

ФИЛОСОФИЯ АНТРОПОКОСМИЗМА КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЖИЗНЕПОНИМАНИЕ

Цель статьи — показать различия, а также интерпретировать две функции философии. С одной стороны, это — мировоззрение, а с другой — способ понимания того, как философский взгляд на мир способен к более широким обобщениям, нежели естественные науки.

Мировоззрение в любой своей исторически определенной форме призвано выполнять смыслообразующую функцию, функцию, обеспечивающую человеческому существованию в универсуме бытия позитивный смысл, восходящую целенаправленность. Это придает ему характер жизнепонимания, выражающего умонастроение, которое так или иначе ориентировано на творчество и созидание.

В первом приближении мировоззрение, а значит, и жизнепонимание в зависимости от уровня сложности и систематизированности может быть охарактеризовано как более или менее ясная и полномасштабная картина мира, включающая и образ самого человека с точки зре-

ния прошлого, настоящего и будущего человеческой реальности. Здесь запечатлевается и осознается взаимосвязь «Я» (живого мыслящего индивида) и всего остального, «не-Я» (включая природу, общество, других людей), а также взаимоотношение «мы» (от «я» и «ты» до всех представителей рода «Человек»), то есть особо выделенной части мироздания с самим мирозданием в единстве и противоположности последнего с человеческим существованием. Однако понятие картины мира нередко трактуется весьма односторонне — как интегральный образ действительности, получаемый в результате систематизации частнонаучного знания. При этом подчеркивается, что «построение той или иной картины мира

является прерогативой философии, а не специального, хотя бы и общенаучного, направления»¹. По сути же, утверждается, что всякая наука имеет свою картину мира, на основе чего возможно создание обобщенной или общей для всех наук соответствующей картины. Последняя, согласно указанной точке зрения, должна являться обобщением двух более частных картин — естественнонаучной и социально-антропологической. Однако, по справедливому замечанию В. Г. Иванова и А. В. Солдатова, под общенаучной понимают обычно естественно-научную картину мира, поскольку в социогуманитарных знаниях имеется множественность концепций общества и человека, доходящая до полной неинвариантности².

Противоречивость представлений о человеческой реальности, отсутствие объединяющей их идеи человека, констатируемое различными исследованиями³, прямо или косвенно обуславливает подмену общенаучной картины мира, учитывающей сложность и полноту проблемы человека, естественнонаучной проекцией универсума бытия, где человеческий фактор теряется как незначительная величина. Происходящая в данном случае утрата человеческого измерения объясняется и тем глубоким расколом культуры (по Ч. Сноу), который выражается в несовместимости объективно точного знания и субъективно неопределенных гуманитарных изысканий по мыслительно-познавательным задачам, средствам и результатам⁴. Ведь и «само понятие картины мира возникло применительно к физике..., исходя из внутринаучных потребностей осмысления крупных физических открытий... Но в итоге естественнонаучная картина мира оказывается абстракцией по отношению к мирозданию»⁵. И следует добавить: абстракцией, ограниченной не только относительно существенных характеристик природно-космической целостности, а и, в особенности, применительно к уровню сложности собственно человеческого бытия.

Правы те исследователи, кто, в той или иной мере осознавая абсурдность мировоззренческих построений, перестающих выполнять функцию человеческого жизнепонимания, полагают, что частные научные дисциплины в ходе своего развития все более удаляются от непосредственного (обыденного) опыта, философия же всегда тесно связана с ним, а значит, и с теми вопросами, которые им порождаются. «Для биологии и космологии человек есть одно из многих явлений в ряду других, тогда как в мировоззрении в предметном плане «Я» оказывается равновеликим «не-Я»...⁶. Следует иметь в виду антропоцентричность философского мировоззрения, важным источником которого является бытие индивида, потребность осмысления им своего существования в прошлом, настоящем и будущем⁷. Отсюда следует, что мировоззрение прямо или косвенно выступает жизнепониманием, поскольку так или иначе ставит и решает вопрос о смысле человеческого существования в Универсуме бытия, благодаря чему, в свою очередь, приобретает характер непосредственно или опосредованно выраженного умонастроения оптимистического или пессимистического по своей общей тональности.

Можно сказать, что понятие мировоззрения этимологически соответствует тому, что иначе называется «научной (истинностно-объективной) картиной мира», то есть служит обозначением для интегрального образа-копии всего существующего независимо от человека и данного ему «фотографически» в ощущениях, согласно ленинской терминологии. Ориентированное таким образом мировоззрение фактически совпадает с картиной-отражением объективной реальности, как это имеет место, например, в механистическом мировоззрении, по причине чего полностью или в существенной мере утрачивается и, более того, искажается функция жизнепонимания. В результате получается мировоззрение не

просто без непонимания, но с отрицательным непониманием, где субъекту отводится роль временного регистратора и статиста вечного вселенского объективно-необходимого круговорота. В этой связи обоснованно отмечается, что механистическая картина мира, обладая максимальной полнотой, охватывая весь мир, включая и человека как закономерное и высшее порождение природы, весьма односторонне выражала отношение мира и человека. «Вселенная была Космосом человека постольку, поскольку он — ее порождение, но это не давало никакого ответа на вопрос, каковы же смысл и цель человеческого существования. Там, где человек задавал себе эти вопросы, вместо ответа стояло немое многообразие. Космос в этом аспекте уже не был Космосом человека»⁸.

Принципиальный недостаток научно-философского мировоззрения, а не только одного из его вариантов на основе механистического материализма, обуславливается тем, что «... наука отвечает лишь на вопрос «как?» — как те или иные следствия порождаются теми или иными причинами. Но есть еще один вопрос «зачем?» (или «почему?») — зачем существует мир, Вселенная, человек, почему возникает бытие»⁹. Считалось, и нередко считается до сих пор, что решение таких, по сути, «смысло-жизненных» вопросов остается уделом религиозно-мифологических форм мировоззрения. Как можно убедиться на примере христианского вероучения, смысло-жизненная проблема, увязывающая судьбы мира (природно-космического Универсума) и человека (индивидов, народов, рода в целом) под углом зрения их начала и конца, творения и прекращения их существования путем исхождения и возвращения в порядок вечности, имеет действительно определяющее и, более того, самодовлеющее значение для религиозных представлений. Формально при этом также рисуется некоторый сводный образ мироздания. В частности, известный

церковный деятель и богослов А. И. Введенский считал одной из задач религии создание религиозной картины мира. По его мнению, «религия есть ощущение связности с Универсумом. Мы знаем благодаря религиозному подходу, что мир — не хаос, каковым он является для животного. Мир есть космос, красота, гармония, сочетаемость, связность, целостность... Лишь человек, являясь верховным звеном животной цепи, был в состоянии дойти до восприятия мира как единого целого»¹⁰. Основополагающим принципом религиозной картины мира, обеспечивающим единство Универсума и единство человека с Универсумом, согласно А. И. Введенскому, является Бог как творец, а также гарант вселенской гармонии, полагаемой и в качестве высшей справедливости — идеала, завещанного человеку к исполнению. Отсюда ясно, что «религиозный подход» ведет к созданию аксиологически окрашенной картины мироздания. Здесь мировое целое рассматривается существующим не само по себе, а поскольку оказывается производным от субъект-субъектного (богочеловеческого) отношения, чем-то желаемо-совершенным, а не действительно необходимым.

В рамках религиозного подхода к восприятию Универсума интегральный образ окружающей реальности служит «иллюстрацией», придающей наглядный вид решению центральной проблемы человеческого существования — вопроса о смысле жизни. Для традиционного религиозно-мифологического сознания характерно разделение мироздания на три царства: земное, небесное и подземное. Итог конечного несовершенного земного бытия человека — обретение посмертной участи либо «на небесах», в светлом и справедливом царстве бога, либо в мрачном подземелье, под игмом враждебных богу злых сил. Подобного рода нраво-учительная картина мира, где праведникам уготована жизнь вечная, а грешникам — окончательная погибель, чем и

дается ответ на вопрос о смысле человеческого существования, сохраняется с незначительными изменениями в современных богословских построениях. Так, представителями православного богословия мироздание по-прежнему трактуется в качестве «троецарствия». Правда, характер этих трех царств определяется по сравнению с религиозно-мифологической традицией несколько иначе. Первое из них — это «высший духовный мир» или духовные небеса; второе — физическое небо, а третье — земля со всем, что есть в водах и на суше»¹¹. Как видно, здесь отсутствует аксиологически подчеркнутое деление на рай и ад, хотя и выделяются сверхъестественный и физический миры, обычно трактуемые религиозной мыслью в качестве высшего совершенного и низшего ограниченного уровней бытия, то есть все в том же аксиологическом ключе. Следует также учесть, что «панорама» универсума развертывается в данном случае с целью обоснования лишь одного догмата творения, а не всей христианской догматики, ценностная направленность которой наиболее полно выражается в эсхатологических и сотериологических представлениях.

Тем не менее, и без рассуждений о конце времен и спасении избранных картина творения мира и человека преподносится современными православными богословами в нравоучительном свете. Переистолкование ими соответствующего библейского сказания с точки зрения естествознания (например, создание неба и земли — сотворение «первобытного вещества»; отделение света от тьмы — порождение световых волн; образование растительного царства — «строго постепенное восхождение от низших, несовершенных видов растений к высшим»¹² составляет только фон для разъяснения особого отношения между богом и человеком. Становление и изменение этого отношения образуют ось мироздания, поскольку человек объявляется послед-

ним и высшим творением, единственным восприимчиком «образа божьего», наделенным свободой воли. Он — средоточие мира видимого и невидимого, души и тела, «он вводится в мир как владыка в дом»¹³. Отмеченную взаимосвязь теоцентризма и, одновременно, антропоцентризма религиозной картины мира в свое время убедительно раскрыл известный отечественный богослов и философ В. Н. Лосский. Он писал: «Не человек спасается Вселенной, а Вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И Земля обретает личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для Вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом, но в нем также — поражения и утраты... Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека, его можно было бы назвать антропосферой. И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Прообразом — Богом...»¹⁴. Следовательно, «антропокосмическая связь», по существу, замещается и поглощается богочеловеческим отношением, отношением субъект-субъектным, между абсолютным и относительным субъектами. Причем, субъект-объектная дихотомия в религиозной картине мира, когда последний находится в несовершенном временном состоянии, снимается принципом субъективного монизма как с точки зрения первоначального состояния мирового бытия в прошлом, так и окончательного его состояния в будущем. Образ мира в качестве вещественно-телесного бытия, отпавшего от вечно-сущего, а значит, пораженного смертноносным злом, влекущегося к неизбежному концу, ничтожно-уничтожающегося и переходящего в небытие, вытесняется представлением о грядущем «царстве божьем» — воплощении идеального состояния человеческого существования, включающего мировое целое. Так, в логике желаемого складывается жизнепо-

нимание без мировоззрения или, точнее говоря, с квазимировоззренческой направленностью. Здесь получают, казалось бы, исчерпывающие ответы на вопросы смысложизненного ряда: откуда произошло, почему совершается и чем завершается человеческое существование. Однако при этом утрачивается подлинная мировоззренческая функция отображать действительность такой, какая она есть и какой может стать на путях практических преобразований, а не воображаемых превращений.

Религиозно-догматическое, исходящее из субъективного монизма жизнепонимание выступает антиподом научно-философского, опирающегося на объективный монизм мировоззрения, но совпадает с ним в отправной посылке относительно субъект-объектной дихотомии, хотя и снимаемой противоположным образом — сведением объект-объективного к субъект-субъективному. Однако в любом случае мировоззрение выполняет роль определяемого им полноценного или обесцененного жизнепонимания, а последнее приобретает функцию соответствующего данному жизнепониманию подлинного или мнимого мировоззрения.

Взаимувязка и установление равновесия между мировоззрением и жизнепониманием, отображением наличного мирового целого и предвидением совершенного модуса жизни человечества по мере преодоления монизма объективистского, либо субъективистского толка, диктуется реальными условиями современной эпохи развития цивилизации. Во-первых, речь идет о превращении человечества в трансцендентного субъекта не только познания, но и практической деятельности, а также ценностного осмысления способов своего выживания¹⁵. Во-вторых, в связи с этим следует отметить процесс глобализации и космизации человеческой деятельности и, вместе с тем, ее миниатюризации, поскольку она переходит в область смыкающихся друг с другом микро- и мегамиров. В-третьих,

объектом познавательно-преобразующей деятельности совокупного человечества становится информация в диапазоне от мышления до квантово-вакуумной реальности как ключевой фактор универсальной самоорганизации. Наконец, из трех отмеченных детерминант современности, определяющих качественно новое состояние деятельностно-человеческого отношения к миру, вытекает такое непреложное обстоятельство, которое заключается в небывалой доселе опасности самоуничтожения человечества посредством техногенного «мирного» экоцида и (или) военного геноцида. Под воздействием всех этих судьбоносных реальностей становится, как никогда ранее, насущной потребность в таком мировоззрении-жизнепонимании, которое давало бы научно обоснованный и нравственно приемлемый ответ на вопрос о месте, роли и перспективах бытия рода «Человек» во Вселенной с точки зрения гарантий его неуничтожимости.

Однако наиболее распространенные ныне мировоззренческие и жизнепонятийные системы догматически ориентированных религиозно-идеалистических взглядов, с одной стороны, и просветельски атеистических, научно-материалистических представлений, с другой, не решают удовлетворительным образом коренной для мировоззрения как жизнепонимания вопрос о будущности человечества, его судьбе во Вселенной, исходя из противоположных возможностей бытия и небытия. Значит, не выполняется в достаточной мере смыслообразующая функция, функция придания человеческому существованию целенаправленности, восходящей к идеалу его неуничтожимости. Обе указанные системы разделяют принцип финализма, неизбежной конечности существования человеческой цивилизации, различаясь лишь в указании на причины (сверхъестественные или, наоборот, естественные) конца истории, гибели человечества. Альтернативу подобного рода пессимистическим

формам умонастроения, несостоятельным по существу, весьма опасным в условиях надвигающегося экогеноцида и трудностей первоначального освоения космического пространства, составляет антифиналистическое мировоззрение и, в равной мере, жизнепонимание, исходящее из возможности неограниченно долгой коэволюции человеческой цивилизации и природно-космической среды

Все вопросы мировоззренческого и жизнепонятийного характера могут быть сведены к одному основному вопросу философии в двух его вариантах. В одном случае за исходный пункт принимается решение задачи о сущности окружающего мира и места человеческого существования в нем, в другом — первостепенное значение придается поиску высших, совершенных целей человеческой активности в универсуме бытия с учетом ее возможной конечности или, наоборот, неуничтожимости. Это позволяет сделать вывод о преобладании в трактовке основного вопроса философии либо мировоззренческой, либо жизнепонятийной направленности. Когда, к примеру, согласно диалектико-материалистической традиции во главу угла ставится проблема соотношения сознания и материи, основной вопрос философии приобретает преимущественно мировоззренческий характер. В приведенной выше постановке основной философский вопрос представляет собой, скорее, вопрос, главный или основной для материалистической философии. Ибо его формулировка уже содержит ответ в пользу первичности материи, объективной реальности, отождествляемой с бесконечным мировым целым, неуничтожимым природно-космическим Универсумом бытия, и вторичности сознания как человеческого сознания — частного проявления разумной жизни на планете Земля в ряду других подобных очагов разумности, исчезающе конечных в пространстве и времени.

С другой стороны, можно считать, что основной вопрос в подобном виде соответствует также и последовательно проведенной субъективно-идеалистической позиции в форме пресловутого солипсизма. Но при одном условии: точка зрения, согласно которой признается первичность Я, хотя бы в лице не отдельного индивида, а всего человеческого рода, объективирующегося в мировое *не-Я*, принимается за вполне достоверную фактически и логически... Наоборот, религиозно-идеалистическая традиция, представленная теизмом, пантеизмом, деизмом и собственно объективным идеализмом, весьма далека от того, чтобы быть втиснутой в «прокрустово ложе» вопроса об отношении сознания к материи. Так, центральная для всех перечисленных религиозно-идеалистических позиций идея духа (Бога, Абсолюта, сверхсубъекта или, напротив, высшего безличного начала, мирового ума, всеобщего сознания природы, взятых соответственно в качестве первопричины и конечной цели мирового процесса) не сводится к понятию человеческого или подобного человеческого сознания. Если для научно-материалистического подхода классического образца на рубеже XIX–XX веков было правомерным отождествление духовного начала с «мыслящим духом» в лице человека и человечества наряду с другими формами «животных, мыслящих с помощью мозга», то в свете современного научного познания (информатики, кибернетики, синергетики, микро- и астрофизики) становится очевидной способность к самоорганизации, к образованию организованных систем на разных уровнях самой мировой реальностью. Поэтому целесообразность изменений путем накопления информации и обмена ее представляет собой атрибут или фундаментальное свойство мироздания, что позволяет видеть онтологическую укорененность духа далеко за пределами распространения разумной жизни антропного или подобного ему типа.

Возвращаясь к характеристике мировоззренческо-жизнепонятийного содержания основного вопроса философии, следует отметить, что как материалистический, так и идеалистический варианты его решения претендуют на выполнение смыслообразующей, жизнеутверждающей функции, давая как будто бы положительный ответ на вопрос о смысле человеческого существования. Этот ответ в любом случае связывается с идеей бессмертия, которое полагается производным от вечности, неуничтожимости в той или иной форме признаваемого мирообразующего начала. Для материалистов бессмертие — в неуничтожимости самопричиняющейся объективной реальности, в ее непреходящей способности к порождению разумной жизни, подобной земной. Бессмертна Вселенная, содержащая многообразие актуально и потенциально обитаемых миров, и человечество — одно из звеньев в бесконечной череде порождений мыслящего духа мировой материей, звено, причастное к существованию всех остальных в природном целом, а значит, обладающее бытием без границ как в прошлом, так и в будущем. Для идеалистов источник бессмертия — в безусловной самодостаточности творчески активного первоначала, последней причины и основы всевозможного существования, включая человеческое. Это «чистый» (однородно-самотождественный), актуально бесконечный Дух, идеальный прообраз чувственно-воспринимаемого мира в целом и каждой его составляющей, будь то самосознающее существо или бессознательная вещь. Соединение с понимаемым таким образом «полюсом вечности» в умопостигаемой ретроспективе и перспективе обеспечивает, казалось бы, выход животных разумных, «полисных» из границ временного в сферу истинного непреходящего бытия. Но поскольку сам по себе рациональный путь растворения единичного во всеобщем не означает индивидуального бессмертия, постольку на первый план вы-

двигается чувственно-эмоциональное переживание самосознающим Я своего субъективно избирательного отношения к вечному первоначалу бытия согласно триаде веры, надежды и любви в идее спасения, обретения сверхъестественного бессмертия. Так философский идеализм переходит в религиозный.

С позиции христианского теизма считается, что верой в Бога — безусловный источник жизни — снимается противоположность конечного и бесконечного в порядке вечности; надеждой на Бога — его неизбывное существование обеспечивает безграничную будущность отдельного в составе Всеединого; любовью к Богу — полноте и совершенству бытия самоотверженностью относительного достигает степени абсолютного утверждения как совечное. Известная формально-логическая и эмоциональная убедительность подобного рода ответов на вопрос о смысле человеческого существования как достижения состояния бессмертия в связи с неуничтожимо вечным бытием мирообразующего начала, однако, вовсе не является действительным решением судьбоносной проблемы бытия-небытия. Так, тезис о первичности мировой материи и вторичности, производности мыслящего духа в любых проявлениях, включая человеческое сознание, на деле означает признание конечности разумной жизни земного происхождения, то есть именно необходимость грядущего небытия последней. Ведь судьба, жизненный путь рода «Человек» однозначно увязывается в данном случае с определенной локальной и конечной материальной системой, поскольку другим подобного рода звездно-планетарным системам должны быть присущи другие проявления разумной жизни, столь же ограниченные в пространстве-времени. Собственно говоря, в этом и состоит суть диалектики как метода миропонимания, тяготеющего к материализму, для которого характерна абсолютизация гравитационной энтропии. Имеется в виду абсолютизация энергети-

ческой деградации как причины уничтожения различных косно-материальных систем и, равным образом, организационной деградации как причины смертности сложных многоклеточных организмов. И то, что в жизни человеческого организма и преобразующей деятельности человека представлены обе формы энтропии (деградации), давало и дает лишний повод для утверждений типа: «все существующее достойно гибели».

Религиозно-идеалистический ответ, предполагающий приоритет духовного начала в качестве истинного неуничтожимо вечного бытия, исходного для вещественно-телесного существования, в том числе и человеческого, на первый взгляд вполне удовлетворяет потребность в таком мироуясняющем и жизнеутверждающем смыслообразовании, которое нацеливает на достижение индивидуального и родового бессмертия. Согласно ему, судьба и человека, и человеческого рода определяется высшей разумной силой — Богом, или Абсолютом.

Однако христианское понимание Абсолюта придает ему не имманентный, а трансцендентный человеческому существованию и мировому бытию характер. Мирообразующее начало в форме Абсолюта, или Бога, противопоставляется многообразному количественно и качественно наличному Универсуму бытия от минерала и растения до человека. Тварная природа, включая сотворенных по образу и подобию, вопреки утверждению о духовном первоначале как единственной причине всего существующего, отличается вещественно-телесным, материальным состоянием, а потому признается необходимо конечной в целом и каждом отдельном проявлении. Лишь человек, будучи «подобносущен» Творцу способностью осмысливать идею Абсолюта и переживать смешанное чувство веры, надежды и любви к нему как к источнику вечной жизни, может быть избавлен от вещественно-телесной конечности по ту сторону природно-тварного временного

бытия. Очевиден условный воображаемый характер приобщения к вечности простым замещением действительного желаемым без учета практических средств и реально возможных путей, ведущих к достижению искомой цели. Объективный идеализм Аристотеля—Гегеля в качестве рационализированного эквивалента христианского теизма приходит, по сути, к такому же неудовлетворительному решению, потому что мирообразующее начало (мышление о мышлении, Абсолютная идея) внеположно природному бытию и человеческому существованию в его телесно-индивидуальном и общественно-историческом проявлениях. Различие лишь в том, что для христианского теизма характерно по преимуществу воображаемое и чувственно-переживаемое представление о достижении бессмертия слиянием с Богом, тогда как объективный идеализм соединение с Абсолютом, гарантирующее неуничтожимость, переводит в план умопостижения, абстрактного понимания, столь же оторванного от практического осуществления.

Таким образом, ни однозначно материалистический, ни однозначно идеалистический ответы на вопрос о сущности онтологически первичного мирообразующего начала не обеспечивают положительное решение проблемы бытия—небытия применительно к определению генеральной перспективы человеческого существования во Вселенной. Выход из этого мировоззренческого и, вместе с тем, смысложизненного тупика требует адекватного понимания природы, сущности мировой реальности как инстанции творящей, порождающей разумную жизнь антропного типа, а потому глубоко «родственной» человечеству. Это означает, что она не может пониматься ни как исключительно объективно-материальная, ни как только субъективно-духовная реальность. Субстанция, образующая мировую систему, не может не обладать атрибутами и первого, и второ-

го качества, благодаря чему становится возможным и действительно происходит порождение материально организованных сознающих субъектов. Таков наиболее общий онтологический подход, не учитывающий разделения Универсума бытия на макромир, с одной стороны, и микромегамир, с другой, когда нередко макромир как эмпирически непосредственно данный принимается за единственную реальность. Тогда в рамках последней действительно четко прослеживается поляризация на вещественные и информационные процессы, в равной мере взаимосвязанные с энергией, так что их можно определить в качестве вещественно-энергетических и информационно-энергетических.

Первые из указанных процессов образуют объективную реальность, вещественно-телесное бытие, вторые — субъективную реальность в виде информационно-идеального сознания с точки зрения человеческого существования на уровне макромира. Жесткая дихотомия объективной и субъективной реальностей в макроскопических условиях нарушается, однако, тем, что объективная реальность представляет собой косную и органическую формы материи, одна из которых подвержена энергетической деградации, а другая — организационной. При этом, создается кажимость, что физико-механическая и химико-неорганическая материя, образуемая системами, подверженными термодинамической (энергетической) деградации, преобладает в наблюдаемой Вселенной. На самом же деле, с учетом квантово-вакуумной реальности — источника антигравитации, свободной энергии и информации (негэнтропии) — становится очевидной недопустимость абсолютизации энергетически и организационно вырождающихся форм материи макроуровня. Панорама мироздания, открывающаяся под указанным углом зрения, позволяет увидеть неограниченную перспективу сохранения и совершенствования человеческого мо-

дуса существования в переходе от гетеротрофного способа бытия, обусловленного деградирующими формами материи макромира к автотрофному способу путем включения воспроизводства разумной жизни антропного типа непосредственно в квантово-вакуумное основание мироздания. В этом — суть антифинализма.

Становление антифиналистического мировоззрения и жизнепонимания явилось результатом рационализации, освобождения от догматической узости и мифологической условности христианского идеала спасения, воспринятого сквозь призму учения о благодати (апокатастасисе) и рассмотренного в принципиально возможной перспективе осуществления на пути научно-технического и социального прогресса. С другой стороны, самоопределение антифинализма в самостоятельную жизнепонятийно-мировоззренческую концепцию связано с эволюцией материалистической натурфилософии, с преодолением ограниченного геоцентризмом взгляда на мир, место и роль разумной жизни антропного типа с точки зрения глобализации и космизации человеческого модуса существования в концепции антропокосмизма.

Традиционная для просветительско-атеистического материализма картина мира складывается на основе представлений о материи как субстрате и субстанции всего существующего, объективной реальности, обладающей вещественно-энергетическими характеристиками, атрибутами которой в общем случае выступают движение, пространство и время. При таком подходе человек-субъект (в единстве от индивида до рода), будучи носителем сознания и самосознания, как и сами эти качества, рассматривается в виде продукта усложнения форм движения материи. Если подобного рода однозначная объективно-материалистическая трактовка происхождения сознания увязывает его образование исключительно с движением, не-

обходимо всеобщим способом существования материи, то более гибкая концепция объяснения генезиса человеческого сознания, которая зачастую считается также вполне материалистической, отвечающей требованиям современного материализма, допускает наличие и такого атрибута, фундаментального свойства субстанции (объективной реальности), каковым выступает «пассивная чувствительность» или отражение, «родственное ощущению».

Однако признание отражения в качестве атрибута материи, как правило, сопровождается его сведением в онтологическом плане к взаимодействию, то есть к движению, поскольку это считается единственным способом существования объективной реальности. По сути дела, имеются в виду вещественно-энергетические взаимодействия неорганического типа, которые и выдаются за пример взаимодействия вообще. Ведь основополагающей формой движения материи считается физическая. Фундаментальные свойства последней определяются в виде массы и энергии, которые находятся во взаимозависимости, выражаемой известной формулой $E = mc^2$. Отсюда явно или неявно следует вывод о масс-энергетических превращениях как единственно возможном «механизме», модели взаимодействия и, вместе с тем, отражения, понимаемого как внутренняя сторона всякого взаимодействия.

Но если отражение характеризуется способностью взаимодействующих тел воспроизводить особенности друг друга в форме реакции, изменения, сохраняющегося как отпечаток, след, внутренне удержанный в упорядоченности (структуре, организации) одной вещи под воздействием внешней причины, то есть другой вещи, тогда отражение уже не сводится к масс-энергетическому взаимодействию, передаче и обмену веществом и энергией. Ибо речь идет не об абсолютной величине вещественно-энергетических изменений одного тела в ре-

зультате воздействия другого. В центре внимания оказывается некоторая относительная величина взаимодействия, выражающаяся в изменении упорядоченности (организации, структуры) какой-либо системы под внешним влиянием как системы, сохраняющей свою качественную определенность, целостность подобно живому организму в изменяющейся среде. Это соответствует ни чему иному, как передаче и накоплению информации, что позволяет сделать вывод о том, что отражение является по существу информационным взаимодействием, до определенных границ автономным по отношению к обмену веществом и энергией.

Классическое представление о природно-космическом Универсуме, состоящем из вещества и энергии, сменяется такой картиной мироздания, в которой информация приобретает фундаментальный онтологический статус как третья равновеликая с двумя другими ипостась всеобъемлющего бытия. Обобщенно философское представление об отражении как свойстве мировой реальности получает конкретизацию и эмпирическое обоснование в частнонаучных концепциях информации. Этим создаются предпосылки для уточнения категории отражения, освобождения от умозрительных схем понимания самого отражения в качестве реально протекающих имманентно информационных процессов. Прежде всего, становится очевидной несостоятельность сведения отражения к механическому отпечатыванию или зеркальному уподоблению, а в общем случае — к изоморфному или гомоморфному воспроизведению. При указанном подходе отражение действительно получается чем-то формальным, поверхностным, имеющим лишь гносеологическое содержание. Тогда как на самом деле отражение имеет онтологическое измерение, обнаруживающее его глубинное наполнение: быть имманентно информационным процессом, то есть процессом упорядочивания, поддержания, усиления

организации воспринимающей отражение (информацию) системы.

Отражение и информация, в конечном счете, совпадают как атрибут мировой субстанции и модус осуществления данного атрибута. Иначе говоря, отражение, будучи фундаментальным свойством всеобъемлющего бытия, реализуется посредством информационных процессов, «механизмов» тонкого информационного причинения в связи с возникновением любых макросистем и функционированием макросистем, способных к самоорганизации.

Мировая субстанция в качестве целокупности обладает равным образом и вещественно-энергетическим по модусу осуществления атрибутом движения, и атрибутом отражения, качественно иным по информационно-энергетическому способу реализации. Это и придает ей, с одной стороны, характер мирового объекта, а с другой, — мирового субъекта. Последнее, однако, не означает постулирование некоего дуализма. Чтобы снять хотя бы видимость такового, необходимо исходить из онтологической «равномощности» вещества, энергии и информации на микроуровне мировой реальности. В связи с этим следует отметить, что микрочастицы с массой покоя, без массы покоя и виртуального типа являются соответственно субстанциальными основаниями вещества, энергии и информации как трех разнокачественных проявлений макрореальности. Но, несмотря на качественное своеобразие каждой из групп микрочастиц, все они прямо (за небольшим исключением) взаимопревращаемы, благодаря генетической укорененности в квантово-вакуумной полеволновой среде. Вместе с тем, очевидна несводимость преимущественно корпускулярных свойств одних микрочастиц (с массой покоя) и волновых свойств — других микрочастиц (прежде всего, виртуального типа), что позволяет распространить частно-научные принципы дополненности и неопределенности

на понимание сущности мировой реальности, подчеркнув ее двуединный характер. Речь может идти о дополнительно-энергетических состояниях и информационных процессах, протообъективного и протосубъективного начал (до появления человека разумного), объективной и субъективной сторон (с его — человека — появлением). Это и придает мировой реальности неопределенность с точки зрения соотношения в ней объективной (протообъективной) и субъективной (протосубъективной) составляющих, которые сосуществуют в ней нераздельно и неслиянно как единство и раздвоение противоположностей.

Попытки сведения мирообразующей субстанции либо к материальному, либо к идеальному первоначалу с целью выработки односторонне-монистического мировоззрения дают обратный результат. Ведь материалистический «монизм», согласно которому универсальная общность всех мировых явлений заключается в их материальном единстве, равно как и идеалистический «монизм», постулирующий общую идеальную основу мироздания, на поверку оказываются одинаково дуалистическими. В одном случае полностью объективной реальности противостоит атрибут отражения с высшей формой в виде человеческого сознания. В другом — чисто духовное, божественное начало имеет противоположностью «ничто», небытие, то, чего нет, но из чего все сотворено, без чего невозможен мир вещей.

Лишь концепция единой мировой реальности, включающая объект-субъектную дополненность и неопределенность в указанном выше смысле, представляет собой основу подлинно монистического понимания природно-космической эволюции; понимания, утверждающего диалектическую противоречивость Универсума, как его способность к самоизменению в связи с реальной перспективой появления и становления

субъекта антропного типа. В границах указанного понимания возникновение и существование рода «Человек» предстает действительно высшим закономерным продуктом восходящей линии развития мировой системы как органического целого и, вместе с тем, потенциально неуничтожимой движущей силой всеобъемлющего процесса самоорганизации. Конкретно имеется в виду фундаментальное сходство по антиэнтропийной направленности человеческой деятельности (прежде всего, механизма мышления) и процессов упорядочивания в недрах природно-космического Универсума. Именно «родственностью» выработки идеальной информации мозговым веществом человека и воспроизводства организованных систем квантово-вакуумной средой объясняется реальная возможность неограниченной длительности бытия рода «Человек» во Вселенной. Но непременным условием такой перспективы является практическое овладение этими двумя уровнями самоорганизации для коренного преобразования человеческого существования, его превращения в полностью автотрофный способ бытия. Кроме того, следует отметить ограниченность самого противопоставления объекта и субъекта, объективного и субъективного. Если объект рассматривается как нечто отражаемое, подлежащее познанию и преобразованию со стороны субъекта как отражающего, познающего и преобразующего, то очевидна достоверность такого отношения активно-субъективного и пассивно-объективного только в границах макромира. Имеется в виду макроскопический уровень организации, на котором пространственно-временные характеристики объектов соизмеримы с соответствующей размерностью человека в качестве психосоматического существа при скоростях, не превышающих возможности человеческого восприятия и жизнедеятельности. С переходом на микроскопический (субатомарный) и, вместе с тем, ме-

гаскопический (космический) уровень (уровни) организации мироздания обнаруживается относительность разведения субъекта и объекта по критерию активности (пассивности). Во-первых, потому, что характеристики микрообъекта начинают неустранимым образом зависеть от познающего субъекта. Во-вторых, потому, что мегаобъект (природно-космический Универсум) никогда не может быть весь охвачен преобразующим действием субъекта. Напротив, именно эволюция последнего предопределяет судьбу (жизненный путь) субъекта (от индивида до рода).

Активность человека (субъекта) в плане его целесообразной жизнедеятельности и целенаправленной деятельности по отношению к внешней среде, считающейся объективной, относительна и постольку, поскольку мировой системе присуща тенденция к самоорганизации. Высшим продуктом вселенского упорядочивания как раз стало появление разумной жизни антропного типа. Поэтому следует исходить из того, что жизненность (опережающее отражение) и разумность (самоотражение) представляют собой атрибуты мирообразующей субстанции. Если устоявшаяся научно-материалистическая картина мира рассматривает Вселенную как безжизненную разряженную физическую среду с концентрацией в отдельных местах вещества и энергии, в редких случаях обладающих признаками жизни и еще реже — сознания, то современные научные взгляды на мир позволяют видеть во Вселенной дискретно-непрерывную целостность, единство вещественно-энергетических и информационно-энергетических процессов, характеризующихся различной степенью жизненности и разумности согласно принятому выше пониманию. В результате этого феномены органической жизни и человеческого разума предстают модусами соответствующих атрибутов мировой действительности. Причем, с точки зрения гене-

зиса указанных феноменов, эти атрибуты могут трактоваться в качестве преджизненности и предразумности, а в перспективе космизации человеческого существования — как сверхжизненность и сверхразумность.

Системное единство субъекта и объекта — равноправных сторон мировой реальности — достаточно полно фиксируется космологическим принципом антропности, конкретные формулировки которого требуют отдельного подробного рассмотрения. Общий же его смысл, о котором следует упомянуть, передает ход мировой эволюции под углом зрения взаимоположения субъекта и объекта. Мировоззренческое значение принципа антропности раскрывается в двух взаимосвязанных аспектах. Первый из них может быть определен как объектно-субъектный. Здесь способность мировой системы к повышению организации сопрягается с зарождением и существованием разумной жизни, когда роду «Человек» отводится пассивно-созерцательная роль в качестве «продукта» упорядочивания природно-космического Универсума. Другой аспект — субъект-объектный — отражает неограниченность обратного воздействия познавательной и практической деятельности человечества на космические процессы с целью усиления негэнтропийной тенденции, благоприятствующей человеческому существованию. С учетом мировоззренческой и, вместе с тем, жизнепонятийной направленности космологического принципа антропности на снятие противопоставления человека и мира, субъекта и объекта в пользу их «равномощного» союза, его правомерно определить в качестве антропокосмизма.

Антропокосмизм «ориентирует на паритет, диалог и сотворчество человека и мира» и позволяет избежать, с одной стороны, космоцентризма как абсолютизации природы, космоса и теоцентризма — как абсолютизации надмирного начала, а с другой — антропоцентризма, ко-

торый проявляется в абсолютизации общества (социоцентризм) или отдельной личности (индивидуоцентризм)¹⁶. Антропокосмизм представляет собой такую жизнепонятийно-мировоззренческую позицию, которая несет в себе конструктивный ответ на основной судьбоносный вопрос об отношении человека к миру в духе его антифиналистского решения согласно мессианически понимаемому идеалу спасения.

Антропокосмизм позволяет преодолеть ограниченность таких мировоззренческих и, вместе с тем, жизнепонятийных позиций, как антропоцентризм, космоцентризм, теоцентризм, каждая из которых так или иначе ведет к финалистскому пониманию бытия рода «Человек» во Вселенной. К примеру, для антропоцентризма характерна абсолютизация преобразующей деятельности субъекта, установка на «покорение» природы. В основе такого подхода лежат представления о преобладании хаосогенных тенденций в мировой среде; о жизни (включая ее разумную форму) как производной от локальных (солярно-геологического типа) проявлений упорядоченности в процессе глобальной энтропийной деградации с началом и завершением мирового цикла состоянием сингулярности. Нетрудно заметить, что в пределе антропоцентризм смыкается с космоцентризмом. Для последнего человеческая жизнь и деятельность — преходящий момент мирового круговорота, пульсации Вселенной согласно гравитационной необходимости. В обоих случаях человеческое существование оказывается обречено на конечность. Различие лишь в том, что антропоцентристская стратегия, скорее всего, ведет к самоуничтожению, к гибели от разрушительных последствий гиперактивности в природопользовании, ограниченном геосферой. Тогда как космоцентристская ориентация, нацеливающая на пассивное отношение к природной среде за пределами геосферы, несет опасность прекращения человеческого существова-

ния от внешних хаосогенных факторов космического масштаба.

Сопоставление антропоцентризма и космоцентризма показывает, что общим для них моментом является геоцентризм, то есть «привязка» прошлого, настоящего и будущего человечества к системе Земля—Солнце (локальная звездно-планетарная взаимосвязь) в отличие и в противоположность глобальной космологической структуре, полагаемой как нечто чуждое и враждебное человеческому существованию, ведущее в своем изменении к его неизбежному прекращению. Геоцентризм в логической связи с финализмом характерен и для догматического теоцентризма на почве христианства. Апокалипсис, по сути, представляет собой такую мировую катастрофу, которая начинается на Земле произвольной саморазрушительной человеческой деятельностью, а завершается уничтожением тварного мира и его венца — человеческого рода (за исключением немногих избранных) действием извне, «по воле божьей». Не следует, однако, абсолютизировать общую отрицательность рассмотренных жизнепонятийно-мировоззренческих позиций, каждая из которых обладает собственным положительным моментом. Так, антропоцентризм, выдвигая на первый план самоценность человека как субъекта, отражает и выражает тот факт, что любое мировоззрение, с точки зрения нравственной приемлемости, должно исходить из «презумпции» неуничтожимости человеческого бытия, сохранения и совершенствования человеческого модуля существования на путях все более полного выявления его негэнтропийного потенциала. В свою очередь, космоцентризм ценен тем, что подчеркивает закономерный характер эволюции природно-космического Универсума и рассматривает человеческое существование в виде ее пусть и преходящего звена, чья судьба обусловлена как самоорганизационными, так и хаосогенными процессами.

Наконец, теоцентризм в его адогматической апокатастатической форме фактически полностью совпадает с адекватно понятым антропокосмизмом. Последний, по сути дела, выступает рационализацией первого. Общая для обеих мировоззренческих позиций логика состоит в том, что человеческое существование является производным от некоторого абсолютного универсального бытия, выходящего за пределы земных (геосферных) границ. Отделяясь и отдаляясь от него как источника светоносного жизнеутверждения, свободной энергии и информации, человеческое существование становится подвержено действию конечности, смертности, энтропийной деградации. Однако человек в своей жизни и деятельности сохраняет в потенции «образ и подобие» Абсолюта или антиэнтропийный потенциал, родственные Универсуму. Именно это является предпосылкой и движущей силой освобождения человеческого существования от действия конечности, смертности или энтропийной деградации на пути возвращения к абсолютному бытию, итогом чего станет совершенное состояние, определяемое как апокатастасис, или автотрофный способ человеческой жизнедеятельности.

Отсюда следует, что христианский теоцентризм в апокатастатической форме представляет собой модификацию мессианизма (религиозно-идеалистического по происхождению жизнепонимания), которая вполне совместима с антропокосмизмом как модификацией научно-материалистической по своим истокам мировоззренческой позиции в единой для них установке на имманентное спасение или имманентный антифинализм. В данном случае имеет место взаимосогласование ценностного и истинностного подходов, аксиологического идеала и гносеологического прогноза применительно к обоснованию деонтологической и, вместе с тем, онтологической установки на неуничтожимость человеческого бытия, его неограниченную продолжительность

в коэволюции с природно-космическим Универсумом или (что то же самое) во всеединстве с Абсолютом, вечно сущим как мировой преджизнью и сверхразумностью. Складывающийся на такой осно-

ве универсальный жизнепонятийно-мировоззренческий синтез способен выполнять смыслообразующую и жизнеутверждающую функцию понимания человеческого существования в Универсуме бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 118.
- ² Иванов В. Г., Солдатов А. В. Проблема мироздания в науке и культуре. СПб., 1994. С. 92.
- ³ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Фарре Л. Философская антропология // Это человек. М., 1995.
- ⁴ Сноу Ч. П. Две культуры // Наука и человечество. М., 1970. С. 88.
- ⁵ Иванов В. Г., Солдатов А. В. Указ. соч. С. 92.
- ⁶ Алексеев П. В., Панин А. В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 10.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Иванов В. Г., Солдатов А. В. Указ. соч. С. 93.
- ⁹ Моисеев Н. И. Расставание с простотой. М., 1998. С. 17.
- ¹⁰ Ответное слово А. И. Введенского // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 306.
- ¹¹ Творение мира и человека. Л., 1991. С. 64–68.
- ¹² Там же. С. 20–33.
- ¹³ Там же. С. 55.
- ¹⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Догматическое богословие. М., 1991. С. 241.
- ¹⁵ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.
- ¹⁶ Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. СПб., 1999. Ч. 3. С. 275.

D. Zaitsev

PHILOSOPHY OF ANTHROPOCOSMISM AS A WORLD OUTLOOK AND UNDERSTANDING OF LIFE

The differences are described and an interpretation is given of two functions of philosophy. On the one hand, this is a world outlook, on the other hand, it is a way of understanding of how a philosophical world outlook is able to generate wider generalisations than natural science.