

0-784370

На правах рукописи



Аблеев Сергей Рифатович

**Онтология сознания
в философской традиции антропокосмизма:
теоретический анализ и системная
реконструкция**

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Киров - 2010

Диссертация выполнена на кафедре гуманитарных дисциплин
ФГОУ ВПО «Московский университет МВД России»
(Тульский филиал)

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Зорина Елена Владимировна

доктор философских наук, профессор
Шемякинский Владимир Михайлович

доктор философских наук, доцент
Стерледев Роман Константинович

Ведущая организация: Санкт-Петербургский государственный
инженерно-экономический университет
(кафедра философии гуманитарного
факультета)

Защита состоится 22 октября 2010 г. в 12.00 на заседании Диссертационного совета Д 212.041.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук, доктора культурологии ГОУ ВПО «Вятский государственный гуманитарный университет» по адресу: 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26. Аудитория 104.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ГОУ ВПО «Вятский государственный гуманитарный университет» по адресу: г. Киров, ул. К. Либкнехта, д. 89.

Объявление о защите диссертации и автореферат диссертации размещены на сайте ВАК РФ: http://vak.ed.gov.ru/ru/announcements_1/filosof_sciences/

Автореферат разослан « 1 » сентября 2010 г.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000728508

Ученый секретарь
диссертационного совета

Н.И. Поспелова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Проблема сознания была и остается одной из самых фундаментальных проблем философии и специального научного знания. В течение XX века она неоднократно актуализировалась отечественными и зарубежными философами и порождала новые острые дискуссии в академической среде. В современной науке в сфере изучения сознания появилось несколько новых тенденций, требующих своего осмысления.

Во-первых, значительно расширился спектр научных дисциплин, принимающих участие в изучении сознания. Его традиционные философские и психологические исследования были дополнены физическими, кибернетическими и гуманитарными контекстами, выявившими необходимость формирования новых подходов к проблеме сознания.

Во-вторых, рубеж XX-XXI столетий явился началом кардинальной трансформации господствующей научной парадигмы сознания. Она породила переосмысление философских постулатов, связанных с феноменом сознания. На статус фундаментальных оснований новой научной парадигмы стали претендовать три философских положения, получивших некоторую теоретическую и эмпирическую поддержку со стороны постнеклассического естествознания. Первое: интеграция сознания в физическую картину природы. Второе: онтологизация сознания через полевые, вакуумные, голодинамические или информационные состояния материи. Третье: отказ от физикалистского редукционизма как философского принципа объяснения сознания.

Идею о том, что будущая физика должна включать в себя сознание одним из первых сформулировал Нильс Бор. Позже она получила поддержку и развитие в работах западных и российских исследователей (Д. Бом, Е. Вигнер, Б. Дани, Р. Джан, Р. Пенроуз, К. Прибрам, А.Е. Акимов, А.П. Дубров, Н.Е. Невеский, Г.И. Шипов и др.). Вместе с тем, естествоиспытатели стали признавать, что сознание не поддается описанию в рамках существующих физических теорий и, возможно, имеет принципиально неформализуемую природу (Р. Пенроуз). Это привело к довольно парадоксальным и неожиданным выводам. Включение сознания в физическую реальность стало сопровождаться отрицанием физической сущности сознания (А.П. Дубров) и нарастанием скептических настроений относительно возможности объяснения сознания через физические концепции (Р. Джан, Б. Дани). Эти настроения усиливали позиции классического онтологического ментализма и подчеркивали приоритет традиционной психологической методологии изучения сознания. В ее новой версии человеческое сознание считается погруженным в семантическую реальность природного бытия, которая выходит за когнитивные пределы естествознания (В.В. Налимов, Ж.А. Дрогалина).

Противоположную позицию относительно рассматриваемой проблемы занимают логические бихевиористы. Они полагают, что всю психологическую специфику сознания можно свести к чистому физическому эмпиризму, то есть регистрации внешнего поведения (К. Гемпель). В рамках этого трен-

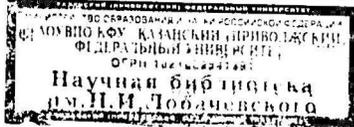
да аналитической философии была сформулирована крайне радикальная точка зрения: понятие сознания не имеет фундаментального философского, да и вообще самостоятельного научного статуса (К. Гемпель, У. Джеймс, Г. Райл).

Отмеченный тренд явился составной частью широкой философской парадигмы деонтологизации сознания, которая проявилась в работах не только представителей европейской и американской аналитической философии, но и у советских марксистов (Э.В. Ильенков, Д.И. Дубровский). В рамках этих теоретических моделей включение сознания в физическую реальность оказалось невозможным. Новые философские смыслы сознания, формируемые в альтернативе онтологизации и деонтологизации сознания требуют методологического исследования и являются крайне актуальными для постнеклассической научной парадигмы.

В развивающихся сейчас теоретических подходах сознание интерпретируется в качестве: пространства состояний вакуумной среды (А.П. Дубров); полевой формы жизни (А.Е. Акимов, В.Н. Волченко, Г.Н. Дульнев); взаимодействия материи и вакуумных информационных полей (Г.И. Шипов); функционального состояния каузально связанных материальных объектов (Д. Льюис); преобразователя смыслов мироздания (В.В. Налимов); информационного состояния пространства (В.С. Мокий, О.Е. Шегай). Все эти подходы выводят сознание за пределы мозга или не ограничивают его нейрофизическими процессами.

Вполне очевидно, что новые достижения естественных наук сыграли далеко не последнюю роль в укреплении отмеченных интерпретаций феномена сознания. Однако философия и психология уже давно поставили вопрос о необходимости широкого изучения имперсональных психических состояний: «врожденных идей» (Р. Декарт), «архетипов коллективного бессознательного» (К. Юнг), «космического сознания» (Э. Фромм, Р. Бекк), «космического бессознательного» (Д. Судзуки), «коллективных представлений» (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль), «бессознательных структур» (К. Леви-Стросс, М. Фуко). Таким образом, на стыке философии, физики и психологии начали проявляться смысловые линии новой концепции сознания, требующие своего исследования и обоснования: а) психическая реальность по своим семантическим масштабам больше чем индивидуальная человеческая субъективность; б) сознание как идеальный феномен имеет более глубокую онтологическую природу, нежели природа человеческого мозга.

Таким образом, третьей фундаментальной тенденцией в развитии философии сознания XX века явилась тенденция онтологизации сознания, представленная естественными науками, классической и новой метафизикой. Самым влиятельным философским направлением, развивавшим парадигму глубокой онтологизации сознания, оказался евразийский антропокосмизм. Его формирование началось в конце XIX века и активно развивалось на протяжении всего XX столетия. Философская основа антропокосмизма была сформирована идеями индо-тибетского эзотерического гнозиса, который повлиял на становление двух относительно самостоятельных и, вместе с тем,



тесно связанных между собой традиций антропокосмической мысли – теософии новой волны и философской системы Живая Этика.

В антропокосмической картине мира сознание приобретает фундаментальную роль и рассматривается в числе основополагающих принципов природного бытия. Здесь теософия и Живая Этика радикально оппонируют логическому бихевиоризму, физикалистским и социальным редукциям сознания. В контексте тенденций развития современной философии сознания изучение философской парадигмы евразийского антропокосмизма имеет существенное теоретическое значение. Оно состоит в философском осмыслении и критическом анализе новых концептуальных подходов к пониманию онтологизации и сущности сознания, взаимодействия сознания и материи, морального измерения сознания.

Кроме того, актуальность темы диссертационного исследования обусловлена малоизученной мировоззренческой спецификой антропокосмизма как порождения традиции этико-философского гнозиса. Здесь наибольшее значение имеют три философских аспекта. Во-первых, противоречивое стремление к идейному синтезу философии, религии и науки. Во-вторых, насыщенное этическое содержание антропокосмизма, совершенно не изученное академической наукой. В-третьих, особое видение теоретиками антропокосмизма целей и стратегии развития человечества.

В конце XX века в философии и естественных науках наметился нарастающий интерес к этим проблемам. Поэтому анализ данного аспекта антропокосмизма нам представляется крайне актуальным. Концептуальная онтологизация сознания создает серьезную основу теоретического преодоления физиологических редукций психической реальности и расширяет научное представление о возможностях и перспективах сознания. Эта проблема требует своего философского осмысления и далека от окончательного решения.

Источниками исследования являются литературно-философские работы теоретиков евразийского антропокосмизма, написанные в период с последней четверти XIX до последней четверти XX столетий. Они относятся к двум линиям развития антропокосмизма: теософской и рериховской. В рамках первой из них преимущественно анализировались работы Е.П. Блаватской и Ф. Ла Дью, а также индийских мыслителей Мори и Кут Хуми¹. В рамках второй основными источниками явились: литературный корпус учения Живая Этика (Агни Йога), эпистолярные работы и философские дневники Е.И. Рерих; философские записи ученика Н.К. Рериха – Б.Н. Абрамова, известные как «Грани Агни Йоги».

Практически все литературно-философские источники антропокосмизма были изданы на русском или английском языках, за исключением философских дневников Е.И. Рерих. В конце XX - начале XXI века российскими издательствами были опубликованы их некоторые фрагменты. Полное собрание дневников Е.И. Рерих в настоящее время находится в Библиотеке

¹ В теософской традиции: Махатма Мория и Махатма Кут Хуми. Махатма (санскр.) – «Великая душа».

Амхерст-колледжа (США) и архивах Музея Н.К. Рериха при Международном Центре Рерихов (Россия). Мы опирались на американскую версию философских дневников Е.И. Рерих и отдельные работы, изданные на основе материалов архива МЦР («Космологические записи», «Изучение свойств человека», «Огненный опыт» и др.). Собрание оригиналов работ индийских философов Мории и Кут Хуми, опубликованных Т. Баркером как «Письма Махатм (1880 – 1884)», хранится в Британском музее (Великобритания).

Кроме базовых текстов философской традиции антропокосмизма анализировались научные труды российских и зарубежных исследователей космизма, теософии, Живой Этики, эзотерической мысли вообще и индотибетского эзотерического гнозиса, в частности. В целях компаративистского анализа также привлекались работы классических и современных авторов, посвященные философии сознания, естественнонаучным исследованиям сознания и моральным аспектам философии сознания. Они отмечены ссылками в тексте диссертации и приведены в списке научной литературы по теме исследования.

Степень изученности темы.

Степень научной разработанности философии евразийского антропокосмизма в целом и антропокосмистской парадигмы сознания, в частности, остается достаточно низкой. Осмысление нового философского гнозиса (теософской мысли) в России началось еще в конце XIX века и продолжалось до момента подавления философского инакомыслия в Советской России в начале 20-х годов XX века. Наиболее ранние работы, посвященные изучению философских идей Живой Этики и творчества семьи Рерихов, связаны с А.М. Асеевым, А.И. Клизовским, Р.Я. Рудзитисом (30-70-е годы XX века), а также с П.Ф. Беликовым и Е.Н. Князевой (70-80-е годы XX века). Асеев работал в эмиграции, Клизовский и Рудзитис – подпольно в СССР. Публикации Беликова и Князевой в советский период имели биографический или культурологический характер и не затрагивали философскую проблематику антропокосмизма. В этот период рериховское культурное наследие легально изучается вне философских связей с идеями Живой Этики (60-80-е годы XX века). Вместе с тем, некоторые из исследователей (Б.Н. Абрамов, П.Ф. Беликов, Г.Ф. Лукин, Р.Я. Рудзитис, Г.Р. Рудзите, Н.Д. Спирина и др.) уже в период советского застоя имели в своем распоряжении отдельные первоисточники философских идей теософии и Живой Этики, однако занимались их изучением нелегально.

Новый этап развития исследований культурного наследия Рерихов и философии антропокосмизма начинается в 1989 году после создания в Москве Советского Фонда Рерихов (СФР). В 1990 году С.Н. Рерих передал Фонду культурное наследие своих родителей, включавшее художественные полотна, архивы, ценные реликвии, библиотеку и личные вещи. В архиве Е.И. Рерих, в частности, находились рукописи опубликованных и неопубликованных литературно-философских источников Живой Этики.

Научный интерес к изучению антропокосмизма начинает интенсивно нарастать в 90-е годы XX века. Однако первые диссертационные исследова-

ния творчества Н.К. Рериха (Л.В. Короткина, В.М. Сидоров, Е.Г. Соини) появились в Советском Союзе уже в 70-80-е годы XX века. В этих исследованиях из-за идеологической цензуры еще невозможно было рассматривать художественные работы и культурные проекты Николая Рериха в контексте идей Живой Этики. Философские аспекты Живой Этики академической наукой стали изучаться только в течение последнего десятилетия XX века. Этому способствовали нарастающий философский плюрализм и публикация основных философских первоисточников идейной традиции евразийского антропокосмизма.

В течение последнего десятилетия XX века и первого десятилетия XXI века диссертационные исследования были преимущественно посвящены различным философским аспектам Живой Этики – Агни Йоги (С.Р. Аблеев, Н.В. Башкова, А.А. Новиков, Н.Е. Самохина, Е.А. Трофимова, А.М. Хачатрян, Д.А. Шаров и др.); культурологическим и эстетическим воззрениям Рерихов (А.О. Букин, В.В. Волков, И.А. Жерносенко, О.А. Козина, Л.В. Короткина, О.В. Лазаревич, М. Тхакур, Е.П. Яковлева и др.); педагогическим идеям Живой Этики и Е.И. Рерих (А.Г. Андреева, С.М. Кудрявцева, Н.Д. Лашенко, Л.Н. Осипова).

В этот период появляются новые монографические исследования антропокосмизма Живой Этики и творчества Рерихов (С.Р. Аблеев, Н.В. Башкова, Е.В. Зорина, С.Ю. Ключников, Н.Е. Ковалева, Ю.В. Линник, В.А. Росов, И.В. Фотиева, Л.В. Шапошникова, А.М. Шустова и др.). Разработкой философской и культурологической проблематики Живой Этики, теософии и рериховского наследия занимались: Т.В. Аверьянова, Ю.А. Агешин, Н.П. Баранов, Р.Г. Баранцев, А.А. Бондаренко, С.К. Борисов, Л.М. Гиндилис, Т.П. Григорьева, С.Г. Джура, Е.А. Дудко, М.Н. Егорова, В.Э. Жигота, А.Н. Зелинский, С.М. Зорин, А.В. Иванов, Ю.М. Ключников, Е.А. Левинтова, В.В. Лесков, В.В. Лобач, Н.А. Максимова, Е.П. Маточкин, В.Л. Мельников, М.А. Можейко, В.Н. Назаров, Ю.В. Никулина, А.А. Сазанов, Н.Е. Самохина, В.М. Сидоров, Г.Я. Стрельцова, Н.А. Тоотс, В.В. Уваров, Н.А. Уранов, Е.В. Фалев, И.В. Фотиева, В.В. Фролов, Ю.В. Шаповал, Н.А. Шлемова, А.М. Шустова, Н.Н. Якимова, Е.Г. Яковлева и др.

Среди зарубежных авторов, занимавшихся изучением творчества Е.П. Блаватской и разработкой теософских идей, выделяются: Д. Арундейл, А. Безант, Р. Бернье, У. Джадж, Ч. Джинараджадаса, М. Нэф, Г. Олькотт, А. Синнет, В. Хансон. Творчеству семьи Рерихов, философским или культурологическим вопросам Живой Этики были посвящены работы европейских и американских исследователей: В. Августата, Л. Брандштетера, З. Фосдик, Р. Штангля. В русских переводах наиболее известны произведения А. Безант, У. Джаджа, М. Нэф, Г. Олькотта, А. Синнета, Т. Субба Роу, З. Фосдик, В. Хансон.

В конце XX столетия предметом академического осмысления выступила также традиция эзотерической философии как таковая (Е.Г. Балагушкин, В.П. Визгин, В.Н. Назаров, Т.М. Новикова, В.М. Розин, А.Ю. Севальников, Р.К. Стерледев, Б.З. Фаликов, Л.В. Фесенкова, Ю.В. Хен, Г.А. Югай, А.Г.

Юркевич и др.). Из диссертационных исследований эзотерической мысли² выделяются работы Ю.В. Курносова (1997), Е.В. Зориной (2002), Р.К. Стерледева (2009), в которых были обстоятельно проанализированы: эзотеризм как культурно-исторический феномен, социально-философская инфраструктура эзотерической традиции в России XX века и конфликт научного и эзотерического знания. Развернутый философский анализ эзотерической традиции мировой культуры был предпринят в первом российском учебном издании «Введение в эзотерику» (В.Н. Назаров, 2008), предназначенном для студентов, обучающихся по направлению подготовки «Искусства и гуманитарные науки».

Значительное внимание в отечественной науке в конце XX века получила идейная традиция русского космизма, философские доминанты которой имели высокое созвучие восточному (эзотерическому) антропокосмизму. Исследованиями русской космической мысли занимались: Г.П. Аксенов, В.И. Алексеева, Н.К. Гаврюшин, А.Г. Гачева, Л.И. Гумилевский, Е.А. Дудко, В.В. Казютинский, Л.В. Лесков, В.В. Лыткин, В.М. Мапельман, С.Г. Семенова, Е.А. Трофимова и другие авторы. Проблемы космической эволюции человечества разрабатывались Л.В. Лесковым и Л.И. Василенко. Компаративистское исследование философских концепций преображения человека в творчестве В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, Е.И. и Н.К. Рерихов было проведено Н.В. Башковой.

Работы в области философии сознания развивались преимущественно в русле классической и аналитической философии. Философские и междисциплинарные проблемы сознания разрабатывали: И.В. Белая, И.А. Бескова, В.В. Васильев, Д.А. Волков, Д.В. Винник, Н.М. Гарнцева, И.Г. Гаспаров, И.А. Герасимова, Ф.И. Гиренок, В.П. Гриценко, А.Ф. Грязнов, А.Л. Доброхотов, Д.И. Дубровский, И.Я. Ефимова, Н.А. Железнова, В.А. Жучков, А.Л. Золкин, А.Ф. Зотов, А.В. Иванов, Е.М. Иванов, Л.А. Калинин, Е.В. Косилова, А.А. Кузьмин, В.Н. Кузнецов, В.Ю. Кузнецов, М.В. Лебедев, Е.В. Мареева, В.И. Метлов, И.П. Меркулов, В.В. Миронов, В.И. Молчанов, Е.А. Никитина, В.В. Орлов, П.А. Сафронов, З.А. Сокулер, Л.В. Суркова, А.Г. Спирикин, Г.Я. Стрельцова, Е.В. Фалев, В.М. Федоров, С.А. Чернов, В.К. Шохин, Е.Н. Шульга, Н.С. Юлина, В.Ф. Юлов и др.

На этом фоне специальные исследования философии сознания в русле евразийского антропокосмизма представлены только отдельными авторами. Одной из первых попыток реконструкции философии сознания теософии и Живой Этики явилась монография Н.Е. Ковалевой «Феномен сознания в Агни Йоге» (2007). Эта работа была продолжена в диссертации Н.Е. Самохиной «Философское учение Агни Йоги: космос, человек, сознание. (Историко-философский анализ)»³ (2008). Отдельные аспекты проблемы сознания затрагивались в монографиях и статьях Н.В. Башковой, Е.В. Зориной, А.В.

² Диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук.

³ Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (МГУ им. М.В. Ломоносова).

Иванова, Е.А. Левинтовой, А.М. Шустовой, Г.А. Югай. Специфика этического сознания в философской парадигме антропокосмизма анализировалась В.Э. Жиготой, М.А. Можейко, В.Н. Назаровым, Е.А. Трофимовой, И.В. Фотиевой.

Принимая во внимание вышеотмеченные исследования, в центр диссертации мы поставили проблемы, которые не получили должного осмысления в отечественной и зарубежной философии: онтологический статус сознания, онтологическую феноменологию сознания и онтологию морального сознания в философской традиции евразийского антропокосмизма.

Объект исследования – идейно-философская традиция евразийского антропокосмизма, развивавшаяся под влиянием индо-тибетского философского гнозиса, русского космизма и научного рационализма XIX-XX веков.

Предмет исследования – философия сознания евразийского антропокосмизма в контексте онтологической проблематики и современных исследований сознания.

Цели и задачи исследования. Основными научными целями диссертации являются:

- системная философская реконструкция фундаментальных идей и положений философии сознания евразийского антропокосмизма;
- анализ идейных корреляций и противоречий онтологии сознания евразийского антропокосмизма, с одной стороны, и тенденций развития постклассического научного рационализма, с другой.

Поставленные цели предполагают решение следующих задач.

1. Изучение идейных истоков, культурного генезиса и философской специфики евразийского антропокосмизма как современного наследника традиции этико-философского гнозиса.

2. Общий историко-философский анализ доктринальных источников евразийского антропокосмизма в контексте проблемы системной реконструкции онтологии сознания.

3. Анализ философской методологии изучения сознания и проблемы философского языка в исследованиях сознания.

4. Исследование и системную реконструкцию онтологического статуса сознания в философской парадигме евразийского антропокосмизма.

5. Исследование и системную реконструкцию онтологической феноменологии сознания в философской парадигме евразийского антропокосмизма.

6. Исследование и системную реконструкцию онтологии морального сознания в философской парадигме евразийского антропокосмизма.

7. Компаративистское исследование онтологии сознания евразийского антропокосмизма в контексте развития современной научной парадигмы.

Методологическая основа исследования. Методология диссертационного исследования имеет комплексный характер и опирается на аналитическую философскую реконструкцию, философскую герменевтику, диалектику, логический анализ и синтез, принципы компаративистского исследования и аутентичной интерпретации философского текста. В работе также использовались методы теоретического моделирования, аналогии, понятийно-

го анализа и эмпирического сравнения философских концептов и понятийных баз исследуемых литературно-философских источников.

Применение отмеченных методов и принципов было обусловлено целями и задачами настоящего исследования, предполагающего построение целостной теоретической картины философии сознания евразийского антропокосмизма. В методологическом смысле эти задачи обусловили структурно-логическую последовательность философского анализа и реконструкции от онтологического статуса сознания к онтологической феноменологии сознания и далее – к онтологии морального сознания. Принимая во внимание глубину моральную поляризацию антропокосмизма, мы посчитали методологически целесообразным дистанцировать изучение сознания от этической картины мира.

Таким образом, исследование философии сознания в диссертации проводилось через различные онтологические экзистенции сознания. Понятие «экзистенции сознания» выступает вспомогательным теоретическим конструктом и в широком смысле означает различные формы и состояния (различные существования) сознания в его натурфилософских, антропологических и этических аспектах. Применение этого конструкта было обусловлено несистемным характером философии сознания евразийского антропокосмизма и задачами построения ее целостной теоретической модели.

Научная новизна работы.

1. Впервые в философской науке осуществлена системная теоретическая реконструкция основных положений онтологии сознания евразийского антропокосмизма, а также установлены корреляции идей антропокосмизма и постклассического научного рационализма.

2. Разработана авторская методологическая концепция исследования философии сознания евразийского антропокосмизма, основанная на теоретическом анализе базовых онтологических экзистенций сознания (космологических, антропологических и моральных).

3. Установлена и обоснована исходная философская парадигма онтологии сознания антропокосмизма, обозначаемая как универсальный монизм. Ее основная идея: существование единой природной субстанции, диалектично объединяющей и проявляющей материальные и духовные (психоментальные) модусы. В европейской философии эта позиция в наибольшей мере коррелирует онтологию Б. Спинозы и Б. Рассела.

4. Разработана концепция научно-философского анализа онтологических реальностей многомерного космического бытия (онтологических мегапаттернов), в которой показана специфика онтологизации идеальной реальности и ее теоретические следствия: а) материальная субстратность психического мира и сознания; б) нередуцируемость этой субстратности к физической природе и физическим объектам.

5. Сформулированы основные тезисы решения психофизической проблемы в философской парадигме евразийского антропокосмизма и его теоретическая позиция относительно физикалистских редукций сознания. С точки зрения этой позиции, сознание является имманентным психо-энергетическим

свойством материи, в силу чего способно оказывать влияние на материальные процессы.

6. Проведен философский анализ теологического аспекта онтологии сознания евразийского антропокосмизма, выводы которого свидетельствуют о дистанцировании антропокосмизма от классических видов теологии (теизм, политеизм и деизм). Автором установлено, что философская позиция представителей антропокосмизма в этом вопросе колебалась между натурфилософским пантеизмом и универсальным монизмом.

7. Исследована проблема совершенного сознания и онтология моральных идеалов антропокосмизма. Автором представлены основные положения теоретической модели морального сознания и специфика его онтологического обоснования. Смысл человеческого существования в этой модели рассматривается в неразрывной связи с космическим процессом эволюции сознания. Совершенное сознание становится духовной целью исторического развития общества и экзистенциальным ориентиром эволюции индивидуального духа.

Основные положения исследования, выносимые на защиту. В ходе проведенного исследования получены следующие научные результаты, выносимые на защиту.

1. Основанием философии сознания евразийского антропокосмизма является онтология универсального (нейтрального) монизма, предполагающая существование единой субстанции, обладающей материальными и духовными свойствами.

2. Философская парадигма антропокосмизма постулирует существование альтернативных онтологических реальностей (онтологических мегапаттернов) - континуальных структур многомерного космического бытия. Она онтологизирует идеальную реальность и включает ее в природное бытие.

3. Евразийский антропокосмизм отвергает физикалистские редукции сознания. Сознание рассматривается в качестве особого онтологического (психо-семантического) пространства, способного к сложному взаимодействию с биологическим организмом и иными объектами физической природы.

4. В философии сознания евразийский антропокосмизм отвергает теологическую онтологию за исключением некоторых элементов натурфилософского пантеизма, встроенных в парадигму универсального монизма.

5. Одной из самых фундаментальных философских идей антропокосмизма является идея непрерывного совершенствования сознания. Она приобретает онтологическое и экзистенциальное значение, детерминирует характер этических идеалов и жизненных ценностей.

Теоретическая и практическая значимость работы. Диссертационное исследование закладывает теоретические и методологические основы изучения философии сознания евразийского антропокосмизма. Положения диссертации могут быть использованы в философском осмыслении новых тенденций естествознания и гуманитарных наук в исследованиях сознания, а также в разработке теоретического фундамента новых моделей сознания (онтологизация сознания, включение сознания в физический мир, переос-

мысление физиологических редукций сознания, сложный интеракционизм сознания и тела, имплицативная психическая реальность сознания).

Выводы и теоретические положения работы могут быть использованы в разработке учебных курсов для студентов высших учебных заведений и аспирантов по онтологии, философской антропологии, истории философии, философии космизма, восточной философии, культурологическим проблемам развития антропокосмизма, психологическим и моральным аспектам феномена сознания. Отдельные результаты диссертации могут быть востребованы в философских исследованиях перспектив эволюции человека и теоретической разработке проблем онтологии морального сознания.

Апробация работы. Основные положения и идеи диссертации были изложены в научных публикациях автора (монографии, учебные издания, статьи), а также в докладах на международных, всероссийских и региональных научных форумах. В частности, идеи диссертационного исследования были представлены на следующих научных конференциях.

- Международная научно-практическая конференция «Этика и наука будущего» (Москва, Институт востоковедения РАН, 2005-2009).

- Международная научная конференция «Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления» (Минск, ЮНЕСКО - Белорусский государственный университет, 2005).

- III Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие: Восток – Запад на берегах Невы» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет, 2007).

- Международная научно-практическая конференция «Хомяковские чтения» (Тула, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого, 2008).

- Межвузовская научно-практическая конференция «Формирование морально-ценностных и правовых основ современной культуры: истоки и перспективы» (Тула, ТФ Российской правовой академии при МЮ РФ, 2008).

- VIII Международные Рериховские чтения «Культура – победительница» (Новосибирск, Сибирское отделение РАН, Новосибирский государственный университет, СИБРО, 2009).

- IV Международная научно-практическая конференция «Роль университетов в поддержке гуманитарных научных исследований» (Тула, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого – Международная академия педагогического образования, 2009).

Отдельные аспекты диссертации привлекались для разработки федеральных примерных программ и методических материалов по учебным курсам «Основы философии», «Введение в историю философию» для студентов СПО (Институт проблем развития СПО Министерства образования и науки РФ, 2004-2005 гг.). Материалы диссертации также использовались в разработке содержания учебников и учебных пособий по философии: «История мировой философии» (Москва, 2002), «Основы философии» (Москва, 2003), «Введение в историю философии» (Москва, 2004), «Философия в схемах и таблицах» (Москва, 2005), «Лекции по философии» (Москва, 2005).

Структура диссертации. Работа состоит из введения, пяти глав, включающих восемнадцать параграфов, заключения, списка источников исследования, библиографического списка научной литературы. Общий объем диссертационного исследования составляет 458 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во «**Введении**» обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, формулируются цели и задачи работы, рассматриваются степень научной разработанности темы, методологические основания и научная значимость исследования.

Первая глава «**Антропокосмизм как возрождение философского гнозиса**» посвящена изучению идейных основ, философской специфики и социо-культурного развития евразийского антропокосмизма в контексте мировоззренческих доминант философского гнозиса. В первом параграфе первой главы «**Идейные истоки антропокосмизма**» проводится анализ философских традиций, течений и идей, повлиявших на формирование антропокосмизма, определяется семантический периметр термина «антропокосмизм». Одним из первых его начал использовать известный русский исследователь Н.Г. Холодный, ученик В.И. Вернадского, у которого под антропокосмизмом понималась целостная картина мира и человека в космической перспективе⁴. При таком подходе почти все философские учения русских космистов могут быть отнесены к категории антропокосмизма. У многих из них (В.И. Вернадский, Е.И. Рерих, Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и др.) природный мир, сущность человека и их перспективы рассматривались в контексте космического бытия.

Среди современных исследователей такую точку зрения поддерживает М.А. Можейко⁵, которая отмечает, что для русского космизма или антропокосмизма характерно представление о «коэволюции человека и мироздания». В магистральном философском потоке русского антропокосмизма она выделяет две главные линии развития: естественнонаучную и трансцендентальную. Причем последняя включает две самостоятельных идейных ветви: западно-ориентированную ветвь, опирающуюся на европейскую философию и ценностные основания христианства (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский) и восточно-ориентированную ветвь, основанную на идеях индуизма и буддизма (Е.И. Рерих, Н.К. Рерих.).

Альтернативная интерпретация термина «антропокосмизм» была предложена В.В. Казютинским. В своей классификации типов русского космизма он выделяет: теoантропокосмизм (христиански ориентированные версии космизма); антропокосмизм (научно-ориентированные версии космизма);

⁴ Холодный Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм. Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993 – С.332-344.

⁵ Можейко М.А. Диалог культурных традиций и общечеловеческие ценности: опыт нелинейного моделирования // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления. Сборник научных трудов. – Минск: Технопринт, 2005. – С. 65.

эзотерический антропокосмизм (версия космизма в русле идей Е.П. Блаватской, Е.И. Рерих, Н.К. Рериха); космическую философию К.Э. Циолковского и эклектические версии космизма⁶. Очевидно, что в этой классификации понятие «антропокосмизм» тоже трактуется достаточно широко и с уточнениями используется для обозначения трех крупнейших потоков русской космической мысли.

Согласно приведенным типологиям видов космизма М.А. Можейко и В.В. Казютинского, в настоящей работе исследовалась наименее изученная трансцендентальная восточно-ориентированная ветвь русского антропокосмизма или эзотерический антропокосмизм. Принимая во внимание некоторую семантическую размытость терминов «восточный космизм» и «эзотерический антропокосмизм», для обозначения космизма Е.П. Блаватской (теософия новой волны), Е.И. Рерих, Н.К. Рериха (Живая Этика) и их последователей предлагается использовать понятие «евразийский антропокосмизм». Оно подчеркивает онтологическое и аксиологическое созвучие идей индотибетского и русского космизма, а также снимает проблему альтернатив включения рериховской философии в русло восточного или русского космизма. Следует подчеркнуть, что «евразийство» в данном случае не имеет прямого философского отношения к известному российскому идейному течению первой половины XX века (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Л.П. Карсавин) и указывает исключительно на географическое пространство, а также на культурные корни (Индия, Тибет, Россия, Европа) рассматриваемой традиции антропокосмизма.

Решение проблемы идейных истоков евразийского антропокосмизма находится в сфере пересечения четырех семантических плоскостей: общекультурной, философской, научной и исторической.

Культурно-семантическая плоскость предполагает определение устойчивых культурных парадигм или мировоззренческих традиций, в русле которых развивался евразийский антропокосмизм. Таковыми парадигмами и традициями являются: этико-философский гнозис; эзотеризм; духовная практика йоги.

Философско-семантическая плоскость предполагает определение конкретных философских течений, идейная и понятийная база которых использовалась в разработке доктринальных источников теософии и Живой Этики. Такими течениями являются: индийский и тибетский буддизм; индийский эпический спиритуализм; классические ортодоксальные даршаны индийской мысли; натурфилософия китайского даосизма; античная философия; египетский и европейский герметизм; христианская патристика и гностическая философия; каббалистическая философия; европейский пантеизм и алхимическая мысль эпохи Возрождения; европейский философский эмпиризм и рационализм Нового времени.

⁶ Казютинский В.В. Космическая философия К.Э. Циолковского в контексте русского космизма // Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: УРСС, 2001. – С. 407-408.

Научно-семантическая плоскость предполагает определение научных традиций и парадигм, на которые опирались антропокосмисты в своих теоретических работах. Здесь выделяются две альтернативные гносеологические традиции, достижения которых использовались в концептуальных трудах теософов и Живой Этике. Это традиция эзотерического познания, включавшая в себя широкий спектр различных наук. И традиция европейского экспериментально-математического естествознания Нового и Новейшего времени.

Историко-семантическая плоскость предполагает анализ культурно-исторического фона, на котором формировались концептуальные источники евразийского антропокосмизма. Его появление совпало с глобальными историческими процессами и фундаментальными изменениями основ человеческой цивилизации, которые начали стремительно нарастать с конца XIX века и проявились в полную мощь в веке XX. Они не могли не повлиять на философский облик и мировоззренческие акценты евразийского антропокосмизма.

Во втором параграфе первой главы «**Философская типология антропокосмизма**» проводится анализ методологических подходов к типологии антропокосмизма в русле традиционных направлений религиозной и философской мысли. В отечественной научной литературе решение этой проблемы осуществляется в контексте четырех альтернативных стратегий философской типологии. Первая из них соотносит теософию и Живую Этику преимущественно с восточной философией (В.Э. Жигота, А.В. Иванов, Н.Е. Самохина и др.). Вторая рассматривает теософию и Живую Этику в русле философии космизма (Н.В. Башкова, В.В. Казютинский, М.А. Можейко, Е.А. Трофимова, Л.В. Шапошникова и др.). Третья предполагает развитие теософии и Живой Этики в культурном потоке эзотерической мысли (С.Г. Джуря, Е.В. Зорина, В.Н. Назаров, Т.М. Новикова, Л.В. Фесенкова, Н.А. Шлемова, Н.Н. Якимова и др.). Четвертая стратегия интерпретирует теософию и Живую Этику как неорелигиозные системы мистического или оккультного содержания (А.Л. Дворкин, А.В. Кураев, Р.Л. Лункин, А. Мень, С. Прокофьев, С.Б. Филатов и др.). К четвертой стратегии примыкает еще одна точка зрения, согласно которой теософия и Живая Этика представляют собой надконфессиональную синкретическую религиозную философию (В.А. Трефилов, И.Н. Яблоков).

Каждая из первых трех отмеченных стратегий типологии достаточно продуктивна и имеет определенные аргументы в свою пользу. Вместе с тем, каждая из них не лишена известной доли относительности и требует некоторых дополнительных пояснений. Наиболее дискуссионной является четвертая стратегия типологии, аргументация которой выглядит достаточно уязвимой.

В ходе исследования было установлено, что евразийский антропокосмизм формировался на пересечении различных культур и традиций мысли как в историко-географическом, так и в идейно-доктринальном смысле. Он впитал восточную метафизику и психотехнику йоги, западный философский рационализм и научный эмпиризм, этические ценности религиозных учений

и космические устремления восточной, античной и русской культуры. В силу этих кросскультурных особенностей философский гнозис антропокосмизма предстает как синтетическое явление познавательной и этической мысли, претендующее на особое место в современной культуре.

Решая проблему философской типологии антропокосмизма, следует обратить внимание еще на одну его существенную особенность. В литературных источниках теософии и Живой Этики идейно-понятийные базы различных течений мысли использовались индийскими мыслителями в качестве дискурсивного орудия для иллюстрации идей самостоятельной, практически неизвестной академической науке Системы знаний. Складывается впечатление, что она существовала в обособленном культурном пространстве относительно известных традиций восточной, западной и российской философии. В современных работах вполне справедливо замечают, что теософский космический гнозис не редуцируется ни к индуистскому, ни к буддийскому, ни к даосскому, ни к христианскому, ни к герметическому гнозису, но все они отражаются в нем (Е.В. Зорина⁷).

Отмеченные обстоятельства заставляют рассматривать формирование теософии и Живой Этики не в русле национальных философских традиций, но на стыке идейных полей, национальных культур, а также базовых архетипов восточной и западной ментальности. В этом смысле евразийская антропокосмическая философия явилась одним из самых ранних духовных порождений культурной глобализации, которое возникло на целое столетие раньше того, как эта глобализация стала очевидным объективным процессом. В таком случае совершенно закономерно проблема типологии теософии и Живой Этики в научной литературе принимает альтернативные решения, которые вовсе не исключают, но теоретически дополняют друг друга.

В третьем параграфе первой главы «Социо-культурное развитие антропокосмизма» анализируются тенденции культурной интеграции и социальной институализации антропокосмического мировоззрения в России и зарубежных странах в течение XX-XXI столетий. Наиболее значительным социальным воплощением идеологии евразийского антропокосмизма явилось Рериховское культурное движение. В социальном пространстве постсоветских республик оно выступило центром притяжения альтернативных ортодоксальным религиозным течениям духовных исканий и начало ассимилировать созвучные культурные традиции от мистического христианства и философии русского космизма до теософии и последователя восточной мысли. Если Православие и иные конфессии представляли собой объединенную линию религиозной духовности, то Рериховское движение явилось культурной инкарнацией новой – светской формы духовного мировоззрения. По своей сущности оно тяготело к науке, идеологии космизма, восточной философской метафизике, йогической практике самосовершенствования и этическому синтезу религиозных доктрин. В современной научной литера-

⁷ Зорина Е.В. Метафизика и эзотерическая традиция: XX век. – Йошкар Ола: МарГУ, 2000. – С.53.

туре до сих пор не сложилось единого обозначения этого нового мировоззрения. В качестве альтернатив применяются следующие понятия: «энергетическое мировоззрение» (Л.В. Шапошникова), «мировоззрение ноосферной цивилизации» (С.Г. Джуга), «космическое мировоззрение» (Н.В. Башкова), «светская духовность» (К. Мяло).

Начало формирования Рериховского движения приходится на вторую четверть XX века. В этот период были подготовлены и опубликованы книги серии Живая Этика – Агни Йога. Масштабная культурно-просветительская деятельность русского художника и гуманиста Н.К. Рериха привлекла к себе внимание общественности в Европе, Америке и Азии. Постепенно по всему миру стали появляться Общества последователей культурных инициатив Николая Рериха. Деятельность этих общественных организаций первоначально не была связана с изучением философии и духовной практики Живой Этики и имела преимущественно общую культурную направленность. Одним из самых известных проектов, который продвигали рериховские общества в Америке и Европе, явилось международное соглашение о защите культурных ценностей. Оно вошло в историю как Пакт Рериха.

Самые ранние кружки по изучению Живой Этики сформировались в 30-е годы XX века в Америке, Европе и Китае. Наибольшее значение из них имели группы в Нью-Йорке, Риге, Париже, Харбине, Шанхае. Участники этих групп внесли существенный вклад в подготовку публикаций литературных источников евразийского антропокосмизма, его популяризацию и первые переводы на иностранные языки.

В советских республиках Рериховское движение как таковое начало активно развиваться только в период «перестройки» в конце 80-х годов XX века. Тем не менее, истоки его возникновения уходят в более ранние периоды советской истории. Культурный фундамент Рериховского движения в хрущевский период в СССР заложил известный востоковед, старший сын Н.К. и Е.И. Рерихов - Ю.Н. Рерих (1902-1960). В 60-80-е годы в городах Советского Союза сформировались группы по изучению и разработке рериховского наследия.

Новый импульс развитию Рериховского движения в Советском Союзе, а затем и в постсоветских республиках придал проживавший в Индии известный художник и общественный деятель С.Н. Рерих (1904-1992) – младший сын Е.И. и Н.К. Рерихов. По инициативе С.Н. Рериха и при содействии Президента СССР М.С. Горбачева в 1989 году в Москве был создан Советский Фонд Рерихов. В 1990 году С.Н. Рерих передал СФР культурное наследие своих родителей. В 1991 году СФР был преобразован в Международный Центр Рерихов, который позже получил статус неправительственной организации при ООН. К концу 90-х годов прошлого века он стал крупным культурным центром по изучению и популяризации творческого наследия семьи Рерихов и философии антропокосмизма.

Научный интерес к изучению наследия Рерихов и философии Живой Этики начинает интенсивно нарастать в 90-е годы XX века. Вместе с тем, академическое сознание трансформировалось не так интенсивно как созна-

ние политическое. Оно сохраняло философские постулаты диалектического материализма и антиметафизического позитивизма, с одной стороны, и во многом идеализировало религиозные традиции, с другой. В России, как и в других странах на более ранних этапах, новый философский гнозис оказался между молотом науки и наковальной ортодоксального религиозного мировоззрения. Наука и теология проявили одинаковую солидарность в критике эзотерического антропокосмизма⁸. Для научного мышления он оказался вненаучен, а для теологии - внерелигиозен и слишком гностичен.

Диссертационные работы в последнее десятилетие XX века и начальное десятилетие XXI века преимущественно были посвящены различным философским проблемам Живой Этики⁹, культурологическим и эстетическим воззрениям Рерихов¹⁰, педагогическим идеям Живой Этики и Е.И. Рерих¹¹. Вместе с тем, на фоне многочисленных компиляций и популярных работ серьезные научные исследования нового философского гнозиса по своему объему занимали весьма незначительное место.

Формирование Рериховского движения в СССР долгое время происходило обособленно от зарубежных стран. Международные контакты стали активно развиваться только в 90-е годы прошлого столетия. Однако в Америке и Европе культурное течение последователей теософии и Живой Этики до конца 80-х годов XX века развивалось более свободно и интенсивно, чем в Советских республиках. Влиятельный центр Живой Этики еще в 30-е годы сформировался в США. Его основой явился Музей Н.К. Рериха в Нью-Йорке и созданное позже Американское общество Агни Йоги. После Второй мировой войны большую роль в сохранении и развитии этих и других рериховских организаций в Америке сыграли американские ученики Рерихов (З. Фосдик, Ф. Грант, М. Лихтман, К. Кэмпбелл-Стиббе и Г. Фричи). В Европе, если не принимать в расчет довоенную Ригу, наиболее значимые группы последователей Рерихов существовали во Франции, Югославии, Австрии, Германии и Болгарии.

Вторая глава «Историко-философский анализ доктринальных текстов антропокосмизма» посвящена исследованию формирования и философской специфики базовых теоретических источников идейной традиции евразийского антропокосмизма, а также анализу основных этапов его развития. В первом параграфе второй главы «Индо-европейская теософия XIX века» рассматривается начальный этап формирования философской традиции евразийского антропокосмизма, связанный с теософией новой волны и теософскими доктринальными источниками (последняя четверть XIX века). Позже развитие теософии продолжалось по трем основным, относительно самостоятельным линиям.

⁸ Зорина Е. В. Метафизика и эзотерическая традиция: XX век. – Йошкар-Ола, 2000. – С. 13-14.

⁹ С.Р. Аблеев, Н.В. Башкова, Н.Е. Самохина, Е.А. Трофимова, Д.А. Шаров и др.

¹⁰ В.В. Волков, И.А. Жерносенко, Л.В. Короткина, Е.П. Яковлева и др.

¹¹ А.Г. Андреева, С.М. Кудрявцева, Н.Д. Лашенко, Л.Н. Осипова.

Первая (международная) линия условно может быть обозначена как магистральное или ортодоксальное русло теософии. В течение XX века в нем не появилось новых концептуальных работ, и все творческие усилия авторов теософских трудов¹² были преимущественно сосредоточены на осмыслении и комментировании работ индийских мыслителей (Мория, Кут Хуми и др.) и Е.П. Блаватской. Вторая (европейская) линия развития теософии была связана с антропософским учением австрийского философа Р. Штейнера. Он попытался разработать собственную оригинальную версию теософии, основанную на идеях Блаватской, Парацельса, Беме, а также на индуистских и гностических концепциях. Третья (американская) линия развития теософии привела к формированию собственных концептуальных источников («Учение Храма») и относительно обособленного от магистрального русла нового теософского течения (Ф. Ла Дью, У. Дауэр, Г. Форгостайн и др.). Мы полагаем, что эту линию развития теософии следует рассматривать в качестве новой творческой фазы генезиса теософского гнозиса и формирования доктринальных источников традиции антропокосмизма в целом.

Важную роль в общественном признании теософии сыграли литературно-философские работы основателей этого движения. Наибольшее значение из них имели две книги Е.П. Блаватской (1831–1891): «Разоблаченная Изида» (1877) и «Тайная Доктрина» (1888), антология переписки Махатмы Кут Хуми и Махатмы Мории с английскими аристократами А. Синнетом и А. Хьюмом «Письма Махатм» (1880–1884) и сборник фрагментов древних сакральных текстов из «Книги золотых правил» («Свет на пути», «Голос Безмолвия», «Два пути», «Семь врат»), в подготовке которого принимали участие М. Коллинз и Е.П. Блаватская (1885–1889).

Согласно утверждениям теософов и самой Е.П. Блаватской, главные ее работы были написаны при непосредственном участии восточных мыслителей. Предположительно, Махатмы Мории, Махатмы Кут Хуми, а также греческого философа-герметиста Сераписа. Анализ архивных материалов показывает, что подобная тактика анонимного авторства или отказа от соавторства использовалась Махатмами и в XX столетии при формировании концептуальных источников американской теософии и учения Живой Этики. В результате в прошлом столетии в научной и популярной литературе стало распространяться искаженное представление об авторах концептуальных текстов евразийского антропокосмизма. Именно поэтому исследованию этого вопроса в диссертации уделяется пристальное внимание.

Самыми известными и авторитетными авторами первого периода развития теософии (кроме Блаватской) были Альфред Синнет, Генри Олькотт, Анни Безант, Уильям Джадж, Т. Субба Роу. За редким исключением их работы имели комментаторский, компилятивный или популярный характер. Поэтому они не относятся к категории доктринальных первоисточников, за-

¹²А. Безант, Ч. Ледбиттер, Е. Писарева, Д. Кришнамурти, Д. Арундейл, Н. Шри-Рам, Ч. Джина-ралжадаса, Р. Бернье и др.

дававших магистральное направление развитию нового антропокосмического гнозиса.

Второй параграф второй главы «**Американская теософия XX века**» посвящен второму этапу развития философской традиции евразийского антропокосмизма, связанному с доктринальными источниками американской теософии Учения Храма (первая четверть XX века). Концептуальные тексты этой теософской традиции, как и на первом этапе развития нового философского гнозиса, создавались при участии группы анонимных восточных мыслителей (Илларион, Мория, Кут Хуми). Через первого духовного лидера Храма Франча Ла Дью (1849-1922) они передали очередные фрагменты «Книги Дзиан», сопровождаемые обстоятельными философскими комментариями. Позже эта работа была продолжена другими духовными лидерами Храма, которые получали послания от Махатм, вероятно, не только в начале XX столетия, но и позже. Эти послания и их разъяснения легли в основу серии философских источников, центральное место среди которых занимали две работы – «Теогенезис» и «Учение Храма».

Эзотерическую основу «Тайной Доктрины» Е.П. Блаватской составили девятнадцать фрагментов (станцев) древнего манускрипта «Книга Дзиан». В начале XX века американскими теософами были записаны еще девять фрагментов (станцев) из «Книги Дзиан» и комментарии к ним. Эти тексты получили название «Теогенезис». Впервые они были опубликованы в США небольшими фрагментами в журнале «Мастеровой Храма» в период с 1906 по 1918 год. Разрозненные фрагменты были собраны Гарольдом Э. Форгостайном в целостное произведение и опубликованы в 1981 году в США как единая книга с тем же самым названием – «Теогенезис». По нашим данным первая книга (первый том) «Учения Храма» вышла в США на английском языке в 1925 году. В 1985 году в США были опубликованы еще две книги «Учения Храма».

В своей герменевтической интерпретации фрагментов «Книги Дзиан» в «Тайной Доктрине» Е.П. Блаватская идейно и терминологически опиралась преимущественно на восточные религиозные и философские системы. Комментарии девяти фрагментов «Книги Дзиан» в «Теогенезисе» оперируют восточной терминологией лишь частично и используют, как правило, понятийную базу христианской традиции мысли. Более явный отход от понятийных баз индийской, тибетской и китайской метафизики наблюдается в книгах «Учение Храма». Нам представляется, что это обстоятельство имело вовсе не случайное происхождение. Новая версия теософского антропокосмизма была ориентирована на американское массовое сознание, в котором представления о восточной метафизике в начале XX века имели весьма ограниченный характер.

Третий параграф второй главы «**Кросскультурная философская система Живая Этика**» посвящен анализу третьего этапа развития философской традиции евразийского антропокосмизма, связанного с литературными источниками философской системы Живая Этика (вторая и третья четверть XX века). Ее основой явились записи бесед семьи Рерихов с индийским

мыслителем Махатмой Морией. Основная часть записей была сделана и творчески оформлена в канонические тексты Живой Этики русским философом Е.И. Рерих (1879-1955) – женой выдающегося русского художника, гуманиста и общественного деятеля Н.К. Рериха (1874-1947). Кроме старших Рерихов в работе над начальными текстами Живой Этики принимал участие их сын - известный востоковед Ю.Н. Рерих (1902-1960).

Классификация рериховских литературных источников опирается в две основные проблемы. Первая состоит в отделении философских текстов Живой Этики – Агни Йоги (канонических и дополнительных) от источников комментаторского, публицистического или популярного характера, связанных с личным авторством Рерихов. Вторая проблема заключается в сложностях исчерпывающего описания полного корпуса доктринальных первоисточников Живой Этики, определенная часть которых до настоящего момента не публиковалась и находится в закрытом музейном фонде Международного Центра Рерихов (Россия) и библиотечном фонде Амхерст-колледжа (США). Не публиковавшиеся тексты философских дневников Е.И. Рерих, отражающие историю сотрудничества ее семьи с Махатмами, привлекались нами в виде электронных сканированных копий бумажных оригиналов, выполненных американскими коллегами в фондах Амхерст-колледжа.

Каноническая серия философских источников Живой Этики включает следующие книги: «Листы Сада Мории: Зов» (1924), «Листы Сада Мории: Озарение» (1925), «Община» (1926), «Знаки Агни Йоги» (1929), «Беспредельность» (1930), «Иерархия» (1931), «Сердце» (1932), «Мир Огненный» (1933-1935), «Аум» (1936), «Братство» (1937), «Братство: Надземное» (1937-1938).

Книги Живой Этики по своей стилистике и структурному построению существенно отличаются от классических философских трактатов. Они представляют собой записи посланий духовного учителя своим ученикам (иногда персонально Е.И. Рерих). В определенном смысле тексты Живой Этики напоминают диалоги Платона. Но в отличие от них, они отражают мысли только одного собеседника – Учителя Мудрости, открывающего океан Учения Жизни всем способным идти по его стопам. Контексты бесед, вопросы и иные реплики учеников остались зафиксированы только в дневниках Е.И. Рерих. Именно поэтому они дают дополнительные герменевтические ключи, позволяющие в некоторых случаях прояснить философский смысл конкретного диалога.

Книги Живой Этики имеют мозаично-спиральную структуру. Каждая из них посвящена определенной доминантной теме, отраженной в названии книги. Однако по тексту затрагиваются и другие вопросы философского, этического и прикладного характера. Каждая книга разбита на множество небольших параграфов. От одного параграфа к другому можно заметить постепенное развитие обсуждаемого вопроса и постоянное дополнение основной концептуальной идеи различными оттенками смысла и многочисленными подробностями. Таким образом, нарастание смысла происходит спираль-

но от одного фрагмента текста к другому. Общая семантическая картина складывается из отдельных элементов истины как мозаичное панно.

Кроме отмеченных, на основе записей посланий Махатм старшими Рерихами были составлены еще три книги. Первая из них называлась «Цветы Мории» (Берлин, 1921). Ее соавтором явился Николай Рерих. Над двумя другими работала Елена Рерих: «Криптограммы Востока» (Париж, 1929) и «Напутствие Вождю» (1933). К этому списку следует добавить одну авторскую работу Е.И. Рерих, известную под названием «Основы буддизма» (Урга, 1927). Некоторые материалы из дневников и рукописей впервые были опубликованы в России, спустя около полувека с момента ухода Е.И. Рерих. К настоящему моменту нам известны шесть изданий различных рукописных фрагментов ее архива.

Кроме отмеченных существуют еще две антологии текстов, которые могут быть отнесены к разряду концептуальных первоисточников антропокосмизма Живой Этики – Агни Йоги. К ним относятся философские письма Е.И. Рерих к ученикам и записи русского ученика Н.К. Рериха - Б.Н. Абрамова («Грани Агни Йоги»). Самое раннее издание посланий Е.И. Рерих было предпринято в 1940 году в Риге латвийскими последователями Агни Йоги. Это двухтомное издание называлось «Письма Елены Рерих» и охватывало переписку с латвийскими, европейскими и американскими учениками Рерихов в период с 1929 по 1938 год. Наиболее полное издание «Елена Ивановна Рерих: Письма» предпринял Международный Центр Рерихов. С 1999 по 2009 год было опубликовано девять объемных томов, охватывавших ее эпистолярные работы в период с 1919 по 1955 год. Многие фрагменты переписки в этом издании публиковались впервые, в силу чего представляют значительную научную ценность.

Третья глава диссертации «**Онтологический статус сознания**» посвящена анализу теоретических оснований философии сознания антропокосмизма в контексте онтологии физической и психической реальностей природного универсума. В первом параграфе третьей главы «**Методологические проблемы философии сознания**» определяется философское содержание категории «сознание», анализируются альтернативные философские методологии исследования сознания, возможности применения научных и философских редукций, а также проблемы научного языка в исследованиях сознания.

В некоторых философских системах категория сознания обозначает не только внутренний мир человека, но и трансперсональную психическую реальность, сознание космического Универсума или сверхсознание Бога. В евразийском антропокосмизме понятие «сознание» многомерно и полисеманлично. Оно применяется в качестве специфической характеристики не только одушевленных существ, но и неодушевленных объектов физического мира. Отечественные авторы в текстах Живой Этики – Агни Йоги отмечают, по крайней мере, три аспекта понятия «сознание»: космогонический, натурфи-

лософский и антропологический (Н.Е. Ковалева¹³). Универсальный философский статус термина «сознание» здесь соизмерим с онтологическим статусом понятий «дух» и «материя». Сознание в философской парадигме антропокосмизма есть изначальный духовный модус космической субстанции, то есть фундаментальная характеристика духо-материи во всех ее формах и состояниях¹⁴.

Общепризнанного определения сознания в науке до сих пор не существует. Предпринимались попытки определить сознание через идеальную деятельность, через субъективную реальность, через функционирование сложной организованной материальной системы мозга. Под влиянием достижений естественных наук с конца XX века стали развиваться новые подходы к определению сущности сознания. Центральное место среди них занимали представления об информационной, голографической или квантово-механической природе психической деятельности. В целом, все определения сознания в зависимости от решения базовой философской проблемы онтологического статуса сознания можно свести к двум основным подходам¹⁵.

Сторонники первого подхода воспринимают сознание в качестве интегрального, вербально оформленного феномена психики человека, имеющего общественную природу. Здесь предполагается, что сознание возникает в результате исторической деятельности человека и является свойством высокоорганизованной материи (человеческого мозга) и высшей формой отражения действительности. Эта точка зрения наиболее ярко проявилась в культурно-исторической модели сознания, развивавшейся в русле марксистской философии. Исходные идеи этой модели – материализм, отражение, историзм и общественная сущность сознания.

Приверженцы второго подхода рассматривают сознание как универсальный атрибут природы или некую онтологическую смысловую реальность, которая активно влияет на развитие реальности физической. Она выступает имманентным свойством космического бытия, существующим до возникновения земного человека и земного разума. Подобные представления отразились, в частности, в антропокосмистской (Е.П. Блаватская, Е.И. Рерих и др.), голографической (Д. Бом, К. Прибрам), семантической (В.В. Налимов) и торсионной (Г.И. Шипов) моделях сознания.

В современных теоретических моделях психики и сознание все чаще рассматриваются как континуальные трансперсональные реальности, изучение которых представляется наиболее перспективным в русле методологии холизма. В рамках «квантовой теории сознания» (Р. Джан, Б. Дани) обосновывается отказ от традиционных физических представлений о сознании, основанных на идеях локальности и корпускулярности. Что это означает в фи-

¹³ Ковалева Н. Феномен сознания в Агни Йоге. – М.: Рипол классик, 2007. – С. 63-64.

¹⁴ Рерих Е.И. Космологические записи // У порога Нового мира. – М.: МЦР, 2000. – С. 244-245, 249-250.

¹⁵ Моторина Л.Е. Философская антропология. – М.: Высшая школа, 2003. – С. 187.

лософском и методологическом смыслах? Во-первых, если природа сознания физически нелокальна, то его невозможно отождествлять с корпускулярными структурами мозга ни в пространственном, ни в темпоральном аспектах. Свойства нелокального континуального сознания, по всей видимости, будут кардинально отличаться от свойств сознания, локализованного в пространстве и времени. В таком случае физикалистский подход к осмыслению сущности и механизмов работы сознания (редукция к нейроструктурам мозга) терпит фиаско. Во-вторых, нелокальность сознания детерминирует качественно иную научную методологию его исследования. Не случайно теоретики квантовой модели скептически относятся к возможности объяснить природу сознания с помощью физики и ее методологии. В этих вопросах наблюдается устойчивая корреляция идей антропокосмизма и новых тенденций научного рационализма.

Второй параграф третьей главы «Сознание в философской парадигме универсального монизма» посвящен анализу онтологии универсального (нейтрального) монизма, выступающей теоретическим основанием философии сознания евразийского антропокосмизма. Впервые онтологические идеи индо-тибетского эзотерического гнозиса были представлены Кут Хуми в переписке с А. Синнетом (Письмо IV 1881 года, Письмах IX и XVII 1882 года и др.). Позже универсальный монизм отразился в «Тайной Доктрине» Е.П. Блаватской (1888 год). Во второй четверти XX века онтология монизма развивалась в серии книг Живая Этика. Однако наиболее четко идеи универсального монизма были сформулированы в небольшой работе Е.И. Рерих «Космологические записи» (40-е годы XX века).

В антропокосмизме дух и материя не рассматриваются как картезианские альтернативные субстанции. Они воспринимаются в качестве диалектически полярных, но тесно связанных между собой онтологических свойств единой природной Реальности. Мы признаем, писал Кут Хуми, только «единый элемент в природе (духовный или материальный), вне которого не может быть природы, ибо он есть сама Природа», при этом «дух и материя едины, будучи лишь дифференциациями в состояниях, но не сущностях»¹⁶.

Таким образом, евразийский антропокосмизм отвергает дуализм субстанций, материалистическую и идеалистическую разновидности монизма. Во всех доктринальных текстах подчеркивается противоречивая взаимозависимость духа и материи, а нередко и условность этих понятий. Так, например, абсолютность материи, характерная для классической науки и философии Нового времени, для космистов совершенно не является онтологической аксиомой: «Материи не существует»¹⁷. Складывается впечатление, что «Космологические записи» отражают релятивистскую и квантовую парадигмы новой физики XX века. Об этом свидетельствуют следующие утвер-

¹⁶ Чаша Востока. Письма Махатмы / Пер. с англ. - Хабаровск: Амур, 1991 - С. 68.

¹⁷ Рерих Е. И. Космологические записи. - С. 239.

ждения: «Энергия и материя - эквивалентные термины»¹⁸ или «Энергия есть единая существующая Реальность»¹⁹.

Теософия и Живая Этика отвергают не только ортодоксальный европейский материализм, но и традиционный спиритуализм классической индийской философии, предполагающий безраздельное господство чистого духа (Атмана) над всеми формами бытия. В «Письмах Махатм» можно найти следующие показательные заявления Кут Хуми: «Чистый и все же имеющий волю Дух есть абсурд...»²⁰. В другом фрагменте письма он поясняет это утверждение: «Лишенный материи дух не может проявляться, следовательно, перестает существовать...»²¹. Общий вывод относительно метафизического спиритуализма в эзотерической онтологии таков: «...представление чистого духа, как существа или Бытия... есть химера, гигантская нелепость»²².

Универсальный монизм восточного философского гнозиса возникает вовсе не в XIX столетии. Кут Хуми ссылается на древнюю эзотерическую книгу «Kiu-te», в которой комментируются идеи еще более древнего сакрального манускрипта. Эта книга, вероятно, принадлежит философской традиции северного буддизма. В Письме IX 1882 года Кут Хуми отмечает: «В книге «Kiu-te» дух назван неультимативной сублимацией материи, а материя кристаллизацией духа»²³. Вполне очевидно, что здесь признается единая субстанция бытия и эта позиция, разумеется, соответствует универсальному монизму. Определенное созвучие индо-тибетскому эзотерическому гнозису в этом вопросе также имеют онтологические идеи непальского буддизма (концепция Svabhavat), индийской адвайта-веданты (концепция Parabrahm) и неоплатоника Плотина (концепция Единого Божественного Принципа).

В философии Нового и Новейшего времени онтология универсального монизма проявилась в учениях Б. Спинозы, Д. Юма, Г. Гегеля, У. Джеймса, Б. Рассела, П. Стросона. Но далеко не все из них в универсальном монизме были последовательны и недвусмысленны. Философские системы этих мыслителей не следует напрямую уравнивать с евразийским антропокосмизмом. Некоторые из них (преимущественно системы Спинозы, Гегеля, Рассела) были созвучны ему в отдельных онтологических вопросах, но далеки от полного философского тождества по многим другим проблемам.

В третьем параграфе третьей главы «**Многомерный космос и онтология психической реальности**» анализируются онтологическая концепция многомерного бытия, проблема истинной реальности и альтернативные экзистенциальные пространства (психические реальности) сознания. Концепция многомерности космического бытия является одним из фундаментальных оснований всей философской картины мироздания евразийского антро-

¹⁸ Там же. – С.251.

¹⁹ Там же. – С.251.

²⁰ Чаша Востока. Письма Махатмы. – С.41.

²¹ Там же. – С.44.

²² Там же. – С.19.

²³ Там же. – С.43.

покосмизма. Она может рассматриваться в трех взаимосвязанных между собой плоскостях. В онтологической плоскости, предполагающей существование каскада уровней природной реальности. В космологической плоскости, предполагающей структурный космогенез и глобальную онтологическую эволюцию многомерного универсума. И в антропологической плоскости, предполагающей многомерность человеческой природы и человеческого сознания. В зоне пересечения этих плоскостей находится проблема природы психической реальности.

В известном смысле в теософии и Живой Этике она решается в русле онтологической концепции Платона, у которого мир эйдосов (нематериальных идей-сущностей) образует самостоятельную идеальную реальность, имеющую онтологическую и каузальную приоритетность относительно материального мира вещей. Однако между онтологическими системами Платона и антропокосмизма все же нельзя поставить прямой знак тождества. Мория и Кут Хуми подчеркивают материальность всех уровней реальности и интерпретируют идеальное существование как бытие, имеющее хоть и предельно утонченную, но все же вполне определенную материальную субстратность. Кроме того, каузальная зависимость сфер многомерного космоса в восточном гнозисе имеет более сложный и противоречивый характер, чем у Платона.

Без решения проблемы реальности практически невозможно дать ответы на фундаментальные вопросы, связанные с сознанием. Сознание в антропокосмизме является важнейшим атрибутом природного бытия. Онтологически оно неразрывно связано с космической субстанцией и потому имеет всеобщее существование на различных уровнях природной реальности во множестве форм своего эволюционного развития. Космологический и натурфилософский холизм антропокосмизма исключает непреодолимое деление бытия на материальную физическую и нематериальную психическую реальности. Физическая и психическая реальности имеют различный онтологический статус, но неразрывно связаны между собой как сферы единого космического универсума.

Антропокосмическая философия рассматривает природную Реальность как объективную материальную иллюзию. По своим мировоззренческим акцентам она сближается с философским реализмом и дистанцируется от дуализма, теизма и других видов теологической метафизики. Этот момент отмечается, в частности, в исследовании Е.В. Зориной, по мнению которой, эзотерическая метафизика представляет собой попытку создания реалистической философии, применяющей рационально-мистические способы своей аргументации²⁴.

Евразийский антропокосмизм предполагает существование Абсолютной Реальности и периодически порождаемой ей Относительной Реальности. Первая из них есть безусловленное ноуменальное Ничто, содержащее в себе потенциальности всякого Бытия и Движения. Вторая представляет собой

²⁴ Зорина Е.В. Русская метафизика и эзотерическая традиция: XX век. – С. 138.

объективное природное бытие, то есть космический универсум. В идейном контексте постклассической научной парадигмы Относительная Реальность космического бытия может быть интерпретирована как периодически возникающая пространственно-временная флуктуация космологического вакуума. В таком случае не исключено, что отмеченные философские постулаты антропокосмизма могут оказаться созвучными современным научным моделям происхождения Вселенной и вписаться в рациональный дискурс физических теорий.

Наиболее дискуссионным для современного философского сознания является теософский тезис о природном бытии как объективной иллюзии. Западная философская традиция, как правило, обосновывала фундаментальный статус материальной реальности природного мира и долго не воспринимала метафизические постулаты об иллюзорности проявленного космического бытия. Материя в классической научной картине мира представляла собой незыблемую основу мироздания. Однако в XX столетии по этой основе был нанесен сокрушительный удар с теоретических позиций новой релятивистской и квантовой физики. В качестве иллюстрации можно отметить два укрепляющихся тренда постклассической физики – голографическую концепцию и концепцию физического вакуума, в которых с разных сторон переосмысливается материальная незыблемость физической реальности.

Д. Бом приходит к выводу о том, что физическая действительность не существует и Вселенная в своей основе является гигантской Суперголограммой²⁵. Объясняя результаты доказательства теоремы Белла (превышение скорости света микрочастицами) он подчеркивал, что элементарные частицы взаимодействуют на любом расстоянии вовсе не потому, что они обмениваются таинственными сигналами (как предполагалось многими физиками), но в силу того, что их разделенность в пространстве является иллюзией. Это может означать, что на неизвестном более глубоком уровне реальности все микрочастицы являются не отдельными физическими объектами, а продолжениями единой континуальной основы бытия²⁶. Таким образом, концепция атомизма мироздания (Левкипп, Демокрит) уступает место концепции континуального онтологического единства бытия (Пифагор, Платон).

Этим представлениям во многом соответствует и парадигма физического вакуума, активно разрабатываемая зарубежными и отечественными исследователями. В ее теоретическом контексте микрочастицы воспринимаются в качестве сложным образом структурированного или возбужденного пустого, но многомерного пространства (Г.И. Шипов²⁷). Это означает, что материальность физического бытия является только видимостью, так как сама материя есть пространственное образование – Пустота или Ничто.

²⁵ Талбот М. Голографическая Вселенная / Пер. с англ. – М.: София, 2004.

²⁶ Добронев Б.С. Информационные поля и принцип ментализма // Материалы Шестой междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: Жизнь во Вселенной». Дельфис. 2006. – С.242.

²⁷ Шипов Г.И. Теория физического вакуума. – М.: ВЕНТ, 1993.

Философски осмысливая подобные тенденции естествознания, некоторые западные авторы делают недвусмысленные выводы об иллюзорности природы мироздания (М. Талбот), приобретающие явное созвучие онтологии евразийского антропокосмизма. Однако у Талбота голографическая парадигма интерпретируется в русле философии герметического ментализма: Вселенная есть гигантский Разум. Присутствие ментализма в антропокосмизме вопрос весьма дискуссионный.

Главная идея натурфилософии антропокосмизма – существование онтологических мегапаттернов (структур или сфер) многомерной космической реальности. Мория, Кут Хуми, Е.П. Блаватская пытались доказать, что природное бытие объединяет видимые и невидимые уровни существования. Физическая Вселенная представляет собой лишь один из них. В процессе космогенеза многомерные сферы бытия формируются на основе различных материальных субстратов и наполняются физическими и психическими формами жизни.

В «Тайной Доктрине» для определения онтологических мегапаттернов применялась терминологическая база классической индийской метафизики. Следуя традиции, Е.П. Блаватская выделяла семь главных уровней космического бытия: Аتما, Алая, Махат, Фохат, Джива, Астрал, Праkritи²⁸. Первый из них (Атмический уровень) представляет собой высшую духовную реальность Космоса. Последний из них (Праkritический уровень) есть физическая природа. Таким образом, интегральная природная реальность в антропокосмизме предстает сложной онтологической «матрешкой», структуры которой формируются не просто слоями физической плотности материи, но различными состояниями пространственно-временного континуума. Формы космического сознания так же соотносятся с уровнями природной реальности. Иными словами, оно пребывает на всех семи основных космических планах бытия²⁹.

Философская идея онтологических мегапаттернов космической реальности следует в фарватере развития новых парадигм современного естествознания и получает теоретические и эмпирические аргументы в свою пользу со стороны физики и психологии (геометрическая парадигма А. Эйнштейна, многомерные теории физических взаимодействий и микрочастиц Т. Калуцы, О. Клейна, М. Грина, Д. Шварца, голографическая парадигма Д. Бомы и К. Прибрама, трансперсональная психология Ст. Грофа и К.Уилбера, «семантическая Вселенная» В.В. Налимова и др.). Мы полагаем, что философская концепция многомерной реальности способна явиться серьезной теоретической основой современных моделей сознания, разрабатываемых в русле голографической, информационной и функциональной парадигм сознания.

Четвертой параграф третьей главы «**Антитеология и метафизический реализм сознания**» посвящен анализу космологических и теистических аспектов онтологического статуса сознания. Учение о космическом сознании

²⁸ Блаватская Е.П. Тайная Доктрина: Том 3. – Новосибирск: Лазарев ВВ. и О, 1993. – С.476.

²⁹ Блаватская Е.П. Тайная Доктрина: В 2 т. – Т.1. Кн.1. С.92.

включает три главные философские проблемы: проблему Божественного или изначального Сознания, проблему Космического Разума, проблему нечеловеческих разумных форм жизни. В теософских работах и текстах Живой Этики им уделяется существенное внимание.

В решении первой проблемы евразийский антропокосмизм занимает антитеологическую позицию. Кут Хуми недвусмысленно отвергает почти все возможные альтернативы теологического мировоззрения и соглашается условно квалифицировать эзотерический гнозис в качестве пантеизма натур-философского содержания. Вместе с тем, философские утверждения антропокосмистов, подчеркивающие материальность или энергичность бытия, заставляют нас интерпретировать их позицию как метафизический реализм с оттенком пантеизма в качестве указания на духовные свойства космической субстанции. В более поздних источниках антропокосмизма антитеологические доминанты нового философского гнозиса смягчаются, и пантеистические мотивы берут верх над радикальным энергетическим материализмом.

Заимствованное теософами из индийской философской классики понятие «Парабраман» интерпретируется Блаватской не как «Бог», но как «абсолютный, неизменный закон» Природы. Эзотерическая доктрина подвергает критике ортодоксальные системы индийской мысли, в которых наряду с отвлеченными понятиями «Парабраман» или «Пуруша» использовалось понятие «Ишвара», предполагавшее понимание Бога в качестве трансцендентной Личности. Такое понимание Бога, писал Кут Хуми, есть следствие «авидьи» и «майи» – великого духовного заблуждения или «ложного знания».

Таким образом, евразийский антропокосмизм философизует и рационализирует понятие «Бог». Теософский гнозис, в отличие от теологической традиции, подчеркивает возможность и необходимость внеконфессионального и имперсонального понимания Бога³⁰. Здесь проходит одна из демаркационных линий между антропокосмизмом и альтернативными системами теологической метафизики.

В контексте онтологии космического сознания анализируется философский смысл понятия «Космический Разум», которое активно использовалось в теософских работах и книгах Живой Этики. Тут философский гнозис опять диаметрально расходится с христианской схоластикой, так как лишает Космический Разум божественного статуса в теологическом и онтологическом смыслах. В теософии «Разум Космический» не есть «Разум Божественный»³¹. В этой парадигме Бог как Абсолютное Пространство и Движение не имеет актуально существующего Разума, но является его духовной причиной. Сознательный аспект Космического Разума есть результат длительной природной эволюции жизни³². Он возникает и проявляется лишь на человеческой ступени развития. Однако кроме разума человеческого, теософия предполагает и разум сверхчеловеческий, который соотносится с духовными

³⁰ Зорина Е.В. Русская метафизика и эзотерическая традиция: XX век.

³¹ Чаша Востока. Письма Махатмы. – С. 39.

³² Там же. – С. 43.

формами жизни, миновавшими человеческую ступень эволюции. В Живой Этике «Иерархия Космического Разума» есть совокупность различных актуальных разумов Космоса, представленных человеческими и нечеловеческими существами.

Идея совокупного человеческого разума как ноосферы уже прочно утвердилась в научном сознании. Корреляция между евразийским антропокосмизмом и современной научной парадигмой в этом вопросе кажется очевидной. Тем не менее, ноосфера науки XX столетия и ноосфера антропокосмизма соотносятся как две концентрические окружности. Первая из них имеет меньший диаметр, а вторая несравненно превосходит ее. Иными словами, в контексте современной научной парадигмы принято рассматривать планетарную ноосферу Земли. В то время как антропокосмисты предполагают иерархически организованную всекосмическую ноосферу – объединенный Космический Разум.

Идея о существовании внеземной разумной жизни многими представителями современной науки воспринимается настороженно или совсем скептически. Отсутствие общепризнанных эмпирических фактов переводит проблему в теоретическую плоскость. Одним из самых ярких апологетов идеи внеземного разума являлся К.Э. Циолковский. Изучением этой проблемы в его творческом наследии занимались В.И. Алексеева, Н.В. Башкова, В.В. Казютинский, Л.В. Лесков и другие авторы. В частности, Н.В. Башкова приходит к выводу о том, что Циолковский в этом вопросе оказался совершенно созвучен космизму Живой Этики, так как был убежден в возможности существования «тонких» форм жизни и «неизвестных разумных сил», связанных с «несравненно более разреженной материей»³³. Тем не менее, точка зрения космистов по этому вопросу пока остается философской экзотикой и не имеет широкой научной поддержки.

Совершенно другая ситуация складывается с научным осмыслением места и роли сознания в онтологии космической реальности. Выясняется, что общая схема строения физического мира не может быть полной, если в нем не учитывается роль сознания (А.П. Дубров³⁴). В современных работах физиков сознание все чаще воспринимается как определенная вакуумная субстанция. Такой подход предполагает онтологическую укорененность сознания в недрах космического бытия и отвергает традиционные физиологические редукции.

Необходимо отметить, что философская идея о космичности сознания разрабатывалась не только в идейном русле теософии и Живой Этики. На Востоке она присутствовала в буддийской и индуистской метафизике. На Западе она наиболее ярко проявилась в работах французских мыслителей А.

³³ Башкова Н.В. Проблема преобразования человека в философии русского космизма (В.И. Вернадский, Н.К. Рерих, Е.И. Рерих, К.Э. Циолковский) Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук – Тула: ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2004.

³⁴ Дубров А.П. Психофизика ментального взаимодействия // Материалы Пятой междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: Жизнь во Вселенной». – М.: Дельфис, 2006. – С. 75-76.

Бергсона и П. Тейяра де Шардена. Философские корреляции произведений антропокосмистов и отмеченных мыслителей анализировались в монографии Н.Е. Ковалевой³⁵, которая подчеркивает идейную близость их позиций по этой проблеме.

В четвертой главе «**Онтологическая феноменология сознания**» исследуются наиболее важные теоретические аспекты онтологии сознания применительно к человеческой экзистенции. В первом параграфе четвертой главы «**Проблема стратификация сознания**» проводится анализ проблемы трансперсональных психических основ человеческого сознания, исследуется структура и онтогенез сознания, а также определяется специфика философского решения психофизической проблемы (проблемы соотношения сознания и тела).

Антропокосмическая парадигма постулирует существование монадического или атомического сознания как протосознания или локализованной психической энергии космического пространства. До момента возникновения актуального человеческого сознания бессознательная монада должна пройти длительный путь эволюции через различные неорганические и органические формы. Существование монады не предполагает неизбежную реализацию пути духовной эволюции. Философский гнозис отвергает теологический фатализм в пользу синергетических альтернатив развития монады во множестве точек эволюционной бифуркации. Неуспешность эволюции не означает гибели монады. Но, вместе с тем, оставляет ее бессознательной духовной энергией, не достигшей ступени самосознания и активного разума.

Живая Этика рассматривает человека как сложное эволюционное образование, совмещающее в себе различные психические и физические аспекты. Природа и сущность человека многомерны. Они не могут быть редуцированы к вечной божественной душе (Августин) или тленному физиологическому организму (Фейербах). Организм смертен. Личная душа не обладает субстанциальной природой. А значит, тоже смертна. Природа человека в антропокосмизме содержит в себе два начала: духовное и физическое. Они противоречиво сосуществуют в микрокосме как противоположные центры притяжения ментальных интенций сознания. Духовное и физическое – это невидимый «крест», на котором исторически распято человеческое сознание от начальных этапов своего генезиса до полного освобождения от власти мира материальных форм.

Духовное начало в Живой Этике обладает бессмертной экзистенцией, так как онтологически связано с вечной космической субстанцией. Иными словами, бессмертие духа есть следствие неуничтожимости природного движения или энергии. «Дух есть энергия сознания, или психическая энергия»³⁶. Духовным ядром человеческого микрокосма является монада как гипотетическое голографическое отражение энергий Макрокосма в локальном психическом пространстве.

³⁵ Ковалева Н.Е. Феномен сознания в Агни Йоге. – М.: Рипол Классик, 2007.

³⁶ Рерих Е.И. Космологические записи. – С.244.

Антропокосмисты отвергают индуистскую версию теории реинкарнации, где признается сохранение и перевоплощение неизменной человеческой души из одного тела в другое. Вечной и неизменной души как духовной субстанции не существует (Кут Хуми). Вместе с тем, теософия и Живая Этика признают непрерывную эволюцию духовных элементов Космоса (монад), которые развиваются через различные формы жизни и накапливают индивидуальный потенциал сознания. Эта точка зрения напоминает метафизику буддизма и буддийскую теорию психической трансмиграции сознания.

Сознание человека в Живой Этике оказывается глубоко архетипичным как в глобальном космологическом, так и в персональном психологическом смыслах. Процесс онтогенеза персонального сознания развивается под влиянием трех факторов – внешнего космического, внутреннего психического и внешнего социального. Таким образом, сознание формируется в социокультурной среде под психо-энергетическим воздействием космических объектов (звезды и планеты) и психических архетипов тонкой реальности.

Эта схема онтогенеза сознания тесно связана с представлением о тринитарной сущности человека. Эзотерический гнозис предполагал космическое, социальное и витальное измерения человеческой сущности. Физическая смерть человека приводит к коллапсу социального и витального измерений его сущности. Однако это не есть абсолютная смерть человеческого духа, так как за чертой физического бытия предполагается космическое измерение микрокосма и начинается его свободная психическая экзистенция.

Антропокосмисты пытались обосновать существование двух диалектично взаимосвязанных психосфер человеческого сознания – имперсональной и личной. В теософских источниках это положение выразилось через понятия «Личность» (Эго или персональное сознание) и «Индивидуальность»³⁷ (духовное ядро или имперсональное монадическое сверхсознание), семантические поля которых приобрели нетрадиционные для европейской науки аспекты. Кут Хуми использовал эти понятия для пояснения мало известных на Западе китайско-тибетских лингвистических модификаций («Рассека-Уана» и «Амита-Уана») палийских технических терминов буддийской антропологии. Они означали «личный проводник [сознания]» или «личное Эго» и «бессмертный проводник [сознания]» или «бессмертная монада»³⁸.

С точки зрения Живой Этики, Личность есть временная комбинация сканд. В то время как Индивидуальность есть результат энергетических ассимиляций духовных достижений последовательно существовавших личностей в монадическом ядре или «зерне духа». Очевидно, что потенциальное бессмертие человека в антропокосмизме далеко не тождественно трактовке бессмертия в христианской теологии³⁹ (духовное бессмертие личной души) или христианском космизме⁴⁰ (физическое бессмертие воскресенной лично-

³⁷ Чаша Востока. Письма Махатмы. – С.48, 56.

³⁸ Там же. – С.131-132.

³⁹ Августин. Фома Аквинский и др.

⁴⁰ Н.Ф. Федоров.

сти). Философский гнозис отвергает возможность как физического бессмертия, так и бессмертия личной души. Однако он допускает крайне длительное существование персонального сознания, растворенного в имперсональном монадическом сверхсознании. Это есть относительное сознательное бессмертие, которое в теософской метафизике обретают «Будды» и «Дхиан-Коганы»⁴¹, то есть высшие духовные Сущности.

В западной философии сознания одной из центральных проблем была и остается психофизическая проблема. Сущность проблемы может быть сведена к простому вопросу: каким образом идеальное образование (сознание) может влиять на физический объект (тело)? В истории философии на этот вопрос было сформулировано несколько альтернативных ответов: интеракционизм (Декарт, Макдугалл), эпифеноменализм (Гексли), параллелизм (Спиноза, Мальбранш, Лейбниц), нейтральный монизм (Джеймс, Рассел), элиминативный материализм (Фейерабенд, Рорти), функционализм (Патнэм, Льюис).

Совершенно определенно можно утверждать, что теософия и Живая Этика не поддерживают эпифеноменализм и элиминативный материализм. В первом случае предполагается, что состояния сознания никак не воздействуют на физические состояния организма и являются своего рода побочными продуктами деятельности мозга. Во втором случае считается, что ментальные состояния как таковые вообще не существуют. Философский анализ доктринальных источников показывает, что индийские мыслители в решении психофизической проблемы занимали весьма сложную позицию, которую невозможно соотнести с ее классическими решениями. По своей теоретической специфике она находится на стыке интеракционизма, параллелизма, функционализма и опирается на нейтральный монизм.

В классическом интеракционизме Декарта сознание и тело могут взаимодействовать друг на друга. Это вполне соответствует теософским убеждениям, если не предполагаются крайности окказионализма - вмешательство Бога для передачи изменений от одной субстанции (ментальной) к другой (физической) и наоборот. Здесь Мория и Кут Хуми сближаются с Декартом и дистанцируются от Лейбница, отвергавшего физические следствия ментальных событий и ментальные следствия событий физических. Корреляция ментальных и физических событий у Лейбница с помощью божественной «предустановленной гармонии» совершенно не вписывается в философскую картину мира антропокосмистов. Кроме того, следует принять во внимание и онтологическое расхождение антропокосмизма с картезианством. Индийские мыслители в своих концепциях опирались не на дуализм субстанций, а на онтологическую многомерность природы человека, объединявшую так называемые физическое, астральное и ментальное тела или различные энергетические структуры микрокосма.

⁴¹ Чаша Востока. Письма Махатмы. – С. 57.

В теософской антропологии соотношение сознания и тела выглядит намного сложнее по сравнению с простыми схемами Декарта и Лейбница. Сознание и тело относительно друг друга могут находиться в различных функциональных состояниях – от полной корреляции до полного параллелизма физиологических и ментальных процессов. Кроме того, человеческое сознание в теософском гнозисе оказывается многомерным и полиинтенциональным. Во-первых, оно стратифицировано по психическим уровням: сверхсознание, сознание, подсознание. Во-вторых, оно осуществляет параллельное течение психических процессов на различных онтологических ступенях микрокосма. Используя технические аналогии, сознание можно сравнить со сложной компьютерной операционной системой, которая способна одновременно активировать множество программ (ментальных и физических процессов) и поддерживать над ними контроль.

Во втором параграфе четвертой главы **«Сознание в контексте философских проблем антропогенеза»** анализируются вопросы возникновения и эволюции сознания с точки зрения расогенетической теории антропокосмизма. В XIX столетии теософы выдвигают гипотезу космической эволюции человека (расогенетическую теорию), которая теоретически развивала философские постулаты древней эзотерической концепции антропогенеза. Первые ее базовые положения были сформулированы в письмах индийских мыслителей Кут Хуми и Мории (1880-1884). Позже они были более обстоятельно разработаны Е.П. Блаватской в «Тайной Доктрине» (1888), вторая часть которой («Антропогенезис») посвящалась различным аспектам эволюции человека. В начале XX века эта гипотеза получила развитие в произведениях американских теософов Ф. Ла Дью и У. Дауэра («Теогенезис» и «Учение Храма»). В книгах серии Живая Этика проблемам антропогенеза не уделялось существенного внимания, за исключением отдельных фрагментов дневников Е.И. Рерих.

По своей мировоззренческой ориентации теософская расогенетическая теория занимает промежуточное положение между теологическим креационизмом и биологическим эволюционизмом. Антропокосмисты не отвергали библейскую версию происхождения человека, однако занимали относительно христианского креационизма особую философскую позицию, которая имела мало общего с позицией догматической теологии. Ее смысл состоит в следующем: Священные Писания содержат не буквальную, а зашифрованную истину, подлинная семантика которой раскрывается лишь при использовании эзотерических смысловых ключей к символизму сакральных текстов.

Теософская концепция антропогенеза имеет несколько важных философских отличий от христианского креационизма. Первое: в теософском гнозисе отсутствует одномоментный акт творения человека Богом. Человек не имеет законченной духовной и физической природы, полученной в результате акта креации. Второе: некоторые аспекты человеческой природы («монада») изначально бессмертны. Однако индивидуальное сознательное бессмертие возникает только в результате духовной эволюции и упорного

самосовершенствования разумного духа. Третье: человеческая природа не является изначально греховной и не несет на себе печати божественного проклятия. Четвертое: человек имеет свободный моральный выбор и его духовная эволюция целиком и полностью зависит от его собственных усилий.

Таким образом, в философском смысле расогенетическая теория евразийского антропокосмизма опирается не на теологический креационизм с центральной идеей сотворения, а на сокровенный гнозис, в центре которого находится идея всеобщей эволюции. Следует обратить внимание, что теософы, в отличие от дарвинистов, не редуцировали эволюцию исключительно к биологическому аспекту. Философский гнозис обосновывал универсальную космическую эволюцию, в которой биологическая стадия выступает лишь одним из этапов развития жизни и сознания.

Христианский креационизм исключает не только биологическую, но и психо-ментальную эволюцию человека. Душа как психический носитель разумного начала даруется человеку Богом уже в завершённом виде. Она нуждается не в развитии, а в очищении от всего мирского и греховного. А это есть проблема не столько ментального, сколько морального порядка. Теологическая доктрина рассматривает человека как разумное существо от самого его сотворения. Поэтому обретение сознания в креационизме есть мистический акт, но не природный процесс. Антропокосмисты в этом вопросе занимают совершенно иную позицию. Сознание есть результат длительного антропогенеза, развивающегося под действием физических и духовных факторов эволюции. Траектория эволюции следует от бессознательных форм жизни к сознательному человеку, а от него к космическим формам жизни сверхсознательного состояния.

Таким образом, расогенетическая теория принадлежит к числу эволюционных моделей антропогенеза. Вместе с тем, она во многом имеет антидарвинистскую ориентацию и по некоторым своим теоретическим положениям сближается с теорией номогенеза Л. Берга и концепцией биосферной эволюции П. Тейяра де Шардена. Расхождения космистов и дарвинистов имеют глубокий мировоззренческий характер. Гипотеза КЭЧ развивается на базе совершенно иных философских оснований, нежели биологический эволюционизм Дарвина и его сторонников в XIX и XX веках. Дарвин опирался на антропологический материализм, физиологическую редукцию сознания и биологизаторское понимание эволюции. Поэтому в дарвинистском русле развития эволюционизма так и не удалось дать общепризнанное решение проблемы возникновения сознания.

Главное теоретическое достоинство гипотезы КЭЧ состоит в более объёмном представлении факторов, под влиянием которых развивалась эволюция человеческого сознания. В рамках научной парадигмы XX века, как правило, анализировались три фактора эволюции разума: биологический (генетические изменения, естественный отбор), экологический (внешняя планетарная среда) и социо-культурный (язык, труд, табу, культ). Не отвергая их эволюционную роль, философский гнозис, в первую очередь, подчеркивает фундаментальное значение космического фактора эволюции. Именно с ним

связывается как происхождение жизни на Земле, так и возникновение земного разума. Таким образом, в работах антропокосмистов предпринимается попытка философски и научно обосновать «неразрывность судеб эволюции человечества от космических процессов»⁴². Эмпирическое обоснование этого подхода в XX веке заложили А.Л. Чижевский и Л.Н. Гумилев в концептуальных работах гелиобиологии и пассионарной теории этногенеза.

В третьем параграфе четвертой главы «**Метафизика инобытия и некроэкзистенции сознания**» проводится анализ онтологии посмертного существования сознания. Проблемы инобытия в теософии и Живой Этике решаются в русле рациональной философии и эмпирических исследований феноменов сознания вне теологического контекста и отвлеченной схоластики. Эмпирическое знание возникает как следствие йогического опыта, позволяющего изучать тонкую реальность практически и не останавливаться на умозрительных теоретических построениях (Н.Е. Ковалева⁴³). Живая Этика исключает из картины мироздания божественную Личность и рассматривает некроэкзистенции сознания как один из аспектов природного бытия духа, детерминированного естественными законами космоса.

Антропокосмическая философия в решении проблемы посмертного бытия человеческого духа занимала самостоятельную позицию между научным рационализмом и догматическим богословием. Она сформировалась на идейной основе метафизических традиций восточной мысли, античного неоплатонизма и герметической философии. Наибольшую корреляцию евразийский антропокосмизм обнаруживает с буддийской метафизикой, представленной индо-тибетскими философскими школами Махаяны⁴⁴.

В решении проблемы посмертного бытия человеческого сознания в философии антропокосмизма можно выделить четыре главных теоретических тезиса. Во-первых: сознание сохраняется после физической смерти. Во-вторых: существует множество альтернативных некроэкзистенций сознания. В-третьих, существует непрерывная циклическая эволюция сознания в физических и психических мирах. В-четвертых, некроэкзистенции сознания подчиняются естественной детерминации ментального характера.

Философские обоснования возможности существования сознания вне физического тела вытекают из универсального монизма, идеи физической нелокальности сознания, относительного функционализма и ментализма антропокосмической философии. В контексте изучения некроэкзистенций сознания следует также обратить внимание на многомерную антропологию человеческого микрокосма. Как теософия, так и Живая Этика в онтологической структуре микрокосма выделяют различные физические и психоэнергетические образования (тела), способные выступать функциональными носителями принципа сознания. Предполагается, что потеря биофизического носителя сознания не означает его психическую деструкцию. Сознание спо-

⁴² Рерих Е.И. Космологические записи // У порога Нового мира. - С.238.

⁴³ Ковалева Н.Е. Феномен сознания в Агни Йоге. - М.: Рипол Классик, 2007. - С.247-248.

⁴⁴ Письма Махатм (1880 – 1884) / Пер. с англ. - Самара: РЦДК - РГО, 1993.

собно сохраняться как действующая сила психической реальности благодаря своей нефизиологической субстратной основе.

Таким образом, некроэкзистенции сознания существуют как психические феномены трансфизической реальности, функционально проявляющиеся благодаря тонким формам материи. В русле современного научного дискурса их интерпретируют как устойчивые психоэнергетические фантомы (К.Г. Коротков) или волновые голографические структуры (К. Ринг), образующие мир виртуального инобытия: психическое пространство архетипов (К. Юнг) или семантическую вселенную (В.В. Налимов).

Все некроэкзистенции сознания связаны с тонкой реальностью, которая в онтологии антропокосмизма представляет собой психоментальное существование. Относительно объективного физического бытия это есть субъективная реальность многомерных миров сознания. В таком случае эта реальность не может быть независима от психики человека, его мыслей и духовного состояния. Фактически только состояние сознания человека определяет сферу и условия его посмертного бытия. После физической смерти сознание каждого индивида неумолимо втягивается в сферы астрального пространства, которые соответствуют ему по качеству вибраций (Н.Е. Ковалева⁴⁵).

В тонкой реальности сознание не просто существует и раскрывается в априорном пространственно-временном континууме. Оно само творит пространство и время собственной экзистенции. Закономерности психоментального континуума опровергают кантианское положение о пространстве и времени как априорных регуляторах чувств. С точки зрения эзотерической философии, такая регуляция есть свойство объективного физического существования, но не инобытия в тонкой реальности. Там сила сознания порождает пространство и время психического бытия, а его слабость приводит к небытию - сингулярности всех пространственно-временных отношений.

Четвертый параграф четвертой главы «**Эволюция сознания и перспективы вида Homo Sapiens**» посвящен анализу проблемы дальнейшей эволюции человека. Проблема эволюции сознания в антропокосмизме имеет тесную связь с возможными перспективами развития человека как разумного существа. Вся антропокосмическая философия имеет своей высшей целью теоретическое обоснование и практическое осуществление духовной эволюции человеческой сущности. Причем духовная эволюция здесь рассматривается как радикальная трансформация человеческой природы. Она затрагивает моральные, ментальные и витальные аспекты человеческой экзистенции.

В решении проблемы перспектив эволюции человека антропокосмизм находится на идейном пересечении классической индийской метафизики и русского космизма. Существенное отличие теософии и Живой Этики от философских концепций русских космистов состоит в онтологическом аспекте духовной эволюции. Мория и Кут Хуми полагали, что совершенствование разумного духа, в конечном счете, приводит к изменению природной сферы его существования. Жизнь совершенного духа – это не плотская биологиче-

⁴⁵ Ковалева Н.Е. Феномен сознания в Агни Йоге. – С.250.

ская экзистенция, а психоментальное бытие вне грубой материи. Онтологически оно соответствует многомерным сферам психокосмоса, обозначаемым в Живой Этике метафорами «Тонкий мир» и «Огненный мир». В этом аспекте наблюдается довольно высокая корреляция евразийского антропокосмизма и философских идей классической индийской традиции. Выход из кругов сансары и обретение нирваны в Живой Этике интерпретируются как преодоление биологической обусловленности духовного сознания и его онтологическое восхождение от бытия физического к бытию метафизическому. Однако метафизическое бытие здесь не выносится за онтологический периметр природного существования вещей и процессов. Метафизическое трансцендентно лишь относительно эмпирического воплощенного бытия и составляет особую ноуменальную реальность космического универсума.

Философский гнозис постулирует не просто антропологическую эволюцию, но эволюцию антропо-космическую. Развитие человека здесь рассматривается в интегральном природном контексте глобального совершенствования жизни и не ограничивается планетарными пределами. «Человек – это процесс», и «все в нем происходящее космично стремится к бесконечному развитию»⁴⁶.

Таким образом, развитие жизни и сознания имеет свою внутреннюю интенцию. Разделяя тезис о направленности эволюции, мыслители-космисты по-разному понимали ее цели и возможные антропологические перспективы. В христианском космизме В.С. Соловьева цель планетарной эволюции формулируется как появление «богочеловечества». У Н.Ф. Федорова это физическое «воскрешение ушедших поколений» силами научного разума. В научном космизме В.И. Вернадского это формирование «ноосферы» как высшей стадии биологической эволюции. В антропокосмической концепции К.Э. Циолковского это появление неббиологического «лучистого человечества»⁴⁷. И, наконец, в евразийском антропокосмизме цель планетарного этапа человеческой эволюции интерпретируется как возникновение разумного существа нового типа – «астрального человека», в котором жизнь и сознание лишены биологической детерминации. В этом аспекте трудно не заметить высокий идейный консонанс индо-тибетского космизма с идеями К.Э. Циолковского и А.В. Сухова-Кобылина.

Решение проблемы эволюционных перспектив человека в русле научно-го рационализма во многом зависит от специфики понимания ряда фундаментальных философских вопросов. Центральное место среди них занимает вопрос о сущности и природе сознания. Нейробиологические редукции сознания автоматически исключают радикальные перспективы эволюции человека разумного. Онтологизация сознания, наоборот, открывает горизонты дальнейшей эволюции разума за пределами существующего биологического вида. Немаловажную роль здесь играют еще два вопроса: характер понима-

⁴⁶ Грани Агни Йоги (1960) - С. 96

⁴⁷ Башкова Н.В. Преображение человека в философии русского космизма. – С. 65

ния онтологической структуры мироздания и отношение к диалектическому принципу развития.

Философский гнозис пытается обосновать далеко не очевидную связь Этики человеческого духа с его Физикой. Изменяя свое сознание, человек изменяет энергетику микрокосма и формирует условия перехода жизненного принципа из биофизического состояния в состояние психоментальное. Фактически Живая Этика - Агни Йога наследует и развивает древнюю традицию духовной алхимии как методики преображения животного человека в высшее духовное существо. В эзотерическом гнозисе искомый в столетиях «Философский Камень» есть таинственный «Кристалл Психической энергии»⁴⁸. Его величайшая ценность состоит вовсе не в магической способности трансформировать неблагородного металла в золото (как думали профаны), а в преображении несовершенной человеческой природы. Оно предстает не мистическим актом, но ментально и физически детерминированным процессом восходящей космической эволюции жизни и разума.

Пятая глава «**Онтология морального сознания**» посвящена исследованию онтологии сознания в контексте этической картины мира антропокосмизма. В первом параграфе пятой главы «**Философская специфика концепции морального сознания**» анализируются общие теоретические доминанты концепции морального сознания с точки зрения онтологической проблематики. В отечественной науке до сих пор не сложилось единого определения этической философии антропокосмизма. Индийские мыслители и Рерих предпочитали называть свое философское учение «Живой Этикой». Тем самым подчеркивались его прикладной характер, дистанцирование от мертвых схоластических концепций морали и отвлеченных теоретических спекуляций на нравственные темы. Белорусские исследователи М.А. Можейко и В.Э. Жигота определяют этическую философию антропокосмизма как «этику творчества»⁴⁹. В этом подходе на первый план выводится идея постоянного нравственного самосозидания и преображения человека. Причем творчество в Живой Этике предстает как внешняя «объективация культурных ценностей» и внутреннее «творчество психожизни», то есть сознательное духовное самосовершенствование⁵⁰. В работах В.Н. Назарова для определения Живой Этики вводится понятие этического оккультизма, предполагающее, в отличие от магического оккультизма, не физическое, но нравственное чудо как явление добра и развитие духовности путем повседневного морального подвижничества⁵¹.

⁴⁸ Рерих Е.И. Космологические записи // У порога Нового мира. – С.276.

⁴⁹ Можейко М.А. От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформация нравственного сознания в современной культуре // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления: Сборник научных трудов. – Минск: Технопринт, 2005. - С.288-322.

⁵⁰ Жигота В.Э. Концепция творчества в философии Живой Этики: синтез восточной и западной традиций трансцендентализма // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления: Сборник научных трудов. - С.209.

⁵¹ Назаров В.Н. Живая Этика // Этика: Энциклопедический словарь / Под редакцией Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С.138-139.

Не отвергая философские акценты отмеченных авторов, мы предпочитаем определять моральную философию евразийского антропокосмизма как синергичную этику. Синергичная этика есть прикладная философия совместной эволюции человека, общества и природного мира. Это есть этика гармоничного сосуществования различных форм жизни, ноосферная синергия человеческого духа с социальной и космической реальностью. Идея согласованной эволюции в антропокосмизме приобретает фундаментальное значение и во многом определяет контуры всей философской картины мира.

Сейчас уже совершенно очевидно, что противопоставление человеком своих персональных интересов общественному бытию и планетарной экосистеме порождает духовные, политические, экономические и экологические кризисы. Их преодоление требует трансформации мировоззрения и поиска новых ценностей, позволяющих установить непротиворечивое сосуществование общества и природы. В силу отмеченных причин идея козволюции человека и космоса в современной культуре оказывается чрезвычайно востребованной (В.С. Степин).

Острые противоречия современного нравственного сознания и углубляющийся духовный кризис порождают новую тенденцию в развитии морали, которую исследователи все чаще интерпретируют как «ренессанс метафизики». На исходе XX столетия начинают обретать актуальность культурные традиции, которые, с одной стороны, следуют классической метафизике и сохраняют идею трансцендентальных оснований морали, с другой, отвечают требованиям современной культуры и строятся на принципе индивидуального творчества как процесса совершенствования духа (М.А. Можейко⁵²). Антропокосмизм является одной из таких культурных традиций, в которой классическая метафизическая артикуляция морали дополняется ее натурфилософскими и социально-гуманитарными основаниями.

Такая особенность Живой Этики, вопреки антиметафизическому тренду моральной философии XX века, современными авторами далеко не всегда оценивается негативно. В частности, И.В. Фотиева обращает внимание на то, что лишённые метафизической укорененности теоретические интерпретации морали все чаще обнаруживают свою противоречивость и ограниченность⁵³. Это касается, например, экзистенциализма и постмодерна. В одном случае требование абсолютно свободного и независимого самоопределения личности фактически отвергает возможность обнаружения каких-либо содержательных критериев морального выбора. В другом случае происходит расшатывание основополагающих социальных устоев и параметров – института семьи, гендерных ролей, отношения к труду. Все это порождает нарастаю-

⁵² Можейко М.А. От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформация нравственного сознания в современной культуре // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления: Сборник научных трудов. - С.288-289

⁵³ Фотиева И.В. Концепция нравственного развития индивида в философии Живой Этики // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления: Сборник научных трудов. – С.325

шую социальную и культурную деструкцию (В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов, И.В. Фотиева).

К основным онтологическим чертам концепции морального сознания антропокосмизма относятся: синергизм или коэволюционность; мировоззренческий этикоцентризм; релятивизм; креативный характер этической мысли; натурализм; диалектизм; социо-культурная универсальность. В социальном пространстве синергичная этика антропокосмизма преследует следующие базовые цели: решение глобальных проблем современной цивилизации; креативное развитие нового морального сознания, способного решать этические проблемы с позиций общечеловеческих ценностей и принципа Общего Блага; реформация и органичный синтез традиционных моральных концепций на основе секулярной философии.

Во втором параграфе пятой главы «**Фундаментальные этические принципы антропокосмизма**» анализируются базовые деонтологические положения концепции морального сознания. Понимая многообразие и сложность моральных обстоятельств, идеологи антропокосмизма уходят от прямой этической деонтологии и пытаются сформулировать общие философские принципы решения морально-нравственных проблем. Они выступают в качестве этико-семантической опоры сознания, осваивающего свободное креативное применение нравственного закона в повседневной социальной жизни и собственной духовной эволюции. Поэтому деонтология антропокосмизма по своему характеру нам представляется мягкой и диалектичной. Диалектичность является прямым следствием моральной противоречивости реальных жизненных обстоятельств. Вот почему синергичная этика настаивает на моральной целесообразности действия как диалектическом решении нравственной проблемы. Отсюда возникает этический релятивизм как оппозиция этической метафизике, не учитывающей развитие и противоречия в моральном мировосприятии природной и общественной жизни.

В философских источниках антропокосмизма нет законченного перечня основополагающих принципов синергичной этики. Всякий подобный перечень будет представлять собой точку зрения конкретного исследователя, более аутентичную или менее аутентичную авторской позиции, которая остается предметом интуитивных догадок и философских дискуссий. В нашей интерпретации к числу базовых принципов синергичной этики можно отнести: этическую установку на Общее Благо; моральный императив служения человечеству; канон признания альтернативных ценностей; принцип жизни по «Срединному Пути»; императив противодействия злу; принцип уважения свободной воли; принцип моральной соизмеримости действия.

Таким образом, синергичная этика опирается на ряд этических принципов, не все из которых являются строго рациональными. Этим она отличается от известных этических систем европейской и американской мысли, которые, как правило, развивались в фарватере эмпиризма и рационализма. Мировоззренческие истоки антропокосмизма содержали не только рационально-эмпирическую науку, но и метафизическую философию, в которой разум занимал значительное, но не исключительное место. Поэтому синер-

гивная этика по своей философской сущности может быть охарактеризована как рационально-интуитивистская этическая система.

В третьем параграфе пятой главы «Сознание и моральный детерминизм» проводится анализ философской концепции детерминизма в контексте проблем этического совершенствования и моральной ответственности личного сознания. Индетерминизм во всех своих разновидностях совершенно противоречит философским постулатам антропокосмизма. Философский гнозис не допускает никакие нарушения естественной природной детерминации со стороны человека или трансцендентного Бога. Эта позиция опирается на буддийское учение о всеобщей обусловленности и научную концепцию детерминизма. Философская концепция моральной детерминации имеет существенные следствия, которые дистанцируют парадигму этического сознания антропокосмизма, как от теологической этики, так и от классических моральных теорий научной ориентации.

Главным философским концептом антропокосмизма в вопросах детерминизма является «карма». Это понятие заимствуется из индийской философской классики и широко применяется в теософских работах и в Живой Этике. Следует выделить два важнейших аспекта философской интерпретации кармы в анализируемых источниках. Во-первых, карма рассматривается вне теологического контекста и не предполагает участие Абсолютной Личности, то есть теистически понимаемого Бога. Во-вторых, карма выступает в качестве естественного, природного, имманентного причинно-следственного закона, действующего во всех мегапаттернах многомерного космического бытия. Очевидно, что отмеченное представление о карме кардинально расходится с ее интерпретацией в классическом индуизме, где нередко преобладало мифологическое убеждение в участии различных богов в реализации принципа справедливого морального воздаяния.

В антропокосмической картине мира нет никакого экзистенциального абсурда (А. Камю) или постмодернистского аксиологического релятивизма (М. Фуко). В ней царит всеобщая целесообразность и справедливость⁵⁴. Однако моральное измерение справедливости и целесообразности приобретает не человеческий, но космический онтологический порядок, который еще только предстоит открыть человеческому сознанию в процессе духотворчества и культурной эволюции.

В таком случае на первый план выдвигается проблема механизма моральной детерминации. В теологической этике все выглядит достаточно просто: моральная детерминация осуществляется Богом, через Бога и во исполнение непостижимого для человека провиденциального целеполагания Бога (Августин). Важнейшим основанием механизма моральной детерминации в теософии и Живой Этике является глобальное сознание или психическая реальность космического бытия. Мысль порождает причинно-следственные волны как в объективном (физические последствия осуществленного действия), так и субъективном (определенные состояния сознания)

⁵⁴ Рерих Е. И. Космологические записи // У порога Нового мира. - С.255.

бытии. Они действуют через сознание, психические элементы которого и являются физическими или метафизическими (в зависимости от точки зрения) агентами осуществления естественной детерминации. Через эти элементы персональное сознание несет кармическую ответственность за свои действия в прошлом. В буддийской метафизике такие элементы сознания соответствуют «скандам». Мория и Кут Хуми активно использовали это понятие в своих произведениях в целях решения проблем моральной детерминации. Мы полагаем, что сканды у них рассматриваются в качестве психических элементов сознания, что в целом коррелирует их классическому буддийскому толкованию⁵⁵.

Таким образом, антропокосмизм вводит онтологическое и психологическое обоснования моральной детерминации, в которых решающая роль принадлежит сознанию. Карма человека содержится в его сознании. Поэтому воздаяние приходит не извне, но проявляется как естественная неумолимая интенция психического мира, воспроизводящая определенные следствия.

Несмотря на свою видимую отвлеченность, проблемы морального детерминизма в антропокосмизме приобретают крайне высокое прикладное значение. Практическое признание либо низвержение моральной детерминации порождает далеко не тождественные нравственные нормы в социальной среде. Даже незначительный подрыв моральной детерминации вызывает снижение ответственности личности в персональном и социальном аспектах.

Современные авторы вполне обоснованно ставят вопрос о том, что разрушение традиционной этики и тотальная неспособность современной культуры выработать и предложить новые общезначимые этические парадигмы порождает весьма тревожные, если не апокалиптические последствия (А.В. Иванов, Е.Д. Мелешко, М.А. Можейко, В.Н. Назаров, И.В. Фотиева, Р.Г. Хусейнов, М.Ю. Шишин). Экологическая, политическая, духовная и экономическая безответственность цивилизации XX века сделали неизбежным современный системный кризис человечества. Его преодоление требует, прежде всего, трансформации мировоззрения и осмысления идеи моральной ответственности человеческого разума за свои действия.

Четвертый параграф пятой главы «**Совершенное сознание и идеалы антропокосмизма**» посвящен исследованию проблемы перманентного совершенствования сознания в контексте эволюционных целей философии евразийского антропокосмизма. Одной из концептуальных философских идей антропокосмизма выступает идея непрерывного совершенствования сознания. Она приобретает глубокое онтологическое значение и существенно детерминирует этические идеалы антропокосмизма. Совершенное сознание становится не только духовной целью культурно-исторического развития общества, но и экзистенциальным ориентиром эволюции индивидуального духа.

⁵⁵ Говинда А. Психологическая позиция философии раннего буддизма согласно традиции абхидхаммы / Пер. с англ. – М.: Беловодье, 2007.

Проблема совершенного сознания и связанных с ним идеалов в антропокосмизме приобретает постисторическое и транскультурное решение. Она выходит за рамки планетарной истории человечества в безграничное пространство космической ноосферы. Совершенное сознание в Живой Этике – это сознание нечеловеческое. Оно принадлежит высшим формам разумной жизни, эволюционно возвышающимся над *Homo Sapiens*, как он возвышается над миром рептилий или земноводных. Поэтому высшие этические идеалы нового философского гнозиса становятся идеалами космического порядка и лишь отчасти соответствуют культурным доминантам и моральным традициям современного общества.

Решение проблемы совершенного сознания в антропокосмизме может быть разложено на три семантические проекции: метафизическую, сверхчеловеческую и человеческую. Они используются нами как теоретический инструмент и имеют условное значение.

В метафизической проекции совершенное сознание предстает в качестве ноуменальной духовной силы космического универсума, имеющей свободное (невоплощенное в формы) состояние. С теоретических позиций современной синергетики такое сознание может быть допущено только в единственном виде: как внутреннее свойство материи образовывать организованные структуры или как имманентный фактор естественной самоорганизации природы. В теософии эта идея выражалась через метафору «Строителей Космоса», предполагающую некие духовные силы упорядочивания первозданного хаоса нетеологического порядка. В книгах Живой Этики религиозная метафизика уступает место философскому рационализму. Поэтому метафизика Логосов, Строителей Космоса и Элохимов, олицетворяющих высшие состояния сознания, трансформируется в космологию разумных законов Космоса, детерминирующих потоки естественной эволюции природы.

В сверхчеловеческой проекции совершенное сознание предстает как сознание высших форм разумной жизни. В традиционном религиозном дискурсе это сознание богочеловеческое, духочеловеческое или человекобожеское. Очевидно, что теософский гнозис здесь поддерживает фундаментальную идею христианской мистики – идею «обожения» человека, указывающую в Живой Этике на духовный процесс трансформации человеческой сущности. В результате этого процесса плотский человек возвышается над миром чувственной человеческой экзистенции и становится одухотворенным богочеловеком. Сверхчеловеческое сознание возникает в процессе естественного совершенствования жизни и лишено трансцендентного барьера, характерного для соотношения божественного и человеческого сознаний в ортодоксальной теологии. Следует подчеркнуть, что богочеловек в Живой Этике не рассматривается в теологическом контексте и не имеет никакого отношения к метафизике религиозного антропоморфизма. Богочеловек есть философская метафора, за которой стоит идея высокоразвитого состояния сознания и ничего более.

Человеческая проекция совершенного сознания – это этический идеал эмпирического земного человека. Он соотносится с духочеловеком так же,

как буддийский Бодхисаттва соотносится с Буддой. В традициях йоги – это духовный ученик (чела), ведомый Великим Учителем (Маха-Гуру) по тропе освобождения сознания. Таким образом, совершенный человек – это экзистенциальная ступень сознания к еще более совершенному сверхчеловеку. Восхождение на эту ступень есть результат упорных духовных усилий личности. Им сопутствует духовный Учитель и духовное Учение, которые открывают ученику сокровенный путь расширения и освобождения сознания.

Следует заметить, что в традициях классической йоги идея развития сознания не имеет четкого философского выражения и заменяется идеей освобождения сознания как финального мистического акта духовной практики⁵⁶. Современная Живая Этика - Агни Йога расставляет акценты совершенно иначе и артикулирует идею непрерывной эволюции сознания. Его ожидаемое освобождение от биологической зависимости, животных инстинктов и архетипов эгоцентризма в философской парадигме антропокосмизма предстает лишь ближайшей ступенью планетарной эволюции разума. В потоке развития сознание проходит множество различных ступеней от состояний инфрачеловеческих к состояниям ультрачеловеческим, а от них – к совершенно трансцендентным по своей онтологической природе формам космологического сознания.

В **Заключении** подводятся итоги проведенного исследования и намечаются перспективы дальнейшей разработки философии сознания евразийского антропокосмизма. Современная философия сознания охватывает широкий круг проблем, которые до сих пор не получили общепризнанного решения. Одной из самых фундаментальных из них, по нашему мнению, остается проблема онтологического статуса сознания. Ее концептуальное решение задает магистральные направления осмысления специальных вопросов философии сознания. Выдвинутая антропокосмизмом парадигма онтологизации сознания долгое время находилась в тени и не имела существенного влияния на академическую науку. Ситуация начала изменяться в конце XX века, когда философские идеи антропокосмизма и созвучных ему течений метафизической мысли получили неожиданную поддержку со стороны физики и психологии. Существенный прорыв в решении фундаментальных проблем сознания может состояться на стыке философской теории и развивающихся новых концепций естествознания – голографической, квантовой, вакуумной и информационной моделей сознания, понимаемого как имманентное свойство природного бытия или глобальное состояние космологической среды.

Основное содержание, выводы и проблематика диссертации отражены в публикациях автора: 3 монографиях, 9 учебных изданиях, 70 статьях и докладах на научных конференциях (из них 10 в журналах, рекомендованных ВАК России для публикации результатов научных исследований, выдвигаемых на соискание ученой степени доктора философских наук). Общее количество публикаций по теме диссертационного исследования – 82.

⁵⁶ Аблеев С.Р. Йога: Мистическая философия и духовная практика освобождения в классической йоге. – М.: Амрита-Русь, 2004.

Статьи, опубликованные в реферируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук:

1. Аблеев С.Р. Антропокосмическая парадигма эволюции сознания: от философской эвристики к научному рационализму // *Философия науки*. 2010. № 2 (45). – С.116-127. (0,9 п.л.)
2. Аблеев С.Р. Дискурсивные позиции в исследованиях сознания: Термин против Метафоры // *Вестник Воронежского государственного университета*. 2010. № 1. – С.5-9. (0,5 п.л.)
3. Аблеев С.Р. Метафизика сознания и философский реализм этического гнозиса XIX-XX веков // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. Серия: Философия и социология. Культурология. Научный журнал. – Киров: ВятГГУ, 2009. № 1 (4). – С. 34-37. (0,7 п.л.)
4. Аблеев С.Р. Психофизическая проблема в контексте концепции имперсонального сознания // *Аспирантский вестник Поволжья*. Научно-информационный межвузовский журнал. 2009. № 5-6. – С.6-10. (0,9 п.л.)
5. Аблеев С.Р. Универсальный монизм в философских системах Востока и Запада // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. Серия: Философия. 2009. № 2 (26). – С. 39-46. (0,8 п.л.)
6. Аблеев С.Р. Синергичная этика и евро-американские этические концепции XVIII-XX веков: компаративистский анализ философских корреляций // *Аспирантский вестник Поволжья*. Научно-информационный межвузовский журнал. 2009. № 1-2. – С.6-10. (0,7 п.л.)
7. Аблеев С.Р. Синергичная этика и моральные основания правосознания // *Философия права*. 2009. № 6. – С.35-39. (0,6 п.л.)
8. Аблеев С.Р. Философский метод и проблема научного языка в исследованиях сознания // *Философия науки*. 2008. № 4 (39). – С.16-30. (1 п.л.)
9. Аблеев С.Р. Жизнь и разум в контексте натурфилософских постулатов антропокосмизма // *Известия Тульского государственного университета*. Серия: Философия. 2006. Выпуск 4. – С. 60-67. (0,9 п.л.)
10. Аблеев С.Р. Перспективы антропологической эволюции в философском учении Живая Этика // *Известия Тульского государственного университета*. Серия: Гуманитарные и социально-экономические науки. 1999. Выпуск 3. – С.10-14. (0,5 п.л.)

Научные монографии:

11. Аблеев С.Р. Универсум сознания: Философские проблемы сознания в евразийском антропокосмизме. – Тула: Папирус, 2009. – 485 с. (24 п.л.)
12. Аблеев С.Р. Йога освобождения: система и практика. – М.: Амрита-Русь, 2009. – 255 с. (14 п.л.)
13. Аблеев С.Р. Махатмы и этический гнозис: Формирование идейно-философской традиции антропокосмизма. – Тула: Проект ММ, 2006. – 149 с. (5 п.л.)

Учебные издания:

14. Аблеев С.Р. Концепции современного естествознания: Учебно-методическое пособие для подготовки к семинарам и практическим занятиям. – Тула: Папирус, 2007. – 136 с. (14 п.л.)

15. Аблеев С.Р. Основы философии: Учебное пособие для подготовки к экзамену. – Тула: РИО-пресс, 2006. – 245 с. (Гриф МОиН РФ). (14 п.л.)

16. Аблеев С.Р. Лекции по философии / Учебник для студентов СПО. – М.: Высшая школа, 2005. – 248 с. (Гриф МОиН РФ). (15 п.л.)

17. Аблеев С.Р., Палтиевич Р.Л., Репин А.С. Основы философии: Методические рекомендации и контрольные задания для обучающихся заочно в системе открытого среднего профессионального образования. – М.: ИПР СПО Министерства образования и науки РФ, 2005. – 34 с. (2 п.л.)

18. Аблеев С.Р., Скамницкая Г.П. Введение в историю философии / Учебное пособие для студентов СПО. – М.: Гардарики, 2004. – 272 с. (Гриф МОиН РФ). (17 п.л.)

19. Аблеев С.Р. Философия в схемах и таблицах / Учебное пособие для подготовки к экзамену. – М.: Высшая школа, 2004. – 208 с. (12 п.л.)

20. Аблеев С.Р. Основы философии: Вводный курс / Учебное пособие для студентов СПО. – Москва: Владос, 2003. – 264 с. (Гриф МОиН РФ) (14 п.л.)

21. Аблеев С.Р. История мировой философии / Учебник для студентов ВУЗов. – Москва: АСТ – Астрель, 2002. – 425 с. (22 п.л.)

22. Аблеев С.Р. Основы философии: Курс лекций / Учебное пособие для студентов СПО. – Тула: ЮК РС МПА, 2002. – 132 с. (9 п.л.)

*Статьи и доклады на научных конференциях по теме
диссертации, опубликованные в других изданиях:*

23. Аблеев С.Р., Кузьминская С.И. К вопросу о метафоричности научного дискурса // Материалы IV Международной научно-практической конференции «Роль университетов в поддержке гуманитарных научных исследований». – Тула: ТГПУ, 2009. – Том 3. – С.5-9. (0,5 п.л.)

24. Аблеев С.Р. Инобытие сознания: психическая реальность в эзотерическом антропокосмизме // Орифламма. Донецкий рериховский вестник. – Донецк, 2009. – Выпуск 1 (27). – С. 30 – 36. (0,9 п.л.)

25. Аблеев С.Р. Правосознание и этическое мировоззрение: проблема корреляции и совершенствования // Сборник научных трудов. Тульский филиал Российской правовой академии при Министерстве юстиции РФ / Под ред. В.И. Скрябина. - Тула: Папирус, 2009. - С. 202 – 205. (0,4 п.л.)

26. Аблеев С.Р. Йога в культурных традициях средневекового Востока // Дельфис. 2009. – № 1 (57). – С. 7-16. (1 п.л.)

27. Аблеев С.Р. Евразийский антропокосмизм: некоторые аспекты философской типологизации и проблемы идейных истоков // Хомяковские чтения – 2008 г.: новые исследования в области религиозной и нравственной философии А.С. Хомякова. Материалы Международной научно-практической конференции. – Тула: ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2008. – С.115-119. (0,6 п.л.)

28. Аблеев С.Р. Сущность и феномены сознания в философии Йоги // Сознание и физическая реальность. 2008. – Том 13, № 5. – С. 2-8. (0,8 п.л.)

29. Аблеев С.Р. Евразийский антропокосмизм как культурное явление и идейная традиция / Формирование морально-ценностных и правовых основ современной культуры: истоки и перспективы: Материалы межвузовской научно-практической конференции. – Тула: ТФ РПА МЮ РФ, 2008. – С. 3-10. (0,5 п.л.)

30. Аблеев С.Р. Возрождение этико-философского гнозиса в XX веке / XX век: эпоха российских революций: Материалы межвузовской научной конференции. – Тула: ТФ МосУ МВД РФ, 2008. – С.85-89. (0,7 п.л.)

31. Аблеев С.Р. Этика освобождения духа в философии классической и современной йоги / Формирование морально-ценностных и правовых основ современной культуры: истоки и перспективы: Материалы межвузовской научно-практической конференции. – Тула: ТФ РПА МЮ РФ, 2008. – С. 11-20. (0,8 п.л.)

32. Аблеев С.Р. Махатмы и теософия: основные философские источники этического гнозиса XIX века // Орифламма. Донецкий рериховский вестник. – Донецк, 2008. – Выпуск 1 (26). – С. 29 – 35. (0,8 п.л.)

33. Аблеев С.Р. Космические истоки разумной жизни / Мудрость дома Земля: О мировоззрении XXI века. Экогеософский альманах. – Санкт-Петербург – Донецк, 2007. – С. 147-159. (1 п.л.)

34. Аблеев С.Р. Йога в контексте духовных традиций индийского Средневековья: моральные и методологические альтернативы практики совершенствования и их религиозно-философские истоки / Правовые и социальные исследования: Сборник научных трудов. Выпуск 2. – Тула: ТФ МосУ МВД РФ, 2007. – С.57-67. (0,7 п.л.)

35. Аблеев С.Р. Елена Блаватская и теософия новой волны: некоторые источниковедческие аспекты возникновения базовых текстов философской традиции антропокосмизма // Человек в социальном мире. – Тула-Москва: ТИЭИ, 2007. – Выпуск 1/2007 (№ 18). – С. 81-84. (0,8 п.л.)

36. Аблеев С.Р. Этико-философские и психотехнические доминанты йогических учений средневекового Востока: анализ некоторых культурно-исторических тенденций развития // Орифламма. Донецкий рериховский вестник. – Донецк, 2007. – Выпуск 1 (25). – С. 18 – 27. (0,9 п.л.)

37. Аблеев С.Р. Новый этический гнозис: размышления об идейных истоках и философской типологизации антропокосмизма / Дельфис. 2007. – № 1 (49). – С.7-13. (0,8 п.л.)

38. Аблеев С.Р. Информация и информационное пространство: некоторые философские подходы к осмыслению физического смысла и онтологического статуса информационной материи в природе // Материалы IV международной научно-практической конференции «Проблемы экономики и информатизации образования». – Тула: ТИЭИ, 2007. – С.105-110. (0,7 п.л.)

39. Аблеев С.Р. Внеземные факторы земного антропогенеза // Материалы Шестой междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: Жизнь во Вселенной» (2006). – М.: Дельфис, 2007. - С.270-277. (0,9 п.л.)

40. Аблеев С.Р. Этический гнозис XIX – XX веков // Человек в социальном мире. – Тула: ТИЭИ, 2006. – Выпуск 2/2006 (№ 17). – С. 4-11. (0,7 п.л.)
41. Аблеев С.Р. Проблема антропогенеза в сакральной философии Востока // Орифламма. Донецкий рериховский вестник. – Донецк, 2006. – Выпуск 1 (24). – С. 5 – 12. (0,8 п.л.)
42. Аблеев С.Р. Освобождение сознания в философии и практике классической йоги // Гуманитарные исследования / Сборник научных трудов. – Тула: НИИ СП РАЕН, 2006. – Выпуск 4. – С. 82-92. (0,8 п.л.)
43. Аблеев С.Р. Философские идеи Живой Этики и новая научная картина мира // Материалы Пятой междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: Жизнь во Вселенной» (2005). – М.: Дельфис, 2006. – С. 46-55. (0,9 п.л.)
44. Аблеев С.Р. Феномен сиддхи и духовные цели йоги // Орифламма. Донецкий рериховский вестник. – Донецк, 2005. – Выпуск 1 (23). – С. 20-23. (0,6 п.л.)
45. Аблеев С.Р. Этические каноны и метафизика духовного освобождения в философии классической йоги // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления. Сборник научных трудов (ЮНЕСКО) – Минск: Технопринт, 2005. – С. 160-168. (0,7 п.л.)
46. Аблеев С.Р. Некоторые гносеологические аспекты философии классической йоги // Человек в социальном мире. – Тула-Москва: НИИ СП РАЕН, 2005. – Выпуск 1/2005 (№ 14). – С.75-77. (0,5 п.л.)
47. Аблеев С.Р. Эвристические идеи космической философии Живой Этики в контексте становления новой научной картины мира // Человек в социальном мире. – Тула: НИИ СП РАЕН, 2004. – Выпуск 2/2004 (№ 13). – С.12-19. (0,8 п.л.)
48. Аблеев С.Р. Многомерная онтология космической реальности: вещество, энергия, информация и структура космического пространства в контексте информационно-энергетической концепции. // Сознание и физическая реальность. 2003. – Том 8, № 3. – С. 6-15. (0,9 п.л.)
49. Аблеев С.Р. О новой научной картине мира // Мудрость дома Земля. О мировоззрении XXI века. Экогеософский альманах. – СПб. – Донецк: ДНТУ, 2003. – Выпуск 4-5. – С. 205-222. (1,2 п.л.)
50. Аблеев С.Р., Кузьминская С.И. Язык и сознание // Материалы Третьей междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: Единство в многообразии». – М.: Дельфис, 2003. – С.59-61. (0,5 п.л.)
51. Аблеев С.Р. Сознание в системе классической йоги: некоторые философские и психологические аспекты // Человек в социальном мире. – Тула: НИИ СП РАЕН, 2003. – Выпуск 2 (№ 11). – С. 13-16. (0,6 п.л.)
52. Аблеев С.Р. Космозволюционная гипотеза антропогенеза // Дельфис. 2003. – № 3-4 (35-36). – С.19-27. (0,9 п.л.)
53. Аблеев С.Р. История развития Йоги: основные этапы и тенденции // Дельфис. 2003. – № 1 (33). – С.25-30. (0,7 п.л.)
54. Аблеев С.Р. Проблема антропогенеза в сакральной философии Востока и новые научные тенденции // Сборник материалов Международной

научно-практической конференции «Рериховское наследие: Восток-Запад на берегах Невы». – СПб: 2002. – С.168-184. (1 п.л.)

55. Аблеев С.Р., Кузьминская С.И. Специфика и тенденции массовой культуры: анализ основных аспектов // Вестник науки (Казахстан). – Кустанай: КСА, 2002. – Выпуск 3. – С.95-99. (0,5 п.л.)

56. Аблеев С.Р. Происхождение человека: космо-эволюционная гипотеза антропогенеза в свете новых научных тенденций // Вестник Камчатской академии геокосмической экологии человека. – Петропавловск-Камчатский: КНАГЭЧ, 2002. – Выпуск 2. – С. 13-25. (0,9 п.л.)

57. Аблеев С.Р. К вопросу об исследованиях метаисторического фактора исторического процесса. // Гуманитарные исследования. Сборник научных трудов. – Тула: НИИ СП РАЕН, 2002. – Том 4. – С.12-16. (0,6 п.л.)

58. Аблеев С.Р. Философские истоки идеи космической эволюции человека: современный взгляд на некоторые аспекты древней философии // Человек в социальном мире. – Тула: НИИ СП РАЕН, 2002. - №9. – С.12-17. (0,8 п.л.)

59. Аблеев С.Р., Кузьминская С.И. Массовая культура современного общества: теоретический анализ и практические выводы // Этика и наука будущего. Материалы II Российской междисциплинарной научной конференции. – М.: Дельфис, 2002. – С. 239-243. (0,6 п.л.)

60. Аблеев С.Р. Общество и феномен культуры // Проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Тула: ТулГУ – МГУ, 2001. – Выпуск 3. – С.112-118. (0,4 п.л.)

61. Аблеев С.Р. Классическая и современная йога: некоторые аспекты истории и философии // Человек в социальном мире. – Тула - Москва: НИИ СП РАЕН, 2001. - № 6. – С.10-17. (0,6 п.л.)

62. Аблеев С.Р. Практические исследования психической энергии и энергетических центров человека // Материалы международной научно-практической конференции «Живая Этика и наука будущего» (Ярославль, 2001). – М.: АИПЭ-Дельфис, 2001. – С.99-113. (0,7 п.л.)

63. Аблеев С.Р. Концепция космической эволюции человека и ее философские основания // Гуманитарные исследования. Сборник научных трудов. – Тула: ЮК РС МПА, 2001. – Том 1. – С.49-58. (0,8 п.л.)

64. Аблеев С.Р. Онтологические аспекты эзотерической метафизики: Абсолют, дух, материя // Человек в социальном мире. – Тула - Москва: НИИ СП РАЕН, 2001. - № 5. – С.32-34. (0,4 п.л.)

65. Аблеев С.Р. Философский символизм и сакральная эстетика художественного творчества Н.К. Рериха // Материалы региональной научно-практической конференции «Гуманитарное образование и перспективы правового, культурного и социально-экономического развития регионов России». – Тула: НИИ СП РАЕН, 2000. – С.85-86. (0,3 п.л.)

66. Аблеев С.Р. Новая духовная культура и ортодоксальная Православная Церковь: корни идейной конфронтации // Человек в социальном мире. – Тула: ЮК РС МПА, 2000. - №2. – С.4-12. (0,7 п.л.)

67. Аблеев С.Р. Несколько философских штрихов к новой научной картине мира // Человек в социальном мире. – Тула: ЮК РС МПА, 2000. - № 4. – С.11-23. (0,7 п.л.)

68. Аблеев С.Р. Общество и феномен культуры. Практическое значение одной философской абстракции // Три Ключа: Педагогический вестник. – М.: ИД Ш. Амонашвили, МЦР, 1999. – Выпуск 3. – С.30-33. (0,4 п.л.)

69. Аблеев С.Р. Антропогенез с точки зрения эзотерической науки: исходные положения и следствия // Сознание и физическая реальность. 1999. – Том 4, № 3. – С. 41-46. (0,8 п.л.)

70. Аблеев С.Р. Философские основания идеи космической эволюции человека и их историческая динамика // Мир Огненный. 1997. - №№ 12-13. – С.12-24. С.22-33. (2,1 п.л.)

71. Аблеев С.Р. Глобальный эволюционизм и становление постклассической научной картины мира // Материалы научной конференции «Возрождение России и культура». – Тула: ТулГУ, 1996. – С.34-37. (0,3 п.л.)

72. Аблеев С.Р. Человек в философии Живой Этики: новые подходы к вопросу космоэволюции // Материалы научной конференции «Возрождение России: сущность, основные проблемы». – Тула: ТулГУ, 1995. – С.27-29. (0,3 п.л.)

Научные публикации в электронных ресурсах Интернет:

73. Аблеев С.Р. Сознание за чертой смерти: пространство психической реальности в эзотерической философии // Философия. Ru. Библиотека философии и религии. 2010. <http://filosofia.ru>

74. Аблеев С.Р. Материя и сознание в философской парадигме универсального монизма // Грани Эпохи. Этико-философский журнал. 2009. <http://grani.agni-age.net/articles8/3531.htm>

75. Аблеев С.Р. Антропокосмическая парадигма эволюции сознания и вземные факторы ноогенеза // Орифламма. Электронная библиотека Додецкого Рериховского вестника. 2009. <http://www.roerich.com/7.htm>

76. Аблеев С.Р. Антропокосмическое мировоззрение в России: Живая Этика и Рериховское культурное движение // Грани Эпохи. Этико-философский журнал. 2009. <http://grani.agni-age.net/articles8/3532.htm>

77. Аблеев С.Р. Этический гнозис XIX-XX веков: идейные истоки и философская типологизация // Грани Эпохи. Этико-философский журнал. 2008. <http://grani.agni-age.net/articles8/3521.htm>

78. Аблеев С.Р. Космические истоки разумной жизни // Грани Эпохи. Этико-философский журнал. 2008. <http://grani.agni-age.net/articles8/3522.htm>

79. Аблеев С.Р. Духовный ренессанс философского гнозиса и идейные истоки евразийского антропокосмизма // Философия. Ru. Библиотека философии и религии. 2008. <http://filosofia.ru>

80. Аблеев С.Р. Философские идеи Живой Этики в контексте формирования новой научной картины мира // Адамант. 2007. <http://www.lomonosov.org/friend-esses/friend-esses150.html>

81. Аблеев С.Р. Освобождение сознания в философии и практике классической йоги // Адамант. 2007. <http://www.lomonosov.org/friend-esses/fourfriend-esses15084.html>

82. Аблеев С.Р. Махатмы и этический гнозис // Адамант. 2006. <http://www.lomonosov.org/friend-esses/fourfriend-esses150227.html>

Подписано в печать 05.08.2010 г.

Формат 60×84 $\frac{1}{16}$.
Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 3,1.
Тираж 100 экз.
Заказ № 1259.

Издательство Вятского государственного гуманитарного университета,
610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26.

Издательский центр Вятского государственного гуманитарного университета,
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111. Тел. (8332) 673–674