
УДК 130

Корогодова Е. П.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РУССКИЙ КОСМИЗМ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

У статті зроблено спробу виявити методологічний і світоглядний потенціал російського космізму. Зіставляючи сучасні процеси глобалізації з ідеями, що їх сформулювали російські філософи, автор з'ясовує пізнавальні ресурси таких понять, як «соборність», антропокосмізм, онтологізм. Автор робить висновок, що методологічні настанови російських космістів сприяють творчому осмисленню глобалізації у її людському вимірі.

Ключові слова: глобалізація, цивілізація, культура, російський космізм, соборність, онтологізм, антропокосмізм.

In articles author undertakes to expose the methodological and world outlook potential of the Russian cosmism. By comparing the modern globalization processes with ideas of the Russian philosophers author defines the cognitive resources of such concepts as cathedralness, anthropocosmism, ontologism. The author underlines that the methodological purposes of the Russian cosmists make for understanding of globalization in its human dimension.

Key words: globalization, civilization, culture, the Russian cosmism, cathedralness, anthropocosmism, ontologism.

Актуальность проблем глобализации трудно переоценить, как и трудно перечислить все возможные исследования и публикации, посвященные данной теме. С тех пор как Аурелло Печчеи создал Римский клуб (1968 г.) и были опубликованы его первые доклады «Пределы роста», «Человечество у поворотного пункта», «Пересмотр международного порядка», «Цели человечества», повергшие мир в состояние шока, в исследования перспектив мирового развития включилось практически всё научное сообщество: экономисты и социологи, математики и физики, астрономы и биологи, политологи и психологи и т. д. Стало очевидно, что кроме экологической и демографической, реально как глобальные существуют экономические, политические, антропологические, культурно-этнические и другие проблемы. Сегодня даже можно говорить о глобализационной парадигме научного анализа.

Вместе с ростом исследований и публикаций всё более настойчиво проявлялась потребность в философской рефлексии, в философском анализе глобализирующегося мира. Научная мысль приходила к пониманию того, что глобальные проблемы – это проблемы Универсума, проблемы жизни и смысла бытия человека и человечества. Логика научных исследований подтверждала правоту слов В. Вернадского: «Без философской работы научная мысль не может действовать – не может интенсивно и глубоко идти углубление ни научных гипотез и теорий, ни космологических построений» [3, с. 96]. Этим и определяется отчетливо проявляемый в последнее время переход от обсуждения отдельных, так называемых глобальных «вызовов», кризисов (экологических, демографических, антропологических и т. п.), к их

целостному, системному, в конечном итоге, философскому анализу. При этом западная социально-философская мысль пошла двумя путями. Постмодернизм (Ж. Бодрийар, Ж. Делёз, Ж. Деррида, М. Фуко и др.), как известно, отрицает саму возможность построения единой и системной концептуальной модели мира. Представители же индустриализма, методологически опираясь на технологический детерминизм, создают модели индустриального, постиндустриального, информационного общества (Д. Белл, Ф. Машлуп, Е. Масуда, О. Тоффлер и др.). В последнем случае системным элементом общества выделяется информация. Система глобальной информации, с этой точки зрения, формирует интересы и потребности общие для жителей всех стран. На основе этого происходит унификация жизненного мира, утверждение приверженности единым ценностям, следование единым обычаям и нормам поведения. Одновременно, очевидно, релятивизируется индивидуальность во всех её проявлениях: личностной, национально-этнической, государственной и т. п.

Украинская и русская философская мысль при построении моделей будущего, не отрицая ценных идей Запада, достаточно часто не только ссылается на методологический опыт русского космизма, но и косвенно или прямо его использует.

Какие же идеи русского космизма привлекательны для современных теоретиков глобализма?

Ответ на этот вопрос связан с пониманием и принятием того, что проблемы глобализации – это проблемы становления качеств и свойств принципиально новой цивилизационной системы. Однако здесь мы сталкиваемся с необходимостью определения как понятия, так и феномена цивилизации, поскольку в современной литературе однозначности в этом вопросе нет.

Как известно, термин «цивилизация» (от лат. *civilis* – гражданский, государственный, общественный) впервые появился во французской литературе в XVIII веке. Под этим термином французские просветители подразумевали общество, основанное на началах разума и справедливости, и именно в этом значении он вошел в обиход гуманитарного знания. В современной литературе обычно выделяют три основных смысла этого понятия. Первый из них связан с выделением совокупности достижений человечества, которые отделяют человеческий мир от животного и характеризуют его восхождение по ступеням социального развития. В этом значении под цивилизационными достижениями понимается, прежде всего, развитие, системное усложнение и расширение «второй природы» – мира созданных человеком предметов и процессов, который непосредственно окружает его и обеспечивает его выживание в природе. Речь в этом случае идет о таких цивилизационных достижениях как технико-технологические инновации, например, изобретение колеса, паровой машины, автомобиля, самолета, освоение электричества, атомной энергии. Сюда же относятся и цивилизационные достижения, которые обеспечивают регуляцию социальных связей и отношений людей: письменность, право, рынок и деньги, демократия, права человека [9, с. 16, 17]. В основе второго подхода к пониманию цивилизации лежит целостное системное видение общества с особенностями его культуры, социальных отношений и институтов, способа

взаимодействия с природой, типов личностей и образа жизни, которые воспроизводятся в процессе существования цивилизации. Здесь цивилизация – особый социальный организм, который характеризуется спецификой его взаимодействия с природой, особенностями социальных связей и культурной традиции. В. С. Степин подчеркивает, что «в этом подходе цивилизация и культура никак не противопоставляются друг другу. Любая цивилизация предполагает особый тип культуры. И только благодаря этому типу культуры она и воспроизводится» [9, с. 17]. Третье понимание цивилизации представлено О. Шпенглером. Он рассматривал цивилизацию как завершающий этап развития культуры и, в этом смысле, противоположный культуре. По его мнению, культура – это творчество, а цивилизация – повторение, воспроизведение и тиражирование. Отсюда понимание цивилизации как упадка, гибели культуры. Для этого подхода характерна интерпретация цивилизации как совокупности технических и технологических достижений, а культуры – как состояния духовного мира человека, духовных ценностей общества и человека.

В современной социальной философии при обсуждении проблем глобализации чаще всего используется понятие цивилизации во втором значении: под цивилизацией понимается социокультурный срез общества, то есть общество в системном единстве его социальных и культурных характеристик (В. Ж. Келле, Н. В. Мотрошилова, В. С. Степин и др.). Методологически такой подход весьма продуктивен. Он позволяет выявить те связи и структуры, которые поддерживают и воспроизводят социальные организмы. В качестве таковых, например, В. Степин выделяет базисные ценности культуры, которые представлены категориями культуры, мировоззренческими универсалиями. Система мировоззренческих универсалий – это своеобразный культурно-генетический код, в соответствии с которым воспроизводятся социальные организмы. Радикальные изменения социальных организмов невозможны без изменения культурно-генетического кода. Без этого новые виды общества возникнуть не могут. В такой интерпретации вполне закономерно звучит вывод Н. Мотрошиловой, что «формы, парадигмы и результаты цивилизационного действия... объективно имеют созидательный, конструктивно-творческий характер, ...цивилизация в принципе нацелена на создание объективных механизмов человечности» [8, с. 48].

Культурно-цивилизационный подход к анализу глобализирующегося мира, представленный выше, позволяет, на наш взгляд, глубже понять как русский космизм, так и причины его современной востребованности.

Возможность становления новой цивилизационной системы русский космизм непосредственно связывал со становлением единого, целостного человечества, которое только и могло выступать её реальным субъектом. Для Н. Федорова такой субъект есть результат «общего дела», главным в котором есть «воскрешение отцов». Тем самым он утверждал не только пространственную, но и временную целостность человечества. В. Вернадский становление целостного человечества связывал с развитием науки, средств массовой коммуникации. «Этот процесс – полного заселения биосферы человеком – обусловлен ходом истории научной мысли,

неразрывно связан со скоростью сношений, с успехами средств передвижения, с возможностью мгновенной передачи мысли, её одновременного обсуждения всюду на планете» [4, с. 34].

В этой связи заслуживает внимания разрабатываемая славянофилами, а затем активно используемая при характеристике будущего во всей русской философии, включая и русский космизм, категория соборности. Отбросив религиозные и славянофильские акценты, с учетом поправок и уточнений, привнесенных Н. Бердяевым, В. Соловьевым, Н. Федоровым, можно сказать, что соборность – это категория, выражающая духовность свободно объединившихся людей, при сохранении значимости и ценности каждой входящей в соборный коллектив личности, для достижения общей цели. Н. А. Бердяев, отмечая, что идея соборности, представленная в русской философии, есть, по сути, «платоновская идея» грядущего общества, писал: «Соборность и есть религиозный коллективизм, отличный от знакомых Западу категорий авторитарности и индивидуализма. В соборность входят свобода духа и совести, без которой она не существует, и в ней органически живет личность, которая не отрицается, а утверждается принципом соборности. ...Соборность есть внутренне духовное общество, ...совершенно свободное, не знающее никаких принуждений и внешнего авторитета» [1, с. 14]. Вместе с тем в русском космизме есть как бы дополнительное условие глобальной соборности – это наличие всеобщей образованности, всеобщее обладание знаниями, знаниями, практически преобразующими мир на принципе «родства» (Н. Федоров). Интересно отметить, что Н. Федоров не принимает Канта в его критике чистого разума, считая, что тот (И. Кант) «самый „чистый” разум осудил на вечную тьму неведения» [10, с. 534]. Он убежден, что «то, что Кант считал недоступным знанию, есть предмет дела, но дела доступного лишь для людей в их совокупности, в совокупности самостоятельных лиц, а не в отдельности» [10, с. 73]. Поскольку же дело сопряжено с нравственностью, постольку и знания приобретают ценность только как элемент (необходимый) общего нравственного делания: «Пока... в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению, и прикладная не перестанет помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей» [10, с. 61]. О необходимости введения продуманной системы народного образования как условия становления ноосферы говорит и В. Вернадский.

Обращает на себя внимание, что среди современных тенденций мирового развития, определяемых как глобализационные, отчетливо проявилась и тенденция стандартизации и технизации образования. Болонский процесс в высшей школе Европы – это результат техногенного развития западной цивилизации, который представляет собой не что иное, как форму социальной технологии, применяемую в процессе социализации личности. Действительно, какова цель Болонского процесса? Это консолидация усилий научной и педагогической общественности и государственных институтов стран Европы для существенного повышения конкурентноспособности европейской системы высшего образования в мировом

масштабе. Иначе говоря, задача высшей школы Европы заключается в том, чтобы её *выпускник* был конкурентноспособен на мировом рынке труда. Гуманистическая константа здесь представлена слабо, она вторична и несущественна. Концепция образования Болонского процесса переводит высшую школу, образование и его результат – специалиста в товар, личность становится объектом и средством, а не целью социального развития.

В нашу задачу не входит подробный анализ содержания и сути Болонского процесса. Безусловно, он имеет свои положительные стороны. Однако он порождает и ряд серьёзных мировоззренческих вопросов и проблем. Например, он формализует процесс определения идентичности человека, личности, общества, обостряет проблему цели и смысла личностного и общественного развития и др. Нельзя не видеть также определенного несоответствия его стратегических последствий украинской и русской ментальности, как и высшим целям мирового развития.

Представляется, что идея соборности в интерпретации русского космизма разрешает некоторые проблемы социализации личности в условиях глобализирующегося мира и, став элементом его идеологии, может направлять деятельность человечества на создание целостной свободной гуманистической цивилизации.

Признание культуры «генетическим кодом» цивилизации выдвигает на первый план при проектировании глобальной цивилизации проблему её базовых ценностей. Западные исследователи глобальных процессов нередко *a priori* принимают в качестве таковых (базовых ценностей) ценности, присущие западным обществам. Сразу же заметим, что такая установка может способствовать оправданию экспансии, насилия в отношении инокультурных обществ. В октябре 2006 г. в Саратовском государственном университете состоялся «круглый стол» на тему «Жизненное пространство цивилизаций». Профессор В. П. Санатин в выступлении «Соборный глобализм: неоевразийский проект культурно-цивилизационной идентичности» отметил, что становление единой мировой цивилизации, если оно будет проходить по сценариям неолибералов западных стран, претендующих на глобальное лидерство, неизбежно обернется дезинтеграцией незападных культурно-цивилизационных образований. Неолиберальный сценарий глобализации неизбежно придаст самому процессу глобализации антагонистический и неустойчивый характер. Эта ситуация, считает он, ставит мир в состояние радикального исторического вызова, на который должно найти адекватный ответ [5, с. 188].

В истории философской и культурологической мысли неоднократно обращалось внимание на внутреннюю противоречивость западных ценностей. Это было предметом философских дискуссий в России ещё в XIX столетии, известных как спор славянофилов и западников. В ходе дискуссий были выявлены односторонности культур. Современные исследования подтверждают наличие сущностных различий в культурах Запада и Востока. Так, западная культура, представляющая *техногенный тип развития* (В. Степин), своим ядром имеет представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы и подчинении её своей власти. Причем принцип

активного действия с целью обеспечения своей власти проявляется здесь не только по отношению к природе, но и к социальным объектам, которые становятся предметами социальных технологий. Эта ценность коррелируется с пониманием природы как неорганического, неживого мира, как закономерно упорядоченного мира объектов. При этом предполагается, что природные ресурсы неограничены.

Другой базовой ценностью является ценность активной суверенной личности. Здесь господствует идеал свободной индивидуальности, автономной личности, которая может включаться в любые общности и связи. В силу этого западная культура отдает всегда приоритеты индивидуальным свободам и правам. Среди ценностей западной культуры необходимо, видимо, отметить ещё ценность инноваций и прогресса, а также приоритетную ценность науки, поскольку именно наука с её ориентацией на получение нового объективного знания, в понимании западного человека, способна наиболее эффективно обеспечить успех в преобразующей деятельности и прогрессивном развитии. Для западной культуры характерно особое понимание власти и силы. Здесь власть рассматривается, прежде всего, как власть над объектами. Причем в силу оппозиции субъект – объект, где объект – это «другой», «другое», таковыми могут становиться и становятся и социальные феномены, а следовательно, и на них может быть направлено силовое воздействие с целью установления господства над ними.

Западная цивилизация дала человечеству множество достижений, среди которых «равная мера свободы и ответственности, социальный контроль, порядок, безопасность во всех сферах деятельности и повседневного бытия; действенные закон, право и правоохранение; сознательность, конструктивность, эффективность деятельности индивидов, их ориентация и на индивидуальный интерес, и на общие цели; высокое качество форм, средств коммуникации дорог, транспорта, связи; достойная повседневная жизнь...» [8, с. 49]. Но вместе с тем внимательный анализ базовых ценностей западной цивилизации показывает возможность появления кризисных явлений как в отношении «человек – природа», так и в отношениях «человек – человек», «человек – общество». Современность демонстрирует реализацию этих возможностей в виде кризисов: экологического, антропологического, демографического, культурного, социального и т. д. Не случайно рекомендации Римского клуба касались не только изменения направленности развития промышленности и регуляции демографических процессов, но и, в первую очередь, изменения менталитета западных стран, отказа от идеологии потребительства в пользу формирования новых ценностей и стандартов. Среди предложений по реализации данных рекомендаций были и предложения внедрения в мировую культуру ценностей цивилизаций восточного типа (традиционалистских – В. Степин и др.). Действительно, для традиционалистской культуры более характерно понимание природы как живого организма, малой частицей которой является человек. Традиционалистские культуры не ставили своей задачей преобразование мира, обеспечение власти человека над природой. Для них больше характерен принцип «у-вей» (недеяния), принцип, требующий поступать исключительно сообразно с природой, не противопоставляя собственную активность космическим и

силам и их порядку. В силу этого человек весьма гармонично сосуществовал как с окружающей природой, так и со своей собственной телесной природой. Ненасилие – важнейшая ценность буддистской и индийской культуры в целом. Поэтому любые социальные технологии сомнительны в этих обществах. В традиционных культурах инновации, прогресс никогда не были высшей самостоятельной ценностью, они всегда ограничивались традицией и маскировались под неё. Индивидуальность и свобода личности в традиционной культуре не рассматриваются как самоценность, они интегрированы в социум, в космос.

Сравнение этих двух типов культурных ценностей позволяет понять, что основы глобализации заложены именно в западной техногенной культуре и цивилизации. Вступив в фазу постиндустриального, информационного общества, техногенная цивилизация начала новый цикл экспансии в различные регионы планеты, вызывая модернизацию традиционных обществ, переводя их на рельсы техногенного развития. Вместе с этим традиционные культуры ввергаются в кризисы, острота которых оказывается большей, чем в западных обществах, поскольку они разворачиваются на фоне кризиса базовых ценностей традиционных культур. Уже это говорит о том, что преодоление кризисов путем имплантации восточных базовых ценностей в западную цивилизацию (и наоборот) невозможно. Но невозможно ещё и потому, что такой искусственный перенос противоречит самой сути ценностей восточной культуры. Хотя ряд исследователей и среди них создатель социокультурной концепции науки В. Степин считают, что «современная наука начинает коррелировать с ценностями традиционных восточных культур», что проявляется в трех моментах: «Во-первых, это представление об окружающей нас среде как особом живом организме. Сегодня они включаются в современную научную картину мира в качестве концепции глобальной экосистемы – биосферы. Во-вторых, научное и технологическое освоение сложных систем, обладающих синергетическими характеристиками, формируют новые стратегии деятельности, которые перекликаются с принципом „у-вей“ китайской культурной традиции и принципами ненасильственного действия, развитыми в индийской культуре. В-третьих, современная наука при изучении человекообразных систем соединяет поиск истины с расширением этических регуляторов научного поиска. Только внутреннего этоса науки – „ищи истину и наращивай истинное знание“ – недостаточно. Его нужно постоянно соотносить с гуманистическими идеалами и ценностями» [9, с. 24].

Поэтому переход к глобальной цивилизации, очевидно, потребует такого изменения целей человеческой деятельности и ценностных императивов, которое приведет к новому типу цивилизационного развития, не сводимому ни к традиционалистскому, ни к техногенному типу. Вместе с тем речь может идти скорее об органическом синтезе, поднимающем на новую ступень культурного и цивилизационного развития человечество, но никак не о полном, радикальном отказе от накопленного человечеством культурного опыта. Известно, что вне преемственности существование любого (локального или глобального) социального организма невозможно. Представляется, что в русском космизме как раз и предпринята попытка создания не только новой картины мира, но и новой системы

ценностей.

В этой связи обратим внимание на принцип онтологизма, лежащий в основании теории познания русской философии, особенно философии всеединства, где он прекрасно реализован в концепции цельного знания (В. Соловьёв). Русский космизм воспринимает и воспроизводит этот принцип в своей концепции.

Идея онтологизма, преодолевает гносеологическую разъединенность субъекта и объекта и позволяет представить сущее – человека и природу – со стороны их изначального онтологического тождества. В. В. Зеньковский так определяет русский онтологизм: «...русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше „действие“ в нем» [6, с. 18]. Как видно, данный принцип вводит в «тело» самого знания человека как субъекта познания и как субъекта действия. Это придает знанию новые нравственно-ценностные характеристики. Смыслы, понимание становятся необходимым элементом содержания рационального научного знания. Рациональное научное знание становится ценностно-рациональным, поскольку космос, природа и общество включены в жизнь человека, как и человек в них. Поэтому познавательная задача человека не просто установить законы, причинно-следственные связи, присущие им, а понять, выявить смыслы бытия.

У В. Вернадского идея онтологизма выявляется при рассмотрении процесса перехода биосферы в ноосферу. Он считал, что «биосфера XX столетия превращается в ноосферу, создаваемую, прежде всего, ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества» [4, с. 44].

Известно, что данная методологическая установка В. Вернадского в естественнонаучном знании привела к появлению и утверждению принципа коэволюции природы и общества. Есть достаточно оснований считать, что именно коэволюционный переход системы «человек – биосфера» к состоянию «динамически устойчивой целостности» будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Этот процесс предполагает подчинение человеческой деятельности экологическому и нравственному императивам. Первый императив вводит совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно производственной), которые чреваты необратимыми изменениями в биосфере, несовместимыми с самим существованием человечества. Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям, к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных для западных цивилизаций потребительских идеалов. Здесь важно понять и принять положение о взаимосвязи этих императивов. Экологический императив имеет место быть только в связи с нравственным. Здесь вполне уместно вспомнить замечание К. Маркса о том, что без отношения человека к человеку отношения к природе не существуют: она для него ничто. Н. Федоров также считал, что природа выступает как враждебная нам сила, но не по злой воле, а по бессознательности: «Зло заключается в слепоте и бессознательности, а благо – в обращении бессознательного в разумное...» [10, с. 530].

Анализ современного научного познания позволяет увидеть движение

методологии в сторону близкую к онтологизму и «цельному знанию» (В. Соловьёв). Так, в современной науке всё большее значение приобретает «антропный принцип». Данный принцип выражает все более углубляющееся включение в науку (в том числе и в естествознание) человеческой деятельности и преодоление разрыва между объектом и субъектом, сближение мира человека и мира природы. Объект и субъект познания не выступают внеположенными друг другу, а предстают лишь относительно автономными компонентами особой целостной, исторически развивающейся системы.

Все большую поддержку и признание получает и социокультурная концепция науки и научного знания (В. Степин, В. Ильин и др.). Обращают на себя внимание основные характеристики постнеклассической науки, представленные в этой концепции. Её существенным признаком является включенность субъективной деятельности в «тело науки», здесь учитывается соотнесенность характера получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности субъекта, но и с её ценностно-целевыми структурами. Авторы отмечают как характерную черту постнеклассической стадии развития науки универсальный (глобальный) эволюционизм, соединяющий идеи эволюции с идеями системного подхода и распространяющий развитие на все сферы бытия, устанавливающий универсальную связь между неживой, живой и социальной материей.

Изложенные выше идеи русского космизма согласуются с его основным мировоззренческим принципом – антропокосмизмом, который не только определяет центральное место человека в мире, но и его ответственность за состояние всего мира, включая Космос. Принцип антропокосмизма изменяет саму картину мира и может рассматриваться как важное условие преодоления кризисов и становления нового типа цивилизационного развития. Ещё в 1990 г. С. Г. Кара-Мурза писал: «Выход из кризиса и даже хотя бы небольшое отступление от края пропасти требуют изменения самой картины мира. Это прямо заявили в 1920-е годы Вернадский и Тейяр де Шарден, но только сейчас мы стали вдумываться в их концепции. Свобода действий в ноосфере весьма ограничена: антропогенное воздействие на биосферу уже сравнимо с её способностью адаптироваться к этому воздействию. ...Новая идеология возникает на базе новой картины мира. Ответственность получает приоритет перед свободой, солидарность коллективов – перед индивидуализмом» [7, с. 14].

Один из выдающихся представителей русского космизма, Н. Г. Холодный рассматривал антропокосмизм как основную линию развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущую человечество наиболее прямым путем к достижению высших целей, поставленных перед ним всей предшествующей историей. Осуществление этой линии развития он связывал с осознанием каждым человеком своей связи с природой, со всем мирозданием, с космосом, формированием и развитием любви к природе и бережного отношения к ней. На его взгляд, «космическое чувство» включает в себя и чувство ответственности человека за состояние природы в настоящем и будущем, и чувство «единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете». Н. Г. Холодный считал, что в будущем именно на основе антропокосмизма должны

быть перестроены все общественные, включая международные, отношения.

Русские космисты активно выступают против антропоцентризма в его западноевропейском варианте, видя в нем источник индивидуализма и превращения космоса в объект. Антропоцентризм, по мнению Н. Г. Холодного, отделяет человека от космоса, делает космос объектом. Космос становится «холодным» и бездушным, а человек во Вселенной – одиноким. Для Н. Федорова как сократовское «познай самого себя, так и декартовское «мыслью – значит существую» рождает индивидуалистическое и эгоистическое, бездушное отношение миру. «*Познай самого себя*» заповедует *одному*, – писал он, – а не всем, говорит о знании и умалчивает о деле; указывает на *самого себя* и забывает обо *всех* других». «Из эгоистического *cogito ergo sum* рождается бездушное знание...» [10, с. 406, 205]. Н. Бердяев верно подметил главную интенцию философии «общего дела» Н. Федорова: «Н. Ф. Федоров довел до последней остроты и предельной крайности это русское сознание всеобщей ответственности всех за всех и долга всеобщего спасения. Он совершенно отвергает всякую личную, индивидуальную перспективу жизни временной и вечной, как безнравственную, бесчеловечную и безбожную. Жить нравственно, человечно и божественно можно лишь со всеми и для всех, не для других, но для всех без единого исключения» [1, с. 53]. Индивидуализм, эгоизм, по мнению русских космистов, не просто рождает разобщенность мира, но и ставит под угрозу его существование. Исходя из этого, можно сказать, что принцип антропокосмизма в определенной мере преодолевает ограниченности западноевропейского антропоцентризма – индивидуализм, эгоизм, одновременно сохраняя его положительное ядро – гуманизм. Вместе с тем появляется и реальная возможность «мягкого» разрешения дилеммы, стоящей перед теоретиками экологической этики. Известно, что одна из серьёзных теоретических дилемм в этой области заключается в следующем: отказаться от признания человека духовным средоточием природного мира и тем самым пойти на радикальный разрыв с гуманистическими традициями или же, сохраняя этот тезис, ограничиться несущественными экологическими модификациями этических учений [2].

Антропокосмизму имманентно присуща идея «активной эволюции», согласно которой человек, человечество направляет развитие мира в ту сторону, куда диктует разум и нравственное чувство. Человек в русском космизме – активно действующее начало. Поскольку он, с его точки зрения, будучи неотъемлемой частью природы, наделен сознанием, волей и свободой, постольку его отношение к природе должно носить нравственно-ценностный характер. Человек как нравственное, сознательно-творческое существо способен преобразовать как внешний мир, включая космос, так и себя самого.

Проективная философия «общего дела» Н. Федорова, космическая философия К. Циолковского, ядром которой является «космическая этика», учение В. Вернадского о ноосфере, другие концепции русского космизма, предполагающие возможность и необходимость духовного освоения Вселенной (Космоса и социума), демонстрируют, по сути, новый гуманизм, в сферу действия которого попадает весь Универсум.

Таким образом, можно сказать, что русский космизм, предлагая совокупность своих идей мироустройства, может быть органичным элементом разработки современной стратегии глобализации.

Литература:

1. Бердяев Н. А. О русской философии. – Свердловск, 1991. – Ч. 2.
2. Василенко Л. И. Экологическая этика // Современная западная философия: Словарь. – М., 1991.
3. Вернадский В. Размышления натуралиста. – М., 1975.
4. Вернадский В. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
5. Жизненное пространство цивилизации: Круглый стол // Философия и общество. – 2007. – № 1.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. – Т. 1. – Ростов-на-Дону, 1999.
7. Кара-Мурза С. Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. – 1990. – № 9.
8. Мотрошилова Н. В. Варварство как обратная сторона цивилизации // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
9. Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
10. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М., 1982.