

М. М. Прохоров

НООСФЕРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ КОЛЛЕКТИВНОГО РАЗУМА

Автор начинает с анализа введенного В. И. Вернадским как представителем русского космизма понятия ноосферы. Выясняется его статус в науке, который подчеркивался В. И. Вернадским, и философии, на территорию которой оно проникло. Это послужило основанием для экстраполяции понятия ноосферной организации коллективного разума на всю человеческую историю. В соответствии с этим в статье выделены и охарактеризованы четыре основные формы ноосферной организации коллективного разума: созерцательная, активистская, коэволюционная и мифологическая. Мифологическая организация, характерная для первобытного общества, является аналогом коэволюционной.

Ключевые слова: коллективный разум, ноосферная организация, созерцательность, активизм, коэволюция, мифология.

The author begins with an analysis of the noosphere concept introduced by V. I. Vernadsky as a representative of the Russian cosmism. Established is its status in science in philosophy. This was the basis for extrapolating the noospheric organization of the collective mind to the whole human history. In accordance with this, the article identifies and characterizes four main forms of the noospheric organization of the collective mind: contemplative, activist, co evolutionary and mythological. The mythological organization characteristic of primitive society is analogous to the co-evolutionary one.

Key words: collective mind, noospheric organization, contemplation, activism, co-evolution, mythology.

В. И. Вернадский о ноосфере

Ключевая роль во введении понятия ноосферы принадлежит В. И. Вернадскому, представителю русского космизма. В нем встречаются разные взгляды на отношения человека и мира: созерцательное (А. Л. Чижевский), активистское (Н. Ф. Федоров) и коэволюционное (Н. Н. Моисеев) [17]. Ведущим был и остается активистски-преобразовательский тип. К нему принадлежит концепция ноосферы. В. И. Вернадский стремился разработать ее как научную, результат эмпирического обобщения, «оставляя в стороне, сколько был в состоянии, всякие философские искания», «изредка допуская рабочие научные гипотезы» [7, с. 304]. Исходя из «принципа Реди» (живое только от живого) В. И. Вернадский отмечает важную роль в геологической эволюции 1) зеленых растений, использующих косные вещества, 2) автотрофных бактерий и 3) человека, — независимое ответвление жизни и геологическую силу, — указывая на его автотрофность [6, с. 288—303]. Он отличается коллективным «разумом, сознанием, направляющей волей», который вводит в механизм земной коры новые мощные процессы, не имевшие аналогов в прошлом. Он уничтожил «девственную» природу, ноне справился с социальной проблемой гибели и голода огромного множества людей. Решить этот «социальный вопрос» невозможно без опоры на научный подход, оставаясь в рамках «социальной идеологии» философии: «социализм ставит социальную проблему с более ограниченной точки

© Прохоров М. М., 2019

зрения», остается «на поверхности». «Проблема, которая в настоящее время встает перед человечеством, перерастает социальную идеологию, отчетливо выходит за пределы общественной идеологии, созданной социалистами и коммунистами всех школ, которые в своих построениях упустили живительный дух науки, ее социальную роль» [6, с. 300]. В. И. Вернадский возлагает надежды на «синтез пищи», что освободило бы человека от его зависимости от другого живого вещества [6, с. 299—301] и сделало бы его существом социально *автотрофным*. Это было бы не действием свободной воли человека, а проявлением естественного процесса разделения жизни [6, с. 302] и появлением ноосферы, то есть биосферы, *охваченной* разумной деятельностью человечества, поскольку человечество «не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту». В. И. Вернадский стремился создать универсальную концепцию: «в нашем столетии биосфера... выявляется как *планетное* явление *космического* характера» [6, с. 305]. Будучи научной, она внедряется на территорию представлений о развитии материи, эволюции материи неживой в живую и, далее, разумную, но отрицает первый переход, который не подтверждается научными, эмпирическими фактами. В. И. Вернадский критикует ученых, историков и гуманитариев, не считающихся с законами природы биосферы планеты, на которой живет человечество, от которой оно не может быть отделено, но эволюцию которой человечество продолжает, охватывая своей разумной деятельностью. Именно в геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и труд на самоистребление. Перед ним, его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние В. И. Вернадский и называет понятием «ноосферы», обозначая им новое *геологическое* явление на нашей планете [6, с. 306].

Две великие метафоры ноосферной организации разумной материи: созерцательность и активизм

Обращаясь к Древнему миру, перешедшему в Средневековье, и к Новому времени, начатому Возрождением, испанский мыслитель Х. Ортега-и-Гассет пишет, что взаимоотношение человека и мира, субъекта и объекта правомерно охарактеризовать с помощью двух великих метафор [14, с. 76], соответствующих антиномичным формам ноосферной организации коллективного разума людей. Для древнего человека «быть» значило пребывать среди множества других вещей, которые, громоздясь друг на друга, выстраивают грандиозное здание Вселенной, а субъект есть не более чем один из этого множества предметов, он погружен, по выражению Данте, в «море бытия», а его сознание — маленькое зеркало, в котором отражены очертания сущего. В античном представлении о мире «Я» не играет большой роли: в это время учили жить «в согласии с природой», быть, как она, цельными и неделимыми [14, с. 81]. Отношения между субъектом и объектом уподоблялись отношениям между двумя физическими предметами, один из которых при соприкосновении с другим оставляет на нем свой отпечаток. Поэтому метафора печати, оставляющей на восковой поверхности свой деликатный оттиск, укоренилась в сознании эллинов и на многие века определила развитие философии средних веков [14, с. 78].

Возрождение инвертировало отношения между субъектом и объектом. Новое время отдает приоритет творчеству человека. Фортуна вдруг

обернулась к «Я» своим лицом [14, с. 78—82]. Как в восточных сказках, нищий проснулся принцем. Лейбниц осмелился назвать человека маленьким богом. Кант сделал «Я» высшим законодателем Природы. А Фихте, с его склонностью к крайностям, возвестил, что «Я — это все». Онтологическое, бытийное обоснование теории познания вытесняется так называемым деятельностным, с которым выступают идеалисты. И Кант рассматривает познание как деятельность, протекающую по своим собственным законам, не характер и структура субстанции бытия, а специфика субъекта признается главным фактором, определяющим способ познания и конструирующим предмет знания. По Бэкону и Декарту субъективное искажает и затемняет действительное положение вещей, Кант же устанавливает различие субъективных и объективных элементов знания, исходя из самости субъекта и его структуры [5, с. 169—170]. Метафору печати и восковой дощечки сменяет метафора сосуда и его содержимого. Объекты не попадают в сознание извне, они содержатся в нем самом; это — идеи. Поэтому новое, активистское учение оказывается идеализмом [14, с. 80]. Об их противоположности пишет К. Маркс в первом тезисе о Фейербахе, у которого «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно». Новый подход, «в противоположность материализму, развивался идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [12, с. 1].

Антиномия созерцания и активизма в философии русского космизма базировалась на представлении о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, характерном для христианства, которое распространилась в Европе, по словам Ф. Энгельса, со времени упадка классической древности [18, с. 496]. А. В. Сухово-Кобылин, один из первых представителей русского космизма, противопоставлял естественного человека, «сына природы», «дикого человека» человеку «культурному», полагал, что «*потребление этой дикости и есть... всемирная история человечества*», особое значение он придавал сознанию, той «*работе духа, которая естественную форму — природу упраздняет*»: история «*есть негация природы и цель*», к которой идет природа, она «*исходит в дух*. Одухотворение природы есть сотворение человека, или, лучше, сам человек и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса... Боги будете, сказано в Писании» [16, с. 63].

Созерцательное мироотношение адаптирует человека к мирозданию, его фундаментальным чертам, законам как основаниям, «предпосылкам» деятельности человека. В нем древние мыслители Востока и Запада видели мудрость, идеал космичности существования. Даже изменяя мир, создавая новое, человек толкует его как движение «самого» мира, а себя признает действующим «от лица» мировой сущности. Мир абсолютен, человек относителен, есть «носитель» сущностных черт и тенденций «самости» мироздания, ее субстанции. Подобно любому другому явлению. По Гераклиту, никакой Бог и никакой человек не создал Космос, один и тот же для всего существующего; он всегда был, есть и будет вечно; если в человеке погасить претензию на чрезмерность субъективности, тогда и в нем открывается жизнь «субстанции», являющей себя и через человека разумного. Сознание обеспечивает человека знанием его законов «становления» и соответствующим этому знанию действием и мышлением. Субстанция может толковаться материалистически

и идеалистически, теистически и атеистически, метафизически и диалектически, а под миром может пониматься природа и общество, государство, иная органическая система, всякое целое, куда входит человек.

Созерцательное мироотношение согласуется с классическим естествознанием. Человек порождается в конце естественной эволюции, будучи «высшим» продуктом эволюции *самой* природы и потому он не мог представляться творцом природы. Вначале природа живет в форме не сознающей себя объективности-бессознательности, и только в лице человека обретается сознательность, не переставая быть природой. Человек приходит «слишком поздно», чтобы быть творцом такого процесса. Созерцательное мироотношение совместимо с диалектикой. Лишь кажется, что человек может изменить мир. Если мир изменяется, то человек не изменяет его — потому, что он сам изменяет себя, и этим его самоизменением пленен человек, в нем растворенный. Оно характерно для восточных концепций «недеяния», «даосизма», гераклитовского «становления», определения свободы как познанной необходимости, онтологического обоснования в теории познания.

Но с открытием того, что «мировой процесс» рано или поздно идет к концу (второе начало термодинамики, «тепловая смерть Вселенной», раскрытие К. Марксом заката капитализма и т. п.), человечество попадает в ситуацию смертности и человек оказывается перед необходимостью взять бразды управления «мировым процессом» в свои руки. Происходит переход к выбору активистского типа ноосферной организации коллективного разума, ибо мир «не устраивает» человека, обрекая его на гибель, и он решает подчинить его себе. С наступлением Нового времени человек «выходит из потаенности» в мировом процессе, его субстанции, заявляет претензии на господство, чтобы преодолеть «самость» мироздания. Оно все более попадает в зависимость от человека, определяется не «материей», а мировым «материалом» (М. Хайдеггер), из которого человек создает новое мироздание.

Оба типа ноосферной организации противопоставил Л. Фейербах, защищая созерцательность от претензий всепожирающей «субъективности», «творчества» (в религии древних иудеев). Ему вторит Л. Шестов, но выбирает активистский тип самоидентификации человека. Исторически дорогу активизму прокладывала мечта о покорении всего сущего тогда, когда реальные возможности преобразования были незначительны. Выбор базировался на религии и идеализме. Библия обещала «новую землю», отказываясь встраивать мышление в контекст созерцательной episteme в пользу преобразующего мир *τέχνη*, что свидетельствует о технологических корнях религии, о склейке религии и технологии, которую мы видим в философии А. В. Сухова-Кобылина, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова и др. Религия Средневековья выпестовала активистскую самоидентификацию как концепцию божественного творчества, рассуждая от имени Бога. Это сделало возможным переход к капитализму, развернувшему в пространстве природы, вышедшее «из потаенности» и сжирающее ее «хозяйство» человеческого субъекта. Со временем, опираясь на науку и технику, человек перестал прикрываться именем Творца. Зависимость судеб человека от мира устаревает. Мир попадает в зависимость от человека как всемогущего субъекта, вытесняющего Творца в философии русского космизма. Космизм, став мировым, обожеествляет технику и технологию мирового «хозяйства», все более «охватывающего» собой мир. Он опирается на науку и технику, объединяемых в «технонауку» [10, с. 6].

Л. Шестов писал, что ошибочно видеть в субстанциональной действительности «само по себе существующее». Чтобы проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, повелевать, прорвавшись туда, где делается бытие. «Космос античности и средневековья... исчез, — констатирует Н. А. Бердяев, — человек нашел компенсацию и точку опоры, перенеся центр тяжести внутрь человека... Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек... чувствовал себя окруженным высшими силами... Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...» [4, с. 154]. Конечно, более прав марксизм, который включил человека в контекст материального бытия, дополнив его способностью к бесконечному развитию и трактуя человека как того субъекта, появление которого коренится в самой природе мира и деятельностью которого *продолжается* универсальное бытие и его развитие. Марксизм довел понятие практики до «революционной», «практически-критической деятельности» [12, с. 1], увидел в ней коэволюцию, совместное развитие бытия и человека.

С точки зрения сторонников активизма бытие в деятельности *снимается*, утрачивая основания для субстанционального существования, о котором учили античные натурфилософы. Не случайно, Н. Ф. Федоров, основоположник философии русского космизма, переосмысливает понятие «космизма», заявляя, что его суть не в господстве космоса над человеком, как у Гераклита, а в господстве над космосом, претворяющим в нем свое «общее дело»; он критикует науку, которая занимается познанием, лишь созерцающим мир, ее дело состоит в его преобразовании человеком; критике подвергается даже позиция И. Канта, расцениваемая как воплощение созерцательности, ибо нужно перейти к *преобразованию* мира. Фантастичность возможности такого перехода, пишет Н. Ф. Федоров, «только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех пороков и зол...», а отказаться от решения этой проблемы, значит «отказаться быть человеком» [15, с. 71—72]. Эту возможность Н. Ф. Федоров «опирает» на науку и технику и «подпирает» его религиозными представлениями: «переход» осуществит либо сам человек, либо его претворит Бог.

В человеческом творчестве процесс развития превращается в деятельность. Деятельность отличается от стихийного развития тем, что оно становится целеполагающим процессом, внутрь него вводится цель, средства и методы ее реализации, что превращает его в полностью управляемый и контролируемый человеком в своих собственных интересах процесс. Понятно, что *цель* в деятельности достигается быстрее, чем *результат* в процессе развития, поскольку он совершается путем проб и ошибок. Универсализация деятельности, замена ею мирового развития означает, что мир становится вторичным по отношению к «делу» человека, который был в свое время порожден и детерминирован миром.

В начале своей истории человек, пишет Н. А. Бердяев, был рабом природы; и он начал борьбу за свое освобождение. Он создал культуру, государства, национальности, классы, но стал их рабом. Тогда он вступил в новый период — для овладения *иррациональными* общественными силами он создает *организованное* общество, развитую *технику*. Но это делает человека *орудием* организации жизни и окончательного овладения природой. Он, человек,

становится рабом организованного общества и техники, машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек [4, с. 162]. Н. А. Бердяев видел противников созерцательной самоидентификации и в большевистской революции: «Я сознал совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма. Это момент внутренней судьбы русского народа, экзистенциальная его диалектика. Возврата нет к тому, что было до большевистской революции, все реставрационные попытки бессильны и вредны, хотя бы то была реставрация принципов Февральской революции. Возможно только движение вперед после пережитого катастрофического опыта...» [3, с. 228].

Идея коэволюции как соразвития бытия и человека и мифологическая организация коллективного разума

В современном обществе активно формирующейся познавательной моделью является коэволюционная модель, базирующаяся на эволюционной парадигме. Философское обоснование коэволюции как новой познавательной модели и перспективной стратегической установки цивилизованного развития дано в работе «Философия природы: коэволюционная стратегия» [9], авторы которой полагают, что лишь понимание закономерностей антропогенной и природной сопряженности, коэволюции может стать залогом успешной разработки новой стратегии отношений человека, общества и природы.

Коэволюционная организация коллективного разума указывает на новое мировоззрение, потребное для решения глобальных проблем. Ключом к его выявлению является рассмотрение мира и человека как противоположностей, находящихся в единстве и борьбе, которые можно абстрагировать друг от друга. Созерцание и активизм связаны с «борьбой противоположностей». В случае созерцательного мироотношения имеет место «победа» или «приоритет» «мира» над «человеком». В случае активистского мировоззрения — победа человека над миром: приоритет достается человеку как субъекту свободному, творческому. Они, при всем своем противостоянии друг другу, отличаются от коэволюции — как «борьба противоположностей» отличается от «единства противоположностей». На смену приоритету той или иной противоположности приходит их паритет, партнерство, комплементарность, дополнительность. Для созерцательного и активистского мироотношений борьба противоположностей абсолютна, а единство относительно, производно от борьбы, обязательно завершающейся победой одной стороны над другой. Признание абсолютности единства противоположностей и относительности, следовательно, зависимости борьбы противоположностей, ее подчиненности единству, партнерству, дает принципиально иной тип мироотношения, имеющего коэволюционный характер. Борьбаться, с такой точки зрения, имеет смысл лишь ради достижения общего мирного состояния, иначе борьба бессмысленна, уничтожая само мироотношение: борьба предстает «модификацией», «продолжением», «выражением» единства противоположностей, их коэволюции [11, с. 301].

Современный глобальный кризис свидетельствует об исчерпании возможностей «истории людей», сменившей «историю субстанции (природы)». Ни та, ни другая, ни порознь, ни вместе, не есть мир в его целостности и завершенности. Мир неисчерпаем. Это значит, что вместе с преодолением общечивилизованного кризиса современности мы выходим в новый, третий период фундаментальной истории, требующей иного мироотношения.

Исторически устарело созерцательное отношение к миру и исторически же устаревает радикально активистское отношение человека к миру. Им на смену приходит «история коэволюции», которая становится доминирующим моментом фундаментальной истории.

Коэволюционное мироотношение и соответствующее ему мировоззрение становятся сущностью современной ментальности, порождая принципиальное обновление мировоззрения в его основании. В контексте коэволюции по-новому ставится вопрос о творчестве, которое всегда связано с типом мироотношения. В период созерцания оно было «растворенным» в движении «самого» мира, активистское творчество было подчинено покорению всего и вся субъектом. Ныне творчество должно быть сориентировано на совместное развитие бытия и человека, объекта и субъекта.

Аналогом коэволюции являлось мифологическая организация коллективного разума, вытесненная в осевое время философией и религией [19, с. 32—99]. Характерная эпохе первобытного коммунизма, пронизывавшая все формы устного народного творчества, она было первой формой ноосферной организации коллективного разума. Специфика философского познания детерминирована постановкой и решением основного вопроса философии. Философия привела к расколу в человеческом сознании, к появлению двух противоположных способов видения мира и объяснений. Мифологическая организация коллективного разума принципиально от них отличается. В ее фундаменте нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное [11, с. 181—183]. Своим фундаментом она имеет «суперпозицию», «наложение» или «пересечение» этих «начал», за пределы которых она не выступает. Она не подозревает, что природа существует до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием. Базисные противоположности для мифологического человека не могут быть расчленены, отчуждены, отделены друг от друга, они «синкретичны», это определяет специфику мифологической организации коллективного разума. На базисные противоположности не могут быть распространены известные нам процедуры анализа и синтеза. Примерами мифологических образов являются, скажем, русалка, кентавр или минотавр. Иногда такие образы ошибочно характеризуют как лишённые реалистичности, плоды фантазии. Это неверно, ведь в образе русалки мы видим часть от женщины и часть от рыбы. Фантазия человека представляет их «синкретично», в нерасторжимом единстве. В сказках часто «синкретизм» «накладывает» на природное животное способность говорить и/или поступать, действовать так, как действуют люди, а люди не выделены из природного. Например, щука или серый волк из сказки говорят и действуют как люди, они даже совершают превосходящие способности самого человека поступки. Даже сказочные пузырь, соломинка и лапоть ведут себя и думают подобно людям. И все это — «человеческое» — является непосредственно природным. Не случайно исследователи мифологического мировоззрения говорят об «олицетворении», «очеловечивании» всего природного и о «натурализации» (от слова «натура», то есть природа) всего человеческого. Будучи нерасторжимым единством этих базисных противоположностей мифологический разум не имеет представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном, которые характерны для религии. Философское, а вслед за ним и научное мышление применяет анализ, расчленяет и противопоставляет их друг другу, чтобы исследовать их порознь, и, далее, выявить возможные

пути синтеза, чтобы объединить их в едином мире. При этом и возникает в философии основной вопрос, при постановке и решении которого производится анализ и синтез базисных противоположностей.

Суперпозиция впервые появилась вместе с миром вещей, изготовленных человеком из природных материалов путем преобразования естественных, до того самостоятельно существовавших явлений мира. Отныне в них воплощены замыслы людей, предназначивших создаваемые вещи для выполнения той ли иной функции, роли. Все они представляют нерасторжимое единство природного и человеческого, объективного и субъективного, материального и идеального. Таковы детская кроватка, игрушка, всякая иная вещь, их комплекс, окружающий, скажем, новорожденного. Этот слой сегодня настолько велик, настолько плотно окружает ребенка, что тот долгое время вообще не подозревает о существовании природного мира «самого по себе». О том, что природа существует объективно, «сама по себе», до, вне и независимо от человека, городские дети узнают, как правило, учась в школе. В истории же людей первоначально такой «слой» создают люди, выделяющиеся из природы, из животного царства, изготавливая орудия труда. Орудия и были первичной «сферой суперпозиции». В ее просвете и на этой основе формировалось мифологическое мировоззрение. Оно было своеобразной «копией, калькой» этой «сферы» в духовной сфере. Мифологический субъект не подозревает о возможности взять базисные противоположности в отчуждении друг от друга. Для него нет никакого духа, который был бы бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью; как и наоборот: всякая плоть есть воплощение духа, а в вещи видится замысел, идея, цель, заставляющая ее определенным образом функционировать. Этим *исключается* вопрос, что и какую из противоположностей взять за «первоначало» мира, чем *исключается* возможность постановки основного вопроса философии. Для этого нужно не только расчлнить, но уже и противопоставить «стороны», чтобы поставить вопрос о том, что же тут первично, и что — вторично.

Даже звездное небо становится предметом внимания мифологического субъекта лишь там, где оно превращено в часы, компас, календарь и т. п. Мифологическая организация разума появляется задолго до возникновения, специализированного или «гносеологического» познания, будучи «калькой», выражением сути орудийного производства субъекта, она не отражает объективный мир гносеологически, но «преодолеывает, подчиняет и преобразовывает силы природы», делая это «в воображении и при помощи воображения» [13, с. 47]. При этом она выходит далеко за границы реального, практического преобразования мира человеком, ставшего основой такого производства воображения или воображаемого производства. В «воображении» для мифологического субъекта *«осуществимо все (непосредственно в трудовой деятельности. — М. П.) неосуществимое, достижимо все недостижимое, выполнимо все невыполнимое*, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес» [8, с. 46—47]. Вселенная мифологического субъекта бьется в унисон с его мыслями, чаяниями и сердцем. Так, Д. Узала, согласно В. К. Арсеньеву, не усматривал принципиальной разницы между человеком, окружающими предметами и явлениями мира. На жалобы о плохой, сырой и дождливой погоде гольд заявил: «Наша так думай: это земля, сопка, лес — все равно люди. Его теперь потеет... Его дышит, все равно люди...»

[2, с. 197]. Никаких представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном он не демонстрировал. Таков был тот смысл, который он вкладывал в слово «понятно», не отчленяя и не противопоставляя себя внешнему миру природы, понимая его явления антропоморфным образом. Такой смысл «понятно» можно зафиксировать и на определенном этапе онтогенетического развития у всякого ребенка, оживотворяющего и олицетворяющего окружающее, но не демонстрирующего каких-то представлений о сверхъестественном, трансцендентном. Без такого смысла слова «понятно» невозможно понять и поведение персидского царя Ксеркса, приказавшего подчиненным наказать море тремьями плетью за «строптивость»: оно де разбросало мосты и корабли, приготовленные этим полководцем для нападения на противника. Мир мифологического субъекта носит «камерный характер», ограничен окультуренным слоем планеты, где синкретично представлены базисные противоположности: материальное и идеальное, объективное и субъективное, природное и человеческое и т. п. Природа, как она существует до, вне и независимо от человека с его деятельностью и сознанием, остается за горизонтом этого мировоззрения, специализированное познание бытия отсутствует, а человек-как-субъект оказывается существом, для которого нет ничего невозможного, что указывает на неадекватность этих представлений нашим представлениям о реальных возможностях человеческого субъекта. В этой узости мифологического субъекта заложена его обреченность, необходимость перехода к мировоззрению, прорывающему сферу «пересечения, наложения, суперпозиции» человека и мира. Первый шаг в этом направлении был сделан религиозным сознанием, которая начинает с «удвоения» мира на естественный, посюсторонний и потусторонний, трансцендентный, сверхъестественный.

Мифологическое мировоззрение характерно не только для мифов, но для всех произведений устного народного творчества, не во всех из которых присутствуют боги, а боги в мифах, скажем, Древней Греции, принципиально отличаются от богов мировых религий, например, христианства. Он впервые приобретает признаки сверхъестественного, потустороннего, трансцендентного, тогда как даже верховный бог Зевс не есть потустороннее начало, ибо он живет «на Олимпе». Представители христианства не признают богов мифологии за богов. Так, согласно христианину Арнобию, латинскому автору начала IV века, мифологические боги на самом деле богами не являются: *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного. — М. П.) Бога, а языческие боги «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого все вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества [1, с. 360—363]. Арнобий считает их продуктами человеческой фантазии. Связанные с ними *чудеса* на поверку демонстрируют «вполне естественный характер», а не способ деятельности *сверхъестественного* Бога.

Библиографический список

1. Арнобий. Против язычников. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. 398 с.
2. Арсеньев В. К. Избранные произведения. Т. 1 : По Уссурийской тайге. М., 1986. 399 с.

3. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. 446 с.
4. Бердяев Н. А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 143—162.
5. Введение в философию : учебник для вузов : в 2 ч. / под общ. ред. И. Т. Фролова. М. : Политиздат, 1989. Ч. 1. 367 с.
6. Вернадский В. И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой. М. : Педагогика-Пресс, 1993. С. 288—303.
7. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой. М. : Педагогика-Пресс, 1993. С. 303—311.
8. Голосовкер Э. Я. Логика мифа. М. : Наука, 1987. 224 с.
9. Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огуцов А. П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М. : Интерпракс, 1995. 352 с.
10. Лекторский В. А. Философия, познание, культура. М. : «Канон+» : РООИ «Реабилитация», 2012. 384 с.
11. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М. : Политиздат, 1988. 366 с.
12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 3. М. : Госполитиздат, 1955. 629 с.; Т. 46, ч. 1. М. : Госполитиздат, 1961. 317 с.
13. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры : сборник. М. : Прогресс, 1990. С. 68—81.
14. Русский космизм: Антология философской мысли / сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; Примеч. А. Г. Гачевой. М. : Педагогика-Пресс, 1993. 365 с.
15. Сухово-Кобылин А. В. Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М. : С.Е.Т., 1995. 124 с.
16. Хабибуллина З. Н. Мировоззренческая парадигма русского космизма : социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук. Уфа : Изд-во Башк. гос. ун-та, 2012. 38 с.
17. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. М. : Госполитиздат, 1961. Т. 20. С. 343—628.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. и сост. М. И. Катасонова. М. : Республика, 1994. 528 с.