса космической эволюции. Космическая эволюция предстает в этих философских системах как коэволюция человека и мироздания — взаимодействие преобразующих усилий человека и энергий универсума, в силу чего данное направление русской философии называют космизмом (антропокосмизмом).

Предложенные в рамках философии русского космизма модели антропоприродных отношений дифференцируются на:

- естественнонаучно ориентированное направление русского космизма (концепция «ноосферы» В. И. Вернадского, концепция «антропосферы» Н. Г. Холодного, теория «живой Вселенной» К. Э. Циолковского, теоретические система А. Л. Чижевского, Н. А. Умова и др.);

- трансцендентально ориентированное направление русского космизма, («философия Всеединства» В. С. Соловьева, концепция «пневматосферы» П. А. Флоренского, философия «одухотворения природы» Н. А. Бердяева, философия хозяйства С. Н. Булгакова, философия «Этики Жизни» или «Живой Этики» семьи Рерих и др.).

Трансцендентально ориентированное направление, в свою очередь, дифференцируется на ветви, которые условно могут быть обозначены как

- западно ориентированная, то есть опирающаяся в своих концептуальных построениях прежде всего на европейскую философскую традицию и ценностные основания христианства (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и др.);

- восточно ориентированная, то есть использующая в своих концептуальных построениях преимущественно идеи восточной философии, индуизма и буддизма (Н. К. Рерих, Е. И. Рерих).

Названные направления могут демонстрировать как определенные различия в трактовке космического процесса, так и глубинное содержательно-аксиологическое единство. Так, в естественнонаучно ориентированном космизме человеческая активность трактуется как планетарная сила в материалистическом ее понимании, в то время как для трансцендентально ориентированного его направления характерно видение человека как активного участника божественного творения, чья миссия состоит в одухотворении природы. Точно так же не во всем содержательно совпадают философские модели трансцендентального космизма: например, переосмысление христианской идеи апокалипсиса в одной его ветви и философская интерпретация идеи реинкарнации — в другой.

Однако в целом русский космизм может быть рассмотрен как единое философское направление, все версии которого фундированы универсальной глубинной идеей исключительного предназначения человека в осуществлении космической эволюции. Для философии русского антропокосмизма характерно рассмотрение соотношения человека и мира в качестве своего рода коммуникации, диалогового взаимодействия в субъект-субъектном единстве.

Принадлежа к общефилософской традиции космизма, генетически восходящей к учению Гераклита о Космосе как «Мирострое», русский философский антропокосмизм, тем не менее, характеризуется глубинной содержательной спецификой, обусловленной тем обстоятельством, что данное философское направление оформляется на основе взаимодействия западной и восточной культурных традиций. Поскольку духовное пространство русской культуры в целом можно считать пространством *встречи* традиций Запада и Востока, постольку в его контексте, как это было показано выше, осуществляется рефлексия над глубинными мировоззренческими универсалиями культуры, позволяющая зафиксировать тот фундаментальный аксиологический гештальт, который лежит в основании различных версий артикуляции той или иной мировоззренческой универсалии в восточной и западной культурах, то есть осознать соответствующую ценность как универсально общечеловеческую. В этом отношении русская культура, в развитии которой взаимодействие традиций Востока и Запада выступает не столько в качестве единичных прецедентов, сколько в качестве неэлиминируемого исторического фона, делает возможным указанный процесс осмысления общечеловеческого статуса и универсально человеческого содержания базисных ценностей культуры как таковой. В данном контексте философия русского космизма может быть рассмотрена с точки зрения той экспликации общечеловеческих ценностей, которая осуществляется в ходе разворачивания ее содержания.

В целом, философия антропокосмизма базируется на особой интерпретации содержания такой универсалии культуры, как «природа». Последняя по сути своей мыслится в антропокосмизме как амбивалентная, ибо природный мир понимается как продукт объективации Абсолюта в материи — погружения ноуменального основания Космоса в мир дифференцированных форм: «нисхождение», «ниспадения» безусловной, безначальной свободы в мир феноменов (С. Н. Булгаков), «погружение духа в материю», в перспективе предполагающее развитие все более совершенных форм бытия (Е. И. Рерих).

В этом контексте природа, с одной стороны, выступает в философии антропокосмизма как мир необходимости и разъятости, вынужденных «механических» связей, мир неподлинности историчности и материальности — в отличие

от подлинности ноуменальной свободы Абсолюта. Н. А. Бердяев называет этот мир «миром» в кавычках: «„Мир сей“ не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды» [3: 254–255]. Вместе с тем природа, сквозь материальные формы которой просвечивает ее абсолютный ноуменальный источник, трактуется космизмом в свете идеи софийности: «вечная невеста Слова Божия, вне его и независимо от него она не имеет бытия и рассыпается в дробности идей о твари... и тут воспринимается в своих конкретных явлениях... как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке» (П. А. Флоренский [28: 416]). По Н. О. Лосскому, «жизненность присуща материи благодаря лежащему в основе ее духу» [28: 421]. Важнейшим признаком (знаком) этого выступает красота мира, понимаемая как отсвет Творца в тварном, как «отображение и символ абсолютного единства и осмысленности Божества» (С. Л. Франк [28: 422]).

В данном аксиологическом поле философия космизма формирует акцентированное отношение к конкретно тварному как к ценности: именно «индивидуальное», по С. Л. Франку, «принадлежит к объективному составу реальности» и образует «подлинную сущность ее в ее конкретности», в силу чего ориентация на дедуктивистский объективизм, то есть игнорирование индивидуального, «делает для нас все понятным, постижимым, превращает реальность в „предмет познания“, исчерпываемый общими содержаниями» [28: 421]. На этой основе в философии космизма формируется особое отношение к явлениям феноменологического ряда — программно заданная «установка любви к данному единичному существу как единственному и неповторимому» (С. Л. Франк [28: 421]).

Наличное искажение, связанность, несвобода красоты природного мира понято космизмом как источник ностальгии тварного мира по Красоте, его фундаментальное онтологическое несовершенство. И поскольку мир мыслится не как данность, но как *долженствующий быть*, постольку наличное его состояние понимается как несовершенное — незавершенное в своем становлении. По формулировке В. С. Соловьева, «действительное бытие природного мира есть недолжное и ненормальное, поскольку оно противуполагается бытию мира божественного (как безусловной норме)» [28: 414].

В этом контексте в философии космизма остро встает проблема смысла и предназначения природы: как пишет В. С. Соловьев, «мир существует, следовательно, есть в нем и положительное действие Божие. Но мир не может быть целью этого действия, ибо мир несовершенен. Если же он не может быть целью, то он должен быть средством. Он есть система условий для осуществления царства целей» [28: 425]. Природное бытие понимается таким образом, что «в его последней основе лежит потенциальность мочь стать тем, что оно еще не есть» (С. Л. Франк [28: 422]), и потому основной тенденцией космического процесса является тенденция совершенствования: «...закон эволюции утончает грубые формы жизни» (Е. И. Рерих [18: 299]). Космический процесс определяется как поступательная последовательность «повышений бытия» (В. С. Соловьев).

Таким образом, «мир устремлен в поисках завершения» [Мир Огненный III: 23]. Как пишет Н. А. Бердяев, «по плану творения космос дан как задача», и «всему творению дано свободным и соборным усилием мировой души превратиться в космос [выделено мной. — М. М.], осуществить божественную гармонию» [28: 432].

Особая роль в этом процессе предначертана человеку, ибо он конституируется на грани природного и божественного, являя собою «точку пересечения двух миров»: он «не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога» (Н. А. Бердяев [28: 428–429]).

И поскольку «человек является... посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность» (В. С. Соловьев [28: 424]), постольку именно он является носителем особого космического предназначения. И если «Бог любит тварь свою и мучается... грехом ее», то «возглавляющее тварь человечество ответственно перед Богом за нее» (П. А. Флоренский [28: 417]).

Космическая эволюция понимается в антропокосмизме как подъем ко все более совершенным формам бытия, который может быть реализован лишь при условии сотворчества человеческого и природного начал, в рамках которого человеку отводится активная, сознательная, созидательная роль. Так, согласно философии Живой Этики, «трансформация духа может напрочь всё подлежащее продвижению эволюции» [Беспредельность II: 386], и лишь посредством духовного устремления человека может быть достигнуто совершенство мироздания.

Сверхзадачей человека как человечества выступает осуществление гармонии мироздания: «природа должна быть очеловечена, оживлена и одухотворена человеком» (Н. А. Бердяев [28: 430]), а сам человек в этом контексте мыслится русским космизмом как субъект природоустройства, «устроитель и организатор вселенной» (В. С. Соловьев [28: 424]), чьим духовным усилием должно и может быть осуществлено «очеловечивание бытия» (С. Н. Булгаков), «одухотворение природы» (В. С. Соловьев), «обожение материи» (Н. А. Бердяев), — и именно в этом преобразении мира заключается смысл и назначение человеческой жизни<sup>15</sup>.

Задача человечества, таким образом, состоит, по В. С. Соловьеву, в том, чтобы «пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным» установить «внутренние органические отношения» [28: 426]. По формулировке В. С. Соловьева, «человек дорог Богу... как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела» [28: 425]. Человек, таким образом, является важнейшим звеном космического процесса: как пишет Н. А. Бердяев, «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке», — и в этом контексте антропогония трактуется им как «продолжающаяся теогония» [3: 260, 261].

Таким образом, традиционное истолкование апокалипсиса переосмыслено космизмом в плане завершения, достраивания природного мира: «мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце» (В. С. Соловьев [28: 431]).

Эволюция, таким образом, понимается как поступательное совершенствова-

<sup>15</sup> Традиция естественнонаучно ориентированного направления русского космизма видит данный момент несколько по-иному, понимая главную цель человеческих усилий как разумное природоустройство в его материалистическом понимании. Так, Н. А. Умов в аналогичном контексте предлагает термин *homo sapiens explorans* — человек разумный исследующий, В. Муравьев — *homo creator* или человек творящий, В. И. Вернадский — *homo faber* или человек умелый и т. п.

ние форм жизни и восхождение посредством этого ко все более высоким уровням актуализированного (не латентного) сознания и духовности.

Это достижение завершения природной эволюции интерпретируется русским космизмом в контексте осмысления космической размерности человека как такового, — человек составляет единое целое с мирозданием, выступая активным творческим соучастником в космическом процессе: согласно рериховской философии, «...неразрывными узами связано человечество с Космосом» [Беспредельность I: 23]. По формулировке Н. А. Бердяева, «свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм, ее космичность... <...> В своей свободе и своем творчестве личность не может быть оторвана от космоса, от вселенского бытия» [28: 420]. И именно в этом своем качестве — как неотъемлемая и особая часть космического Целого — «человек призван как отражение Вселенной... как утверждение космических высот» [Беспредельность I: 84].

Важнейшим условием и основанием исполнения человечеством своего космического предназначения является достижение человеческим сознанием того уровня развития, на котором человек осознает свою *космичность*. Именно носитель такого — космичного по своему масштабу — сознания и может стать сознательным и активным субъектом преобразования, преображения природы. Православный вектор русского космизма интерпретирует человека в этом контексте как *замысел Божий*, суть которого — в необходимости активного участия в божественном творении. Как пишет Н. А. Бердяев, «только человек, занявший место в космосе, уготованное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю» (Н. А. Бердяев [28: 430]). Философия антропокосмизма делает акцент на *онтологическом значении осознания* человеком своего предназначения: подчиняя свои усилия целям космической эволюции, он в полном смысле этого слова оказывается и творцом собственной судьбы, — фактически именно посредством своего духовного развития и морального выбора человек сам «определяет свое назначение в Космосе» [Беспредельность I: 86]. (В рамках естественнонаучно ориентированного направления космизма в аналогичных контекстах речь идет скорее об экологически ориентированном сознании: «космическое чувство» в концепции Н. Г. Холодного, например.)

Лишь обретая статус «носителя космического сознания», человек, согласно рериховской философии, становится «сотрудником космических сил», приумножая «своими действиями силы Космоса» [Агни-Йога: 649].

Напряженное стремление человеческого духа к совершенству мыслится в контексте антропокосмизма как вызывающее своего рода энергетический отклик мироздания. При правильной направленности усилия человеческого духа оно оказывается созвучным тому, что пифагорейцы называли в свое время *гармонией сфер*. Взаимный резонанс энергий человека и Космоса порождает «самое высшее созвучие», «космический аккорд», — «все устремляется к обоюдному творчеству» [Беспредельность I: 23, 132].

Таким образом, каждый новый виток космической эволюции, как писала Е. И. Рерих, обеспечен в своем основании усилием духа: «...жизнь вечно завоевывается, именно, космическим сознанием или осознанием своей космичности» [18: 27].

Поднявшийся в развитии своего сознания до осознания своего космического предназначения человек становится своего рода сотрудником космических сил,

реализующим по отношению к природе особую миссию, которую лишь человеку дано исполнить.

Согласно философии антропокосмизма, практически возможны две версии отношения человека к природе: внешнее, сугобо функциональное и прагматически артикулированное отношение к ней как к источнику благ и ресурсов и, напротив, принципиально не функциональное, не субъект-объектное, но диалоговое, субъект-субъектное отношение человека к миру. По формулировке В. С. Соловьева, «нам предстоят два пути: или своекорыстно эксплуатировать земную природу, или с любовью воспитывать ее» [28: 437–438].

Но, с точки зрения космизма, «природа... не есть только вещь. Она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении» (В. С. Соловьев [28: 439]). Любовь человека к миру есть любовь к сущему, сквозь которое просвечивает Сущность, а потому ноуменальное, духовное в человеке должно откликаться на ноуменальное, духовное в мироздании, сливаясь в резонансе в единое творческое созвучие. Как пишет П. А. Флоренский, «природный мир... есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку — мужу надлежит любить мир — жену, быть с нею в единении... и ходить за нею, управлять ею к просветлению и одухотворению и направлять ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [28: 427]. В перспективе возвышение сознания человека должно привести к обожению природного, тварного мира, но не посредством механической деструкции «грубых форм материальности», но путем их *высветления* и *одухотворения*: «...главное задание человечеству соединить материальный мир с духовным» [Беспредельность II: 360].

В обрисованной системе отчета русский космизм формулирует своего рода философию хозяйства, согласно которой целью деятельности человека по отношению к природе «не есть пользование ею», но, напротив, «совершенствование ее самой» (В. С. Соловьев [28: 439]).

Самая возможность хозяйства как деятельности по этому ноуменальному устроению бытия вытекает из софийности природы, ее единосущности как человеку, так и Абсолюту (по определению С. Н. Булгакова, изначальное тождество всего сущего есть «метафизический коммунизм бытия»). Если, по С. Н. Булгакову, «Первая» или «Божественная» София есть идеальная основа мироздания («духовная телесность» или «всеорганизм» божественных замыслов), то «Вторая» или «тварная» София понимается как сквозящий в природе «лад бытия» — та потенциальная красота мира, которую призван осуществить человек в своей хозяйственной деятельности как «домостроительстве», понятом в его космическом масштабе, то есть в качестве актуализации в феноменальном мире его ноуменального начала. Иными словами, в хозяйстве как таковом «выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью» [28: 444]. Таким образом, в хозяйственном процессе реализует себя, по С. Н. Булгакову, «защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм, преодоление мертвого механизма животворящими силами и в этом смысле — творчество жизни» [28: 444].

Высшим выражением софийности хозяйства выступает для С. Н. Булгакова искусство как *софиургия* или *теургия*.

В целом, процесс осуществления космической гармонии понимается в русском космизме как творчество, или воссоздание красоты. Н. А. Бердяев именно в творческом начале человека усматривает космическое предназначение и тем самым *оправдание* его наличия, представленности в структуре мироздания (сам Н. А. Бердяев называет такую постановку вопроса «опытом антроподицеи через творчество» [3: 261]). Таким образом, по Н. А. Бердяеву, «цель человека не спасение, а творчество», и именно «творчеством должны мы оправдывать жизнь».

По Н. А. Бердяеву, объективация духовного начала бытия в феноменальном мире искажает его, подчиняя необходимости материальных связей: «Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю „миром“, мировой данностью, необходимостью. „Мир сей“ не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. <...> Рабство у „мира“, у необходимости и данности есть не только несвобода, но и узаконение и закрепление нелюбовного, разодранного, некосмичного состояния мира» [3: 254–255]. В силу этого подлинной целью человека выступает прорыв в пространство свободы, дающий начало формированию всеобъемлющей свободы «внеисторического», внеэмпирического бытия — «Космоса, где царствует любовь и свобода». Подлинное творчество, таким образом, есть своего рода ответ на «зов Бытия», влечение «космического магнита» Беспредельности или Абсолюта, и, согласно рериховской философии, в процессе космической эволюции «ближе всего подходит к завершению путь красоты» [Мир Огненный III: 23].

В данной системе отсчета творчество выступает как выявление красоты, то есть подлинной ноуменальной сущности бытия — и во *внешнем* природном его проявлении, и во *внутреннем* пространстве человеческого духа. И в этом контексте творческое усилие человека («художество») есть не что иное, как преобразование налично данного «вещества», «вложение в него нового образа высшего порядка» (П. А. Флоренский [26: 665]). Так, по формулировке В. С. Соловьева: «предмет великого искусства — реализация человеком божественного начала во всей... природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» (В. С. Соловьев [28: 426]).

По Н. А. Бердяеву, «...творческий акт происходит вне времени. Во времени лишь продукты творчества, лишь объективация. <...> Но пережитый творческий подъем, экстаз, преодолевающий различие субъекта и объекта, переходит в вечность» [2: 223]. В силу этого «всякий творческий акт имеет универсальное космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию» [28: 420]. Человек в ценностной системе антропокосмизма мыслится как «космоург» — художник и тем самым со-творец гармоничного мироздания.

Н. А. Бердяев вводит в этом контексте понятие «экспрессивности», семантически альтернативное понятию «объективации», — экспрессивность творчества одновременно погружает человека и во внешнее, и во внутреннее измерения мироздания, сохраняя при этом и его неповторимое индивидуально-личностное начало. В этом контексте творчество выступает как высвобождение ноуменальной сущности — достижение подлинной свободы — как тварного мира, так и человека, со-творца свободы мироздания: «творческие дары даны человеку Богом,



но в творческие акты человека привходит элемент свободы, не детерминированный ни миром, ни Богом» [2: 214].

Этот момент особенно важен в том отношении, что человек понимается в рамках антропокосмизма как микрокосм, во всех своих проявлениях и аспектах изоморфный макрокосму — мирозданию: «человек несет в себе все проявления Космоса» [Беспредельность I: 200]. Согласно формулировке П. А. Флоренского, «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [28: 427].

Это значит, что все трансформации человеком собственной природы, высвобождение в духовном усилии своей ноуменальной сущности и проявление ее есть важнейший механизм эволюционного совершенствования космоса, проявления и реализации его ноуменальной сущности: «человек-микрокосм ответствен за весь строй природы», ибо «то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе. Человек живет, духотворит природу своей творческой свободой и мертва, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость» (Н. А. Бердяев [28: 430]).

Ядром процесса одухотворения и возрождения *внешней* природы выступает для космизма *внутреннее* одухотворение и возрождение собственной природы человека. По В. С. Соловьеву, «человек может действительно одухотворить природу... только от избытка собственного одухотворения» [28: 438]. Возрождение природы достигается в человеческом моральном усилии, направленном прежде всего на собственное «очищение» и «спасение. Согласно философии Живой Этики, «эволюция всего сущего неотделима от эволюции каждого духа, как одна спираль в вечном движении» [Беспредельность I: 8].

Таким образом, под творчеством в антропокосмизме понимается прежде всего имманентное самотворчество человека по преобразованию собственной природы, духовному преобразованию своего внутреннего мира: «цель творческого порыва — достижение иной жизни, иного мира, восхождение в бытии» (Н. А. Бердяев [3: 347]).

В этом отношении едва ли имеет под собой основание тот нередко встречающийся подход к интерпретации философии Н. А. Бердяева, который усматривает противоречие между неотъемлемой направленностью творчества на преодоление объективации духа, с одной стороны, и его якобы наличной интенцией на объективацию творческой деятельности в своего рода продукте, или произведении, — с другой. При таком подходе явно упускается из виду то обстоятельство, что творчество понимается Н. А. Бердяевым, в первую очередь, в экзистенциальном своем измерении — как творчество, направленное на совершенствование и аксиологическое преобразование собственного внутреннего мира: «я не создаю объектов, — писал Н. А. Бердяев, — но я выхожу из себя в другое» [2: 222], и «все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке» [3: 261].

Аналогично у П. А. Флоренского «личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нее, хотя бы и наисовершеннейшей норме, а только по самой себе, но в своем идеальном виде» [26: 231].

Таким образом, ядром творческого усилия выступает в антропокосмизме «творчество очищения сознания», приводящее все проявления человека в исходное состояние с его ноуменальной сущностью [Иерархия: 43; Мир Огненный III: 13].

Соответственно этому в отношениях человеческого и природного миров могут быть выделены, согласно оценке Н. А. Бердяева, три стадии эволюции: первая (языческая) задает тотальную зависимость человека от природы; вторая связана с порабощением природы на основе рационального знания и промышленного производства: «человек овладевает природой, познает ее, освобождается от ее власти. Он не страшится уже духов природы, но страшится ныне мертвого механизма природы»; возможность третьей (гармоничной) стадии основывается Н. А. Бердяевым на том, что в человеке как человечестве «скрыты силы для нового одухотворения природы, для возрождения Пана» [28: 419].

В. С. Соловьев также выделяет три стадии развития отношения человека к природе: «страдательное подчинение ей в том виде, как она существует», «покорение ее и пользование ею как безличным орудием» и, наконец, «утверждение ее идеального состояния — того, чем она должна стать через человека» [28: 439].

Аналогично в плане отношения к «собственной материальной природе», телесности: «плотский человек подчиняется и отдается своей материальной жизни в ее недолжном, извращенном виде; аскет борется с плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведник, пройдя через такую борьбу, достигает не уничтожения своей телесности, а ее преображения, воскресения и вознесения» (В. С. Соловьев [28: 440]).

Н. А. Бердяев формулирует в этом контексте своего рода *метафизику пола*, полагая, что «категории пола — мужское и женское — категории космические, не только антропологические», и именно «в сексуальности человека узнаются метафизические корни его существа»: «пол — космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут» [3: 400, 402]. С точки зрения Н. А. Бердяева, «пол есть не только точка пересечения двух миров в человеке, но и точка пересечения человека с космосом» [3: 402]. Н. А. Бердяев говорит в этом контексте об исходной космической «прасексуальности»: «пол — источник бытия; половая полярность — основа творения» [3: 399], и «...поистине не мужчина и не женщина есть образ и подобие Божье, а лишь целостный бисексуальный человек» [3: 403]. Но в ходе феноменологического разворачивания того мира, который Н. А. Бердяев называет *«миром» в кавычках*, «мужское и женское разделяются в человеке-микрокосме и в мире-макрокосме. <...> Искажение образа и подобия Божьего в человеке было распадением» [3: 403]. Распад изначальной целостности человека погружают его в царство внешней необходимости: «„Мир“ поймал Адама и владеет им через пол, в точке сексуальности прикован Адам к природной необходимости» [3: 408]. (В данном аспекте наглядно проявляется характерная для антропокосмизма позиция трактовки *зла* как лишнего онтологического оснований и понимаемого лишь как проявления человеческого несовершенства.)

Но механическая дифференциация пола не уничтожает в человеке стремления к целостности, иначе «человек погиб бы безвозвратно»: «Образ и подобие Божье все же сохранилось в человеке, и в мужчине и в женщине... <...> Во все времена по-разному чувствовалось и сознавалось, что вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание... воссоединения мужского и женского в целостное существо» [3: 403]. И если физическое соединение есть соединение иллюзорное, не преодолевающее распада, то и противоположная крайность, аскетика, «в силах лишь перераспределить половую энергию, дать

ей иное направление» [3: 401]. Подлинное преодоление разъединения, обретение целостности человеком как микрокосмом — а посредством этого и восстановление изначальной целостности макрокосма — возможно лишь на основе целомудрия, которое, по Н. А. Бердяеву, не есть отрицание пола, но — сохранение его целостности, концентрация его «во всем целостном существе человека», [3: 401], ибо «...в истинной жизни пола можно отдать всего себя, но нельзя отдать часть себя» [3: 402].

Именно и только духовно-творческое преобразование собственного внутреннего мира человека может повести его по этому пути: «путь творчества продолжает... аскетику до окончательного преодоления „мира сего“, до создания „мира иного“» (Н. А. Бердяев [3: 398]).

Таким образом, соединение «материального мира с духовным» как «главное задание человечеству» [Беспредельность II: 360] апплицируется антропокосмизмом прежде всего на собственную природу человека и посредством нее — на внешний природный мир.

А потому космизм ищет «основания не только для истины бессмертия души... но и для уповаемого телесного воскресения» (В. С. Соловьев [28: 415]), ибо «достоинство человека — в его жизни, а не в смерти, в соединении духа с плотью, а не в отделении» (Н. А. Бердяев [28: 431]). В контексте «нового религиозного сознания» (Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский) оформляется концепция «новой жизни» — соединения «двух в Третьем» и конституирования нового «положительного единства», означающего победу человека над хаосом разъятости, страданием и смертью.

Таким образом, диалектика мужского и женского Начал выступает необходимым аспектом космической эволюции; так, в философии Живой Этики «творчество космическое требует одухотворения одного Начала другим. ...В Космосе Начала созидаются для взаимотворчества. Явление взаимотворчества утверждено как символ Бытия» [Беспредельность II: 421]. Согласно антропокосмизму, объективно соединяющему в своей философии платоновское учение об Эросе, христианское учение о Софии и учение древнеиндийской философии о гомологиях-бандхах (то есть о фундаментальном макрокосмическом резонансе микрокосмических трансформаций), это возможно на пути любви, понятой в ее метафизическом измерении. Так, согласно философии Живой Этики, «любовь есть единая творческая сила», и для достижения целей космической эволюции «необходимы два начала, соединенные космической любовью» [18: 167–168].

В этом отношении совершенное космическое мироустройство выступает как результат внутреннего духовного творчества человека по своему самосовершенствованию, — гармония Космоса зиждется на гармонии микрокосма: «Божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и, наконец, вводит ее в совершенную форму человеческого организма, — когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства» (В. С. Соловьев [28: 424]).

На этом этапе, согласно Н. А. Бердяеву, «человеческий род перерождается в человечество. Это переход в иной план бытия из плана материального. В этом кризисе рода и материи и в окончательном рождении человека и жизни духа — сущность нашей эпохи. Вся ориентировка жизни должна перейти вовнутрь. Все

должно быть достигнуто как мистерия духа, как этапы его в вечности совершающегося пути» [3: 261].

Достижение гармонии в отношениях человека и природы предполагает, таким образом, достижение внутренней гармонии человеком и человечеством, осознание и исполнение им своего космического предназначения. Русский космизм говорит в этом контексте о Богочеловечестве (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев)<sup>16</sup> как высшей форме человеческого бытия: история, с точки зрения антропокосмизма, представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека — или «богодействие».

С. Н. Булгаков противопоставляет в этом контексте понятия «богочеловечества» и «человекобожия», постулируя их альтернативность в свете учения о Софии: идея человекобожия основана, по С. Н. Булгакову, на принятии внесофийного пути развития человечества, находящего свое выражение во внешнем, цивилизационном прогрессе, идея богочеловечества — на принятии пути «ософииения», направленного на внутреннее творчество человека, подчиненного цели высветления, одухотворения себя — микрокосма — и мироздания. Оба этих вектора развития прокладывают себе путь посредством активных человеческих усилий, но если путь человекобожия предполагает героизм как вонне направленное действие, в перспективе ведущее к пропасти самообожения человека, то путь богочеловечества опирается на подвижничество как усилие, ориентированное внутрь, на духовное самоустроение, преодоление индивидуализма, осознание индивидом своего долга перед миром — как в природном, так и в социальном его понимании.

Важнейшим инструментом такого социального созидания выступает в русском космизме культура, посредством которой Благо призвано гармонизировать бытие на пути к Всеединству («Благо через культуру» у С. Н. Булгакова, «Мир через культуру» у Н. К. Рериха). Укорененное в культуре Благо неизменно предполагает преодоление эгоизма и, по В. С. Соловьеву, достигается в любви, которая есть очищение и спасение индивидуальности через внутреннее признание истины другого, его безусловности: человеческие отношения должны строиться на основе нравственного принципа солидарности, фундированного глубинным онтологическим единством бытия человека с Бытием вселенским. Как пишет Е. И. Рерих, «сколько красоты и радости заключается в жизни, поставившей себе целью сослужение с Силами Света на Общее Благо!» [18: 182], — «когда дух приобщается к Общему Благу, то все пути открыты ему. <...> Так строится Беспредельность!» [Беспредельность II: 893].

Только на этой основе может быть достигнуто то гармоничное и *подлинное* состояние человека и человечества, которое В. С. Соловьев называет «Всеединством», то есть «идеальный строй» бытия, соответствующий подлинной направленности его эволюции, в котором единое существует не за счет или в ущерб целого, но во благо его, — будь то индивид в контексте общества или человечество в контексте Космоса.

При достижении такой гармонии, основанной на любви и служении Общему Благу, может быть достигнуто изначальное предначертание человечества — со-

<sup>16</sup> См., например, «Чтения о Богочеловечестве» В. С. Соловьева; «О Богочеловечестве. Трилогия» («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца») С. Н. Булгакова; «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» Н. А. Бердяева и др.

вершенное завершение космоустройства. Таким образом, «освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса» в целом (Н. А. Бердяев [28: 430]).

Итак, несмотря на наличие в философии русского космизма различных течений, его тем не менее можно рассматривать как единое явление в культуре, объединенное универсальной идеей коэволюции человека и природы. Эта идея находит свое выражение в общих для всех направлений антропокосмизма презумпциях. К таковым можно отнести следующие:

1) презумпция универсального единства мироздания — Космоса, упорядоченность (*космичность*) которого понимается как в смысле структурно-иерархичной организованности, так и в смысле целенаправленности эволюционирования;

2) презумпция трактовки человека в качестве неотъемлемой и необходимой части мироздания как гармоничного целого;

3) презумпция незавершенности процесса космической эволюции, то есть наличного несовершенства мироздания, что предполагает необходимость своего рода завершения космического процесса (принцип обратной апокалиптичности в философии русского космизма);

4) презумпция единства микро- и макрокосма, подразумевающая не только неразрывность онтологической взаимосвязи каждого отдельного человека и Космоса, но также и существование смыслового, аксиологического и даже структурного подобия человека как микрокосма с Макрокосмом: духовно и телесно человек отражает в себе мироздание в целом, и развитие его сознания выступает важнейшим вектором общекосмической эволюции;

5) презумпция особой космической миссии человека как человечества, заключающейся в том, чтобы направить свои усилия на достижение мирозданием совершенства (в зависимости от специфики того или иного направления космизма эти усилия могут пониматься либо как направленные на разумное природоустройство в его материалистическом понимании, либо как направленные на внутреннее духовное самосовершенствование, приводящее к формированию единого Богочеловечества и одухотворению и обожению природы);

6) и, наконец, презумпция, согласно которой исполнение космической миссии человечества непосредственно связано с усилиями каждого конкретного человека: космическое совершенство возможно лишь на основе эволюции сознания индивида, его внутреннего духовного совершенствования.

### III

#### **Кросс-культурное взаимодействие и общечеловеческие ценности**

Апликация нелинейного подхода к проблеме кросс-культурного взаимодействия на конкретный историко-культурный материал позволяет зафиксировать не только креативный потенциал хаотизированной культурной среды и, соответственно, плодотворность взаимодействия традиций для динамики мировоззренческих универсалий культуры, но и формирующуюся в контексте взаимодействия традиций в масштабе Запад — Восток интенцию к рефлексии над аксиологическим строем культуры, осмысления ее базисных ценностей как общечеловеческих — как с точки зрения статуса, так и с точки зрения содержания.

Во взаимодействии восточной и западной культур возможны различные варианты взаимопроникновения. Можно говорить о сугубо поверхностном их со-

прикосновении, когда те или иные культурные феномены механически включаются в чужеродный контекст в качестве своего рода экзотики (типичный пример — кришнаиты в Калифорнии), что не только вызывает неразрешимые противоречия, но и по сути своей не означает реального синтеза содержания культур Запада и Востока. Можно говорить о насильственном приведении тех или иных культурных сфер к иному канону (все версии вестернизации, например), что неизбежно оказывается разрушительным для автохтонной традиции.

Попытки подобного рода *внешнего искусственного синтеза*, разумеется, определенным образом влияют на развитие культуры, однако не оказывают существенного содержательного воздействия на ее глубинные мировоззренческие основания, оставаясь маргинальными.

Подлинная и плодотворная интеграция достижений восточной и западной культур возможна только на уровне рефлексивного осмысления содержания глубинных мировоззренческих универсалий культуры, что, в свою очередь, требует открытости культурного пространства, его незашоренности со стороны нормативно единственной (ортодоксальной) аксиологической системы, толерантности по отношению к *иным* формам культурной жизни.

Именно в рамках неравновесной культурной среды, утратившей жестко нормативную дифференциацию на *культурную ортодоксию и периферию*, оказывается возможным, при столкновении в едином духовном пространстве различных традиций, параллельное функционирование нескольких версий той или иной культурной универсалии — этнокультурно окрашенных и (при поверхностной оценке) аксиологически альтернативных. В равновесных культурных средах, при мощном унифицирующем действии ортодоксии, эти альтернативы ценностно отторгаются уже на уровне внешней *непохожести*: они оценочно дискредитируются в качестве чуждых (в режиме «не наше») без какой бы то ни было попытки проникновения в подлинный смысл их содержания и в конечном счете вытесняются за пределы легитимного культурно нормированного пространства. В неравновесных же культурных средах, допускающих их сосуществование, оказывается возможной мыслительная работа с ними: возникает интенция на рефлекссию над категориальным строем культуры, экспликация содержания универсалий культуры, на основе чего происходит их компаративное осмысление и формирование в процессе самоорганизации неравновесной культурной среды новых смыслов мировоззренческих универсалий.

В этих рефлексивных процедурах открывается возможность подлинного постижения глубинного автохтонного значения иных, непривычных на первый взгляд, культурных реалий, — то есть возможность *понимания* их сокровенного смысла (в риккертовском смысле этого слова: понимание как корректное соотнесение культурного феномена или действия с той ценностью, с которой он исходно соотносился автором-субъектом). Подобное понимание возможно лишь при условии наличия (формирования) в сознании понимающего субъекта той ценности, с которой может быть соотнесет понимаемый феномен, — эта ценность оказывается общей. Таким образом, рефлексивное переосмысление категориального строя культуры, осуществляемое в неравновесных культурных средах, открывает возможность выявления общих, универсально человеческих глубин их содержания, усмотрения — сквозь пестроту конкретных этнокультурных версий их проявления — глубинного и универсального общечеловеческого смысла.



Это путь, на котором человек может прийти к осознанию того обстоятельства, что мировоззренческие универсалии культуры в своей исходной архетипической основе едины для всего человечества, — различие культурных традиций заключается лишь в их аранжировке, специфической артикуляции, привнесенной своеобразием конкретного контекста (своего рода местным колоритом), лишь в аксиологических акцентах доминирования тех или иных ценностных структур. И подлинное, не поверхностное, взаимодействие культур может осуществляться именно на уровне их глубинных архетипов, которые едины и общечеловечны. И, с другой стороны, именно и только в процессе взаимодействия — взаимного сравнения — культур, в ходе анализа внешних и поверхностных их различий, вообще может быть обнаружено различие между этнонациональной, конфессиональной и т. п. формой выражения в культуре той или иной ценности (моральная норма, религиозная заповедь, философской идея и пр.) и ее глубинным содержательным ядром — общечеловеческой ценностью как универсальным архетипом культуры.

Для русской ментальности, извечно живущей на стыке Запада и Востока и не только осознающей, но и последовательно концептуализирующей это — в контексте противостояния западничества и славянофильства, — подобный вектор эксплицитного осмысления общечеловеческих ценностей выступает как неотъемлемо органичный.

В этом отношении взаимодействие семантически и аксиологически далеких друг от друга традиций восточной и западной культур в контексте русского духовного пространства может быть рассмотрено как их своего рода интеграция, но не посредством внешнего соединения разнородных ценностей в некое искусственно заданном концептуальном контексте, а благодаря имманентному выявлению в ходе рефлексивного осмысления глубинных мировоззренческих оснований культуры универсально общего их содержания.

Следует отметить в этом контексте, что чем более богатой, оригинальной и разнообразной является культурная среда, в духовном пространстве которой происходит соприкосновение различных культурных традиций, тем большую толерантность способна она проявить при столкновении с ценностями, кажущимися альтернативными ее автохтонным основаниям: этнонациональная культура, развивающая многообразные формы духовной жизни, обладает большей разрешающей способностью, более широким диапазоном приемлемости, нежели монотрадиция.

В этом отношении глубоко оригинальная, именно благодаря своему евразийскому характеру, русская культура отличается наличием в ней особой традиции — своего рода тяготением к специальному осмыслению общечеловеческих ценностей в качестве таковых, причем это тяготение обнаруживает себя практически во всех сферах русской культуры: философской, духовно-религиозной, нравственно-этической, художественной.

Так, русский космизм может быть оценен в этом контексте как результат глубинного содержательного интегрирования установок западной и восточной культурных традиций<sup>17</sup>, органично соединяющий в себе западное видение человека

---

<sup>17</sup> Как и при любом сопоставлении, здесь используются предельно заостренные формулировки, фиксирующие именно экстремумы культурной специфики, не исключая, разумеется, наличия как в западной, так и в восточной культурах смягченных вариан-

как субъекта преобразования природы — и его восточное видение в свете идеи вписанности индивидуального сознания в универсальный симфонизм мироздания; западную установку на экспансию вовне — и восточную установку на внутреннее самоустроение; западную идею неуклонного линейного прогресса — и восточную идею темпоральных циклов; западную презумпцию экстенсивного инструментального активизма — и восточную презумпцию внутренней духовной интенсивности; тотальную западную ориентацию на внешнее — и столь же тотальный восточный имманентизм и т. д., преодолевая при этом крайности как западного прагматизма, так и восточного спиритуализма.

Это вплотную подводит философию антропокосмизма к экспликации глубинных и универсальных ценностных архетипов человеческой культуры: универсальности эволюции, становящейся космичности мироздания, гармоничного единства мира человеческой души и мира как универсума, взаимообусловленности спирального восхождения микро- и макрокосма, творческого созвучия начал бытия (эссенциального и экзистенциального, мужского и женского), примата общего блага над частным эгоизмом и благоговения перед Жизнью, выражающего себя в подвиге житнетворчества.

Такая установка приводит к особому масштабированию ценностей в системе культуры, формированию отношения к общекосмическим ценностям как к ценностям лично значимым и утверждаемым всем своим бытием в индивидуальном духовно-нравственном усилии.

Можно сказать, что философия русского космизма на столетие предвосхитила интегративные установки, которые формируются в современной культуре и связаны с осознанием того обстоятельства, что сугубо западный и сугубо восточный пути как цивилизационного развития, так и мировосприятия на сегодняшний день исчерпаны, «прежние типы рациональности в своей изолированности ограничивают дальнейшие возможности *творческой эволюции* общечеловеческой культуры и нуждаются в снятии, в синтезе нового типа» [15: 106–107].

Общество западного типа, реализуя экстенсивную модель развития цивилизации, вышло на тот уровень, когда все недостатки этой модели проявились в полной мере (или же недостатками обернулись ее исходные достоинства, будучи доведенными до своего логического абсолюта). Экстенсивный путь развития привел общество западного типа к глубокому кризису, который есть выражение того обстоятельства, что традиция техногенной цивилизации исчерпала безусловность своей самодостаточности. Осознавая это, культура Запада, с одной стороны, поворачивается лицом к традиционным ценностям, заново осознавая их значение и смысл (современное западное общество переживает своего рода ренессанс таких ценностей, как ценности национального самосознания — после тотального господства космополитизма, ценностей семьи — после радикализма сексуальной революции и т. п.), с другой стороны — Запад поворачивается лицом к Востоку, пытаясь обрести в его культуре ответы на свои вопросы.

В свою очередь, реализуя, в отличие от техногенного общества, модель не экстенсивного, но интенсивного развития, восточное общество точно так же пошло к рубежам, на которых недостатки этой модели проявились достаточно

---

тов проявления традиции, альтернативных установок и своего рода аксиологических «противовесов».



эксплицитно. Доведение до логического абсолюта исходных презумпций восточной традиции так же выжигает их изнутри, как это имело место в традиции Запада. В этом отношении Восток также повернулся лицом к Западу и также пытается искать необходимые для его цивилизационного прогресса ответы не только в западной технике и технологии, но и в культуре и науке западного типа.

Между тем в свое время В. С. Соловьев уже писал о том, что в истории человечества доминировали две «коренных силы»: «центростремительная», реализовавшая себя в традиции Востока и стремившаяся односторонне подчинить индивидуально-личностное начало единому абсолютному началу, что в перспективе вело к подавлению индивидуальности и свободы, и «центробежная», реализовавшая себя в традиции Запада и — в противоположность первой, но столь же односторонне — ориентированная на индивидуализацию, что в перспективе вело к анархии и тотальному эгоизму. Для преодоления названных крайностей, с точки зрения В. С. Соловьева, необходима третья, интегрирующая сила, которая задавала бы человечеству «правильный» вектор эволюции, ведущий к интеграции наличного («разорванного») человечества в единое целое: соединив названные традиции в одну интегральную «коренную силу», которая не только не отторгнет опыт Востока и Запада, но, напротив, придаст ему посредством своей интегральности новый потенциал осуществления на новом пути эволюции, свободном от какой бы то ни было односторонности («История и будущность теократии»).

Сегодня, на рубеже XX–XXI вв. вызревает понимание того, что человеческая культура едина и что Запад и Восток «представляют собой взаимосвязанные фрагменты целостной структуры, а не чужеродные пласты, разделенные барьером иномыслия» [15: 56]. Как говорится во Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001), «каждое творчество черпает свои силы в культурных традициях, но достигает расцвета в контакте с другими культурами» [34]. Аналогично, Е. И. Рерих еще в 1937 г. писала: «Задача национального гения в том, чтобы претворить и пропустить через свое сознание достижения всех народов... именно, дать свой синтез этого конгломерата творческих выявлений. Народы и страны должны научиться охранять основу своего характера, своей индивидуальности, развивая и обогащая его всеми цветами, растущими на их лугах» [18: 248].

Преодолевая бесчисленные войны локальных цивилизаций, противопоставляющих себя природе и друг другу, современное человечество приближается к формированию идеала глобальной цивилизации как интегрально планетарного антропо-природного комплекса, чье культурное развитие мыслится как ценностно единое при сохранении этнокультурного многообразия и плюрализма. Это стало возможным лишь на основе понимания каждой культурной традиции как специфического проявления универсальной в своей основе общечеловеческой культуры, понимания различных национальных, конфессиональных, нравственных и т. п. ценностных систем как несущих в своей основе единые общечеловеческие ценности.

#### **Литература:**

1. Баблюянец А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М., 1990.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991.
3. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

4. Борнгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
6. Жаботинский А. М. Концентрационные автоколебания. М., 1974.
7. Князева Е. Н. Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе // Вопросы философии. М., 1998. № 4.
8. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. М., 1992. № 12.
9. Кроль Ю. Л. «Коррелятивное мышление» и древнекитайское представление о внешней причине // Общество и государство в Китае. М., 1973.
10. Лао-Цзы. Трактат о Пути и Потенции (Дао-Дэ Цзин) // Антология даосской философии. М., 1994.
11. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
12. Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. I.
13. Лукиан. Избранное. М., 1987.
14. Ма Ш. Современная теория критических явлений. М., 1980.
15. Мамонова М. А. Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления. М., 1991.
16. Можейко М. А. Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. Смоленск, 2004.
17. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. М., 1990.
18. Письма Елены Рерих, 1929–1938: В 2 т. Мн., 1992. Т. I.
19. Письма Елены Рерих, 1932–1955. Новосибирск, 1993.
20. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. М., 1991. № 6.
21. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
22. Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.
23. Стёпин В. С. Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса // Наука и культура. М., 1984.
24. Стёпин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
25. Федоров Н. Ф. Будущее астрономии // Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982.
26. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной геодицеи в двадцати письмах. У водоразделов мысли. М., 1990.
27. Хакен Г. Синергетика. М., 1980.
28. Экологическая мысль восточных славян: Антология / Ред.-сост. М. А. Можейко. Мн., 1995.
29. Lovejoy A. Key Imaginations // An Axyology & Social Science. An Approach to Interpretation. N. Y.—L., 1973.
30. Misra B., Prigogine I. Time, Probability & Dynamics // Long-Time Prediction in Dynamics. N. Y.—L., 1983.
31. Misra B., Prigogine I., Courbage M. From Deterministic Dynamics to Probabilistic Description // Physic. Vol. 98 A. W., 1979.
32. Needham J. Science & Society in East & West // The Grand Titration. L, 1969.
33. <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540.pdf>
34. <http://www.peace.ru/tolerance/news/cul-div.htm>

#### **Тексты, относящиеся к традиции Живой Этики:**

*Агни-Йога* — Агни-Йога. Новосибирск, 1990.

*Беспредельность I* — Беспредельность. Рига — Москва, 2002. Ч. I.

*Беспредельность II* — Беспредельность. Рига, 1995. Ч. II.

*Иерархия* — Иерархия. Рига, 1992.

*Мир Огненный III* — Мир Огненный. М., 1996. Ч. III.