

На правах рукописи

МАКСИМЕНКО Людмила Александровна

**КОСМОЛОГИЯ В КУЛЬТУРЕ:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

**диссертации на соискание учёной степени
доктора философских наук**



Омск – 2011

Работа выполнена на кафедре философии
Омского государственного педагогического университета

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
ДЕНИСОВ Сергей Фёдорович

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
ГИДЛЕВСКИЙ Александр Васильевич

доктор философских наук, профессор
МАРТИШИНА Наталья Ивановна

доктор философских наук, профессор
ШАЛЮТИН Борис Соломонович

Ведущая организация: **Томский государственный университет**

Защита состоится 25 октября 2011 г. в 14-00 часов на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.177.03 при Омском государственном педагогическом университете по адресу: 644099, г. Омск, наб. Тухачевского, 14, ауд. 212.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Омского государственного педагогического университета.

Автореферат разослан

2011 г.

И. о. учёного секретаря
диссертационного совета



П. Л. Зайцев

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования обусловлена следующими факторами.

Во-первых, значимостью антропологической проблематики вообще и в настоящее время в особенности. В философской антропологии оно отмечено констатацией краха классических представлений об устойчивости и неизменности человеческой природы. Понимание человека как незавершённого, как открытой возможности, как «мастерящего иконы», не исключает наличия некоего инварианта, позволяющего на фоне всех трансформаций и явления деантропологизации, о котором сейчас тревожатся философы, сказать: «Это – человек!». Поиски такого основания, как и сама его возможность, неочевидны и находятся в эпицентре антропологических дискуссий. Представляется, что подобные констатации требуют возврата к некоторому «аксиологическому традиционализму» – трактовке культуры как горизонта *универсальных, т.е. космических ценностей*, очерчивающего рамки, в которые «изнутри» определена жизнь человека. Она во все времена была связана с Космосом, не только как с внешней «средой обитания». Космос находит своё продолжение в мире человека. С древнейших времен человек был охвачен высотным вождением «Неба», солнечности и звёздности, пронизывающих его эволюцию коренной координатой сверхживотного самоопределения. Налицо труднообъяснимая, но неоспоримая сущностная связь Человека и Вселенной. Эта связь представлена «небесной родиной» мировых религий, философией, астрономией и космологией, властью над нами законов математики, сверхземной футурологии и отвечающим им вектором современного развития космонавтики.

Во-вторых, кризис современной цивилизации в значительной степени, на наш взгляд, обусловлен парадоксальным отчуждением человека от Космоса, выкорчевыванием из себя всего космического. В век практического освоения Космоса человек, теряя осознание своей глубинной связи с Вселенной, теряет сам себя. Культивируемая инструментальным рассудком, довольно заметно коррелирующая с секуляризацией, тенденция противопоставления Земли Космосу приводит к трансформации формы естественности, в буквальном и переносном смысле связанной с Космосом, к «заземлению» мысли, интересов, потребностей, смыслов существования. Почти вырванный научно-техническим прогрессом из биосферы, человек пытается самоопределиться в постчеловеческом будущем, а в нём уже не только Земля, но и Космос мыслятся сырьевыми придатками. Экологический кризис – это проблема загрязнения, прежде всего разума, в философской рецепции – проблема несоответствия естественного и искусственного. Обращение именно к космическим истокам сущности человеческого разума и его природы представляется весьма своевременным.

В-третьих, современная космология находится на переднем крае науки и переживает эпоху великих открытий, приводящих к радикальным изменениям в научной картине мира. В известном высказывании А. Пуанкаре, что «Вселенная издана в одном экземпляре», акцент смещён в постмодернистском духе с артикуляции единственности на «тиражирование» и принципиально разнородную множественность, фиксируемую неологизмом «Мультиверс» («Мультивселенная»). Это порождает фундаментальные философские вопросы: является ли множество физически допустимых вселенных *единым целым*, присущи ли ему какие-либо общие закономерности, постижимы ли они? Как мыслится принцип субстанциального единства мира? Где на данном историческом этапе проходит граница познания, не проходит ли она через человека? Сенсационные открытия, застающие исследователей «врасплох» (например, открытие на рубеже XX-XXI вв. тёмной материи и тёмной энергии), указывают не только на недостаточность знаний о микро- и мегамире, но и на недостаточность знаний о человеке (как в плане научном, так и философском).

В-четвертых, обращение к философско-антропологическому ракурсу космологии актуально для понимания процессов реформирования рационализма в духе тенденций современной науки. Осуществляется «диалог и синтез подходов», сциентистские аспекты познания дополняются анализом его экзистенциально-антропологических составляющих. Существенно смещение акцента: не только познание «чего-то», но и *познание как «что-то»*, как событие человеческой самоидентификации, не только как открытие истины, но и как переживание истины. В таком проекте принципы рациональности сочетаются гуманистическими, религиозными и эстетическими ориентирами человеческой деятельности. Космология – та сфера культуры, где всё это очень ярко проявляется. Научная космология ставит проблемы, соотносящиеся с традиционно обсуждаемыми в теологии, вновь поднимая вопрос о взаимоотношениях науки и религии, разума и веры. На смену активному противостоянию между секулярным и богословским пониманием мироустройства и смыслов существования человека приходит осознание необходимости различных видов ценностного дискурса. Исследование актуально в плане сохранения целостности культуры в контексте проблемы «двух культур», разноречивых оценок соотношения научного и вненаучного знания, проблемы «множества рациональностей» при единой природе разума.

В-пятых, тематика работы представляется актуальной в свете проблематизации статуса и тематического поля метафизики в корпусе современного философского и научного знания.

Таким образом, актуальность философско-антропологической рефлексии космологии связана, с одной стороны, с напряжением антропологической

проблематики в условиях постмодернистского примата множественности над единством и целостностью и общего кризисного состояния культуры. С другой стороны, – с необходимостью создания концепций, потенциально способных стать теоретическим плацдармом, формирующим перспективу преодоления углубляющегося антропологического кризиса, утраты культурных универсалий и опустошения горизонта человеческого бытия.

Степень разработанности проблемы. Проблема философско-антропологического осмысления космологии как целостного феномена в культуре относится к числу малоработанных.

Антропологические аспекты космологических представлений древности, обнаруженные в сохранившихся артефактах (монументальном пещерном искусстве, орнаментальных росписях на керамике эпохи энеолита, археологических памятниках палеоастрономии) содержатся в работах И. Л. Кызласова, Б. А. Рыбакова, Б. А. Фролова. Реконструкция космологических представлений в архаической культуре коренного населения Северной Америки и Сибири осуществлена в работе Е. А. Окладниковой. Она пришла к обобщающему выводу: модель Вселенной являлась базовой категорией культуры, впитав обширный круг представлений человека традиционного общества не только о мире, но и о человеке. Индоиранские и древнеиндийские и египетские космологические представления, реконструированы в трудах Ф. Б. Я Кёйпера и Б. Стрикера.

Мифологии и античной философии, где неизбежно присутствует космология, посвящена довольно обширная литература, как философская, так и исследования более узкой направленности (исторические, филологические), оказавшие влияние на философскую разработку многих космологических аспектов. С акцентуацией на космологию можно выделить фундаментальные труды А. Ф. Лосева, С. Н. Трубецкого, М. Элиаде. Космологические мотивы в архаических текстах исследовали В. Н. Топоров, в мифе и древней литературе – О. М. Фрейденберг, В. Кранц, А. О. Маковельский. Космогонические представления и значение ритуально-мифологических схем рассмотрены в работе М. Евзлина, который подвел к выводу о том, что ритуал и оргии имеют онтологическое содержание, сцепленное с космологическим лейтмотивом преобразования хаоса в Космос («контролируемое впускание» хаоса в мир). Ритуал, создавая сакральную «рамку» для макро- и микрокосмоса спасает человека от ужаса хтонических мифов и ужаса начал. Важным итогом исследований космологии в мифологии в плане философско-антропологической проблематики является отмечаемая многими исследователями связь между космологией и эмбриологией.

Историко-философские исследования космологических учений древневосточной и античной философии осуществлены в работах В. И. Бакиной, В.

П. Визгина. С. В. Житомирского. Космологические аспекты в учениях античности и Средневековья рассматривались в работах Ю. А. Асояна, П. П. Гайдено, А. Н. Паршина, И. Д. Рожанского. Отдельно следует выделить исследование А. Н. Павленко, в котором осуществлена реконструкция эпистемологических оснований космологии (античной, нововременной и современной). Обнаруженный автором «эпистемологический поворот» современной космологии к идеалам и нормам античной космологии «тянет» за собой вопросы относительно «онтологического» и «антропологического поворота», если учесть примат онтологизма над гносеологизмом в античности. Антропологическая проблематика «рикошетит» в исследованиях древнерусской космологии в работах В. В. Милькова, С. М. Полянского, Н. К. Гаврюшина, А. В. Григорьева, Р. А. Симонова, И. М. Денисовой, А. П. Щапова, А. Н. Афанасьева.

Теизм как доктрина начинается с тезиса о сотворении мира, поэтому космологические вопросы с необходимостью разрабатывались в теологическом контексте, как на латинском Западе (Тертуллиан, Ориген, Августин), так и на греческом Востоке («Каппадокийская школа»). *Антропологические представления* в античности и в Средневековье составляли естественную и органичную часть космологических. Существенный аспект мировосприятия этих эпох в том, что человек и Космос подразумевали и воспроизводили друг друга. Представление о человеке как «малом космосе» и Космосе как «большом человеке» не были метафорой. Эта очевидность принималась за отправной пункт во многих античных и христианских построениях. Принцип «всего во всём» определял логическую структуру крупных философских и богословских произведений. Антропология в связи с космологией рассматривалась в трудах Платона, Аристотеля, Плотина, Гр. Нисского, М. Исповедника, Дионисия Ареопагита, Августина.

Постепенное сближение натурфилософии с нарождающимся математическим естествознанием обогатило космологию новыми открытиями и идеями, но сильно оторвало от антропологии. Современная научная космология началась с публикации статьи А. Фридмана «О кривизне пространства» (1922 г.). Как заметил Ф. Хойл, нельзя быть космологом или астрофизиком и избежать приступов философствования. Философские проблемы космологии рассматривались: Х. Альвенном, Д. Бомом, Г. Бонди, С. Вайнбергом, А. Виленкиным, В. Гейзенбергом, В. И. Гинзбургом, Т. Гоулдом, Б. Грином, А. Грюнбаумом, А. Гусом, Р. Дикке, П. Дэвисом, П. Иорданом, С. Лемом, Ж. Леметром, А. Д. Линде, Э. Милном, Г. И. Нааном, И. Д. Новиковым, В. Паули, Р. Пенроузом, И. Р. Пригожиным, Т. Редже, М. Рисом, К. Саганом, П. Стейнхардтом, Дж. Уилером, А. Уайтхедом, Дж. Уитроу, С. Хокингом, Э. М. Чудиновым, И. С. Шкловским, А. Эддингтоном, А. Эйнштейном.

Проблеме научного статуса космологии, сопряжёнными с ней

гносеологическим, методологическим и мировоззренческим вопросам космологии уделено внимание в исследованиях М. Д. Ахундова, Л. Б. Баженова, Дж. Гамова, А. Гриба, Г. Дингла, П. Дирака, А. П. Ефремова, А. Л. Зельманова, Я. Б. Зельдовича, В. В. Казютинского, А. С. Кармина, К. Копейкина, Т. Куна, И. Лакатоса, Г. Мак-Витти, С. Т. Мелюхина, Э. Милна, Л. А. Минасян, А. М. Мостепаненко, М. В. Мостепаненко, М. Мюница, Г. И. Наана, Дж. Нортона, А. Н. Павленко, А. В. Пашковской, Ю. П. Полуэткова, К. Х. Рахматуллина, Л. Ригера, И. Л. Розенталя, М. Сажина, В. И. Свидерского, В. С. Стёпина, Я. В. Тарароева, С. А. Тохтабиева, С. Тулмен, А. Турсунова, А. Фридмана, С. Д. Хайтуна, Э. М. Чудинова, Д. Шамы, В. Д. Эрекаева. Среди исследователей до сих пор не найден консенсус в трактовке основного объекта (Метагалактика, наша Вселенная в целом, Мультиверс) и статуса научной космологии. Спектр мнений колеблется от признания космологии уважаемой естественной наукой до оценок её теорий как «проходящих по ведомству научных спекуляций».

Пределность космологических проблем неизбежно разворачивает философский и научный ракурс их осмысления в сторону теологии. С этих позиций они рассматривались в трудах Ю. С. Владимирова, А. Грюнбаума, В. Зеньковского, Г. М. Идлиса, В. Н. Ильина, В. Г. Кречета, Э. Мак Маллина, В. Несмелова, А. Нестерука, В. Родзянко, Т. И. Туровцева, С. Яки. К осмыслению философских оснований диалога науки (космологии) и религии обращались В. П. Визгин, П. П. Гайдено, И. Т. Касавин, К. Копейкин, В. А. Лекторский, А. Н. Павленко.

Космологические вопросы в социокультурном и историческом контексте рассматривались А. В. Ахутиным, Ю. В. Балашовым, С. Б. Бондаренко, А. Я. Гуревичем, Ю. А. Даниловым, С. В. Девятовой, В. Н. Дёминым, И. С. Дмитриевым, В. В. Евсюковым, А. И. Еремеевой, А. М. Еременко, Г. М. Идлисом, В. В. Казютинским, К. А. Кедровым, А. Койре, Л. М. Косаревой, С. Б. Крымским, Т. Куном, А. И. Осиповым, В. Паули, А. Н. Паршиным, А. В. Серёгиным, А. К. Сидоренко, Я. А. Смородинским, В. Г. Торосьяном, Д. Фидлером, В. П. Филатовым, К. Фламарионом.

«Философия искусства» в целом не находится на центральной магистрали философской мысли, это понятие не стало таким же устоявшимся как «философия науки» или «философия культуры», несмотря на то, что необходимость философского осмысления искусства была обозначена еще Ф. В. И. Шеллингом. Тема «*космология и искусство*» разработана фрагментарно. В основном исследователей волновали в связи с космологией конкретные виды искусства, и очень редко на первом плане оказывалась антропологическая проблематика. К числу значимых философских исследований общего характера можно отнести диссертацию Ю. Линника «Эстетика Космоса» и ряд его книг, посвященных поиску точек

соприкосновения русского космизма и авангарда, также труды по эстетике В. В. Бычкова, работу Т. Е. Шехтер по метафизике искусства. Космологические вопросы в контексте исследований русского религиозного искусства затрагивались в работах Е. Трубецкого, П. Флоренского, из современных исследований укажем на работу Ю. А. Алешковой, касающейся пространственно-временного аспекта восточно-христианского искусства в литургическом контексте. Метафизическим вопросам поэтической космологии в России посвящены филологические работы Вяч. Океанского. К проблеме семиозиса Космоса в традиционной культуре и философской космографии в культурах Запада и Востока обращены исследования Л. А. Меньшикова и В. А. Макеева. Из искусствоведческих работ по данной тематике следует выделить двухтомную коллективную монографию «Художественные модели мироздания». Космология древних, отражённая в искусстве Средней Азии V-X вв., исследовалась Т. К. Мкртычевым, также отметим исследование Е. А. Горячкиной, посвящённое творческой интерпретации Космоса в музыке XX века. На фоне дискуссионных вопросов о понимании природы искусства и его современных трансформаций весьма уместно было бы обратить внимание на его сущностные космологические аспекты.

Антропологическая проблематика в связи с космологией в «постренессансный» период возникала в работах С. Н. Алёхиной, Р. Гвардини, Б. Паскаля, И. Канта, М. Шеллера, Э. Кассирера, в значительной степени проявилась в русской религиозной философии (Н. Фёдоров, П. Флоренский, В. Соловьёв, Н. Бердяев, В. Зеньковский), в естественнонаучном космизме (Н. Умов, К. Циолковский, А. Сухово-Кобылин, Н. Морозов, В. Вернадский, А. Чижевский), в работах Ю. Г. Волкова, Л. Гумилева, Е. А. Когай, В. П. Казначеева, К. Копейкина, О. В. Коркуновой, А. Ф. Лосева, Н. Н. Моисеева, В. С. Поликарпова, И. А. Сафронова, Е. А. Спирина, П. Т. де Шардена, М. Бубера, Ю. М. Фёдорова. Преимущественно (за исключением религиозно ориентированных мыслителей) в философской антропологии доминировала природно-биологическая детерминанта в отношении сущности человека. Человек понимался как «животное» с какой-либо существенной спецификацией.

Значительный импульс антропологической проблематике в космологии придал *антропный принцип*, разрабатываемый и анализируемый в работах Л. Б. Баженова, Ю. В. Балашова, В. Э. Войцеховича, Л. М. Гиндилиса, Г. В. Гивишвили, П. Девиса, Р. Дикке, А. Л. Зельманова, Я. Б. Зельдовича, Г. М. Идлиса, В. В. Казютинского, Б. Картера, С. Б. Крымского, А. Д. Линде, А. М. Мостепаненко, А. П. Назаретяна, А. Н. Павленко, И. Л. Розенталя, Дж. Силка, Ф. Типлера, А. Турсунова, А. Д. Урсула, Дж. Уилера, С. Хокинга, И. С. Шкловского. В большей части этих исследований акцент ставился на физические (научные) и методологические аспекты антропного

принципа. Человек рассматривался как «риторическая фигура», репрезентирующая физический аспект возможности существования познающего субъекта. Лишь в некоторых исследованиях последнего времени наметилась смена такой доминанты, причём, как в научных (А. Д. Линде), так и философских. А. А. Ардаковым предпринята попытка рассмотреть антропный принцип, исходя из особенностей «устройства» самого человека, концептуализируя наблюдающее сознание. Однако сам по себе этот важный шаг осмыслен как недостаточный, оставляя сознание в ряду феноменов физической действительности. Расширительная трактовка связи человека и Вселенной, не ограниченная проблемой сознания в рамках декартовского *cogito ergo sum*, предложена А. Н. Павленко, сформулировавшим принцип генетического подобия антропогенеза и космогенеза.

Космология принадлежит к одному из самых универсальных явлений культуры. Она наиболее ярко репрезентирует *идею целостности мира и человека*. С одной стороны, космология вроде бы никогда не выпадала из поля зрения философской мысли, являясь органичной частью мифологий, теологий, философских онтологий. С другой стороны, *как целостное явление в культуре*, она почти не рассматривалась, хотя теснейшим образом связана «с тремя её могучими сферами» – религией, искусством, наукой. Преимущественно проблематика космологии и антропологии в истории философской мысли разводилась по разным ведомствам. Этот усиливающийся разрыв коррелятивен хайдеггеровскому забвению бытия и антропологическому кризису, констатируемому на фоне современной разобщённости космологии с антропологией.

Проблема исследования обусловлена малоразработанностью философско-антропологической концепции космологии и может быть выражена в вопросе: каково философско-антропологическое содержание космологии, присутствующее в науке и в концептуальных формах вненаучного духовного опыта – мифологии, религии, искусстве?

Целью исследования является философско-антропологическое осмысление космологии, значимое для понимания человека.

Задачи исследования:

1. Определить место космологии в корпусе философского и естественнонаучного знания в контексте сопряженности её содержания с антропологией.

2. Исследовать взаимодействие космологии с близкими ей формами духовной культуры – мифологией, религией, искусством, наукой и выявить в нём аксиологический потенциал идеи подобия.

3. Установить философско-антропологические смыслы и аксиологическую значимость понятий «Космос»/«Вселенная» в контексте способа существования и в

отношении сущности человека.

Методологические основания диссертационного исследования:

во-первых, в качестве *общей методологической основы* диссертации использовался *диалектический метод* с его принципами, законами и категориями. В особенности следует отметить *принцип всеобщей связи* предметов и явлений, красной нитью проходящий через исследование;

во-вторых, «сквозную» линию всей работы составляют идеи русской религиозной философии, относящиеся к бытийственным основаниям человека и мира (В. С. Соловьёв, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, П. А. Флоренский, С. Л. Франк), являющие вариант диалектики, в котором истина открывается как очевидность, как непосредственное и «цельное знание». Разговор *о мире в целом, Космосе*, органично предполагает идеологию «всеединства» и методологию «цельного знания»;

в-третьих, важное место в работе занимает *деконструктивистско-деструктивная методология*. Де-струкция, как и деконструкция, не должны ассоциироваться с бессмысленным разрушением. Понятие деструкции означает возвращение от сущего к бытию и конструкцию бытия, которую М. Хайдеггер строит с «фундамента», предваряя «кладку» онтолингвистическим, часто этимологизированным вопрошанием, наряду со скептическо-критическими спекуляциями и тавтологическими блужданиями по герменевтическому кругу, выявляющими потенциал имени, звучащий в слове. Язык полагается им «просветляющее-утаивающим явлением самого Бытия», а его экзистенциально-онтологическим фундаментом – речь, равнозначальная с расположенностью и пониманием. Ж. Деррида связывает с понятием «деконструкция» проект разрушения иллюзий, прежде всего, о непротиворечивости философских понятий. Смысл понятия на деле коренится в латинизмах *struere, destruere, construere* (упорядочивать, складывать), поэтому *de-struere*, прежде всего, – упорядоченно сносить, расчищать. Мышление как деструкция и деконструкция это всегда переосмысление;

в-четвертых, в связи с вышесказанным подчеркнём методологическую значимость онтологических идей М. Хайдеггера о бытии как способе данности, продуктивных для философской антропологии благодаря метафоре дома, выраженных в его сентенции «Язык – дом бытия» с акцентуацией значимости его поэтической формы, и близкие к этому идеи Г. Башляра о поэзии как «мгновенной метафизике»;

в-пятых, привлекались методы: исторического и логического, моделирования (в форме интерпретации и конструирования), герменевтический, историко-философской и историко-научной реконструкции.

Теоретические источники, послужившие «эмпирией» для данного

диссертационного исследования, представлены следующими направлениями: *философские* (включая произведения теологической направленности), *искусствоведческие* и *научные* (включая исторические и естественнонаучные).

Философские ресурсы, использовавшиеся для выявления фундаментальной философской специфики космологии, анализа аксиологической проблематики, осмысления космологии в философско-антропологическом контексте, представлены работами следующих авторов: С. С. Аверинцев, Д. Е. Ажимов, С. Н. Алёхина, Ю. Б. Алешкина, Аристотель, Ю. А. Асоян, Ф. Антисери, Афинагор Афинянин, М. Д. Ахундов, А. В. Ахутин, Л. Б. Баженов, Р. Барт, Ж. Батай, М. М. Бахтин, Г. Башляр, Н. А. Бердяев, Дж. Беркли, В. В. Биbihин, В. С. Библер, Т. Ю. Бородай, Дж. Бруно, М. Бубер, С. Н. Булгаков, Василий Кесарийский, В. И. Вернадский, В. П. Визгин, Х. Вольф, Ю. В. Высоцкий, Б. П. Вышеславцев, Г.-Г. Гадамер, П. П. Гайденок, Р. Гвардини, Г. В. Ф. Гегель, Р. Генон, И. Г. Гердер, М. О. Гершензон, Н. Л. Гиндилис, Ф. И. Гиренок, С. А. Глузман, Т. Гоббс, Я. Б. Голосовкер, А. В. Гулыга, А. Я. Гуревич, П. С. Гуревич, В. Н. Дёмин, С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова, В. Депперт, В. Джеймс, В. Дильтей, Диоген Лаэртский, Дионисий Ареопагит, А. Л. Доброхотов, А. Дугин, Б. В. Емельянов, А. П. Забияко, В. В. Зеньковский, Г. М. Идлис, Э. В. Ильенков, В. Н. Ильин, И. П. Ильин, К. Индикоплов, К. Г. Исупов, М. С. Каган, В. В. Казютинский, И. Кант, Р. Карнап, Л. П. Карсавин, И. Т. Касавин, Э. Кассирер, Б. М. Кедров, К. А. Кедров, Е. А. Когай, А. Койре, П. В. Копнин, К. Копейкин, О. К. Коркунова, Л. М. Косарева, В. И. Красиков, Н. Г. Красноярова, С. Б. Крымский, Б. Г. Кузнецов, В. А. Кутырёв, И. Лапшин, Г. В. Лейбниц, К. Леви-Стросс, А. Ф. Лосев, В. Н. Лосский, Н. О. Лосский, В. А. Макеев, Ю. М. Малышев, Е. А. Мамчур, Н. И. Мартишина, А. Г. Маслеев, Л. А. Меньшиков, Л. А. Микешина, В. В. Миронов, М. А. Можейко, М. Монтень, В. В. Налимов, В. И. Несмелов, Гр. Нисский, Ф. Ницше, В. И. Овчаренко, А. П. Огурцов, Т. И. Ойзерман, Ориген, Р. Отто, А. Н. Павленко, Б. Паскаль, А. В. Перцев, Д. В. Пивоваров, Платон, Плотин, К. Поппер, В. Н. Порус, А. А. Потеня, Протоиерей Иоанн Мейендорф, А. Пуанкаре, Реале Дж., Г. Риккерт, В. В. Розанов, Ю. М. Романенко, И. А. Сафронов, К. А. Свасьян, Секст Эмпирик, А. В. Серёгин, А. В. Солдатов, В. С. Соловьёв, Н. М. Солодухо, В. С. Стёпин, В. В. Суворов, П. Тиллих, Е. А. Торчинов, С. Н. Трубецкой, К. Уилбер, Дж. Уитроу, Мигель де Унамуно, Н. Ф. Фёдоров, Ю. М. Фёдоров, Д. Фидлер, В. П. Филатов, К. Фишер, Э. Фромм, П. Флоренский, Г. Флоровский, С. Л. Франк, М. Хагемейстер, М. Хайдеггер, С. Д. Хайтун, Дж. Холтон, С. С. Хоружий, К. Хьюбнер, В. С. Черняк, В. В. Чешев, П. Т. Шарден, О. Б. Шафер, М. Шелер, Ф. В. Й Шеллинг, Ф. Шлейермахер, М. Шлик, Ф. Энгельс, К. Г. Юнг.

Источники научного содержания охватывают сферу гуманитарного знания, включая лингвистические и этимологические, исторические исследования, а также

работы естественнонаучного характера, посвященные космологии, включая вопросы методологии и психологии творчества, значимые с точки зрения антропологической проблематики, представлены следующими авторами: Ж. Адамар, В. В. Аршавский, Р. Ассаджолли, Ю. В. Балашов, А. Н. Бекетов, Р. М. Бёкк, В. А. Бейлин, В. М. Бехтерев, Г. Бонди, М. Борн, Л. Бриллюэн, С. Вайнберг, К. Вайцзеккер, К. Н. Вентцель, Г. М. Верешков, И. Н. Веселовский, Е. Вигнер, А. Виленкин, В. В. Виноградов, А. И. Володарский, Дж. Гамов, Т. В. Гамкрелидзе, В. Гейзенберг, Д. Гильберт, А. А. Гриб, С. Гроф, А. А. Гурштейн, Ж. Даламбер, Ю. А. Данилов, И. Х. Дворецкий, П. Девис, И. С. Дмитриев, В. В. Евсюков, Т. Я. Елизаренкова, А. П. Ефремов, С. В. Житомирский, Я. Б. Зельдович, Вяч. Вс. Иванов, В. П. Казначеев, Ф. Б. Я. Кёйпер, А. А. Кирильченко, Н. Коперник, М. Клайн, И. Л. Кызласов, Дж. Лавлок, Н. Н. Латыпов, В. В. Латышев, А. Д. Линде, А. П. Лопухин, А. А. Ляпунов, М. фон Рейнгард, М. М. Маковский, Б. Мандельброт, А. Маслоу, В. В. Мильков, Г. Минковский, Н. Н. Моисеев, Н. А. Морозов, Г. И. Наан, И. Д. Новиков, И. Ньютон, Р. Оппенгеймер, А. Пайс, В. Паули, И. А. Пахолкова, Р. Пенроуз, Ю. Д. Петухов, А. В. Подосинов, И. Р. Пригожин, О. Ранк, И. Д. Рожанский, И. Л. Розенталь, В. С. Ротенберг, Б. А. Рыбаков, К. Саган, М. В. Сажин, А. Г. Сафронов, М. Серяков, Ю. А. Смирнов, М. И. Стеблин-Каменский, Э. Б. Тайлор, М. Талбот, М. Тегмарк, С. А. Токарев, В. Н. Топоров, А. Турсунов, М. Фасмер, Р. Фейнман, К. Фламарион, З. Фрейд, А. А. Фридман, Б. А. Фролов, С. Хокинг, Т. В. Черниговская, И. С. Шкловский, Э. Шредингер, А. П. Щапов, А. Эйнштейн, М. Элиаде, П. Эренфест.

Источники, отнесённые к сфере искусства, посвящённые исследованию мифологии, фольклору, народным верованиям этнографическим изысканиям, в которых присутствует космологическая тематика в сопряжении с антропологией, а также искусствоведческие исследования, обращённые к произведениям искусства, связанным с космологическо-антропологическими пересечениями, представлены работами А. Н. Афанасьева, В. В. Бабкова, А. К. Байбурлина, А. Белого, У. Блейка, Е. Бобринской, В. В. Бычкова, Г. К. Вагнера, Витрувия, С. Воложина, М. Волошина, Л. С. Выгодского, Г. Гессе, В. Л. Глазычева, Э. Х. Гомбриха, И. Е. Даниловой, И. М. Денисовой, С. А. Есенина, А. В. Жохова, Х. Зедльмайра, Б. Зернова, М. В. Зубовой, Э. Ионеско, В. Кандинского, К. А. Кедрова, А. В. Кузьмина, Э. Л. Лаевской, Ле Корбюзье, Ю. В. Линника, Е. М. Мелетинского, Т. К. Мкртычева, Ц. Г. Нессельштрауса, К. Ноберг-Шульца, Е. А. Окладниковой, Н. Л. Павлова, Э. Панофского, А. В. Пожидаевой, Г. С. Померанца, Б. В. Раушенбаха, А. Рембо, Р. А. Симонова, Н. И. Смолиной, М. Н. Соколова, М. И. Стеблин-Каменского, А. А. Стригалева, Н. М. Тарабукина, В. И. Тасалова, Н. И. Троицкого, Е. Н. Трубецкого, Б. А. Успенского, Г. П. Фёдорова, О. М. Фрейденберг, А. Я. Флиера, П. А.

Флоренского, В. Хлебникова, М. Цицерона, Т. Е. Шехтер, В. А. Шлыка, У. Эко, К. Г. Юнга.

Научная новизна исследования.

1. Установлено философско-антропологическое соответствие в форме *подобия* между характеристиками Космоса и человека сфер их бытования и познания в трёх аспектах: 1) в структурно-онтологическом: тело – душа – дух; 2) в космо-антропометрическом аспекте данной триаде соответствует другая, связанная с фактом трёхмерности пространства: длина – ширина – высота; 3) гносеологический аспект раскрывает тринитарный характер познавательной деятельности, сопряжённый с тремя сферами духовной жизни, целостное соединение которых составляет содержание культуры (искусство, религия, наука).

2. Выявлено, что *универсальность* космологической темы выражает устойчиво сохраняющуюся человеческую *потребность*, зафиксированную в феномене «океанического»/«вселенского чувства» – чувства единения с мировым *целым* с акцентуацией его *ценности*, уточняя таксонометрическую определённость рода *Ното* указанием на его видовую спецификацию не только как *Sapiens*, но и *Cosmicus*.

3. Предложено понятие *интертеоретического архетипа* – специфического коррелята коллективного бессознательного в постижении Вселенной. Установлено, что в основе построения научных космологических моделей лежит рационализация интертеоретического архетипа.

Введено понятие «*космологемы досократиков*». Это философы ранней греческой мысли, «опрокинутые в космологию», построенные на базе формальных элементов юнговских архетипических схем и выступающие в качестве *архетипов способов помыслить* космологическую проблему в её *предельно-метафизической постановке*. Рационализацию *интертеоретического архетипа* демонстрируют траектории, ведущие *от космологем досократиков* к образам и моделям Вселенной в *современной научной космологии*.

4. Раскрыт механизм рационализации архетипов коллективного бессознательного: через интертекстуальные итерации происходит наращивание рациональности в том, что извлекается из «научного бессознательного. О том, что данный механизм действует, говорят *художественно-космологические аллюзии*, возникающие на уровне коллективного бессознательного.

Введено представление о *космологическо-теологическом интертексте* как конструктивной модели взаимодействия космологии, теологии и философии. Проявления *космологическо-теологического интертекста* обнаружено на двух уровнях: 1) текстуальном (в прямом смысле): заимствования, цитации (например, в антиохийской и каппадокийской традициях); 2) в интертекстуальном: на уровне взаимодействия философских и богословских идей. В современной космологии

интертекстуальное взаимодействие между космологией и философией проявляется в *антропологическом контексте*, связывая воедино рождение и бытие Вселенной с рождением и бытием человека и его сознания.

5. Показано, что сакральное сцеплено с космологической идеей «начала» (человека, Вселенной, пространственно-временных, теологических определённости и бесконечностей). Обнаружена корреляция между трансформацией образа времени в изобразительном искусстве, его ценностными компонентами и сменой перспективы. Источник корреляции – в отношении к понятию «вечность». Парадокс: прямая перспектива открыла некий абсолютный центр (в прямом и переносном смысле) – человека, но при этом лишила его центра. В обратной перспективе человек был проективно в центре мира, но при этом у мира были и другие центры. Отсюда вывод – чтобы человек сам был центром, у него должны быть и другие центры (сакральности) (Космос, Бог). Троица – человек, Бог, Космос – устойчивая конфигурация.

6. Уточнены гендерно артикулированные космологическо-антропологические смыслы понятий «Вселенная» и «Космос» (Космос – мужской принцип, Вселенная – женский), установлен их статус в философии культуры. Это *антропологические универсалии*, соединяющие воедино конотативные смыслы в связку «целое – исцеление – ценность – тело – человек – дом».

7. Выявлено, что *космологизм искусства* определён: 1) идеей подобия, а через неё *фрактальным принципом*; 2) преобразующей ролью искусства как хранителя и спасителя мира. Через подобие Абсолюту как целому установлены *две модели творчества в искусстве*, в основе которых лежит понятие мимесиса: «творчество-порождение» (Абсолют – Космос) и «творчество-креация» (Абсолют – христианский Бог).

Основные положения, выносимые на защиту:

1. *Космология – предельная форма метафизического вопрошания человека о целом. Она даёт предельное вопрошание и описание мира как целого* изнутри или с самой высокой точки, исходя из большого или сверхмалого, из духовного основания или материального, ставит *предельно фундаментальные вопросы* о «начале» и «конце мира» и предлагает *общую схематику ответов*, которая по-разному обыгрывается в культуре. «Космос культуры» строится на постоянной обращённости её частей к космологическим предельностям. Религия, философия, искусство и наука едины в этой внутренней, не всегда осознаваемой схеме.

Предмет космологии – *Космос* – чувственно проявленная и доступная онтологическому умопостижению форма Естества как пере-из-бытка Бытия. Всё сущее воспринимается в свете Бытия, которое открывается через эстетизм его порядка и красоты. Космос задаёт «меру», явно или неявно служит матрицей, по

подобию которой космологически определяется культура.

2. В метафизическом плане «океаническое/вселенское чувство» указывает, что «внешнее» – звёздное небо/Вселенная/Космос – это *вывернутое наизнанку* наше внутреннее. В них человек всегда узнаёт тютчевское «наследье родовое». На индивидуальном уровне оно – важный маркер «высшего психического здоровья», отражающий его холотропический – холистическо-космический модус. На родовом уровне (для человечества как «культурного организма») этот признак сцеплен с «инстинктом самосохранения» – «*инстинктом культуры*» *Homo Cosmicus*: человек инстинктивно ищет, воз-обновляет *re-ligio – лигу* (связь) с Космосом, облачая её в различные формы выражения с неизменно подчёркнутой в них *идеей подобия*. В космоцентрических религиях – принцип подобия/тождества с Абсолютом, в науке – космологический антропный принцип, в искусстве – принцип мимесиса, в философии – принцип генетического подобия человека и Вселенной, в культуре – этико-антропный принцип.

3. В философской антропологии и философии культуры *понятия «Вселенная»* и «Космос» проявляются как *антропологические универсалии*: к ним обращаются как к *моделям* для осмысления феномена человека. Различение смыслов на фоне смешения этих понятий и синонимии их имен исходит из мифологического *образа целого*, сложенного из гендерных бинарностей. Они привели к сохраняющейся и поныне артикуляции: а) «Вселенная» (женский принцип, восходящий через хтонический или водный образы хаоса к архетипу Великой Матери); б) «Космос» (мужской принцип, восходящий к архетипу порядка, образам мирового древа); в) Вселенная (Ойкумена) – вселение – Дом (Космос). Культурологически мыслеобразы Космоса и Вселенной проявляют себя в буберовских эпохах *Behaustheit* и *Hauslosigkeit*.

4. Переход от мифоса к логосу – это переход *внутри* космологии. Поэтому присутствие в ней архетипов – несомненно. Архетипические формальные схемы К. Юнга, космологемы досократиков и интертеоретический архетип образуют хронологическую цепочку. Сначала архетипические элементы воплощались в космологии в мифологических образах, затем в – досократических космологемах. На этом этапе ещё сохраняется «космологический синкретизм»: космология «вплавлена» в мифологию и онтологию (метафизику), которые сродны искусству, языческой и философской теологии.

В силу универсальности явления космологии, матричности её вопросительно-ответной схемы, заимствуемой другими сферами духовной культуры, об интертеоретичности имеет смысл говорить тогда, когда начинает рассыпаться естественный «космологический синкретизм», трансформируя изначальный смысл греческой «теории» в рассмотрение отдельных.

5. *Искусство* воссоздает бытие человека в его *целостности*, поэтому по определению *космологично*. Поставив во главу угла *Абсолют-Космос*, мы имеем *античную модель* – «творчество-порождение»: художественное произведение рождается *подобно* Космосу, Космос – *подобно* человеку, в своей художественности оно *подобно* Космосу, и *подобный же космос* рождает в душе человека. В этой модели красной нитью проходит *идея подобия эмбриологии и космологии* как биологическая метафора мифологической идеи подобия микро- и макрокосма. Поставив во главу угла *второй Абсолют* – христианского Бога, получаем иную модель – «творчество-креация». В ней негативная онтология художественности превращается в позитивную, в «абсолютную прибыль», прирост бытия. «Превращение» – маркер *истинного искусства*, о котором можно судить по *подобию Абсолюта* (Богу и Космосу) *в действии и в результате*. Если сотворён «малый космос», отражающий в себе «большой Космос», то в сотворённом образе бытийствует истина, а значит, он способен создать «космос в душе». Поэтому истинно художественное произведение/*ποίησις* может служить *залогом порядка* посреди распадающегося мира привычных вещей, оно охраняет, «удерживает бытие». Процесс *художественного творения* не только *глубоко космологичен*, но и *богоподобен*. «Высокое» искусство включает в себя *обе модели творчества*. Оно – *триединая сфера*, где смыкаются теология, космология и само искусство, *Бог, Космос и человек*.

6. Сакральное, сопряжённое с Вселенной, через сакральность «начала», понимание космичности («вселенскости»), как родовой сущности человека, открывает *новый аспект гуманизма*. В эпоху, когда человек исчезает как антропологическая данность, весьма уместно напомнить, что он сам являет собой сакральность, а потому – должен почитаться и охраняться.

Теоретическая и практическая значимость проведенного исследования:

во-первых, его результаты могут быть использованы для прояснения антропологической, онтологической, и культурологической проблематики, связанной с исследованием Вселенной;

во-вторых, материалы исследования содержат теоретические положения о некоторых сущностных характеристиках космологии в контексте проблемы соотношения научного и вненаучного, философских оснований научного знания, ценностных ориентаций и экзистенциального опыта в науках, что позволяет решать ряд важных проблем теории познания (взаимосвязь культуры и познания, рациональности, соотношение результатов познания и действительности);

в-третьих, материалы диссертации могут быть использованы при чтении курсов «Философская антропология», «Философия культуры», «Философия» в соответствующих темах, курсов «Концепции современного естествознания»,

«Астрономия», «История культуры и искусства», а также могут быть использованы при чтении спецкурсов и курсов по выбору.

Апробация работы. Основные положения диссертации и полученные результаты обсуждались на кафедре философии Омского государственного педагогического университета.

Основные результаты исследования отражены в трёх монографиях и ряде научных публикаций по теме диссертации, в докладах и выступлениях: на VI-ой Межвузовской научной конференции «Тенденции развития общества в XXI веке» (г. Омск, 2008); на Всероссийских научных конференциях: «Реальность. Человек. Культура: универсалии научного знания» (г. Омск, 2007), «Реальность. Человек. Культура: религия и культура» (г. Омск, 2008), «Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук» (г. Магнитогорск, 2008, 2009, 2010), «Антропологическая соразмерность» (г. Казань, 2009); на V-ом Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (г. Новосибирск, 2009); на V-ой Всероссийской научно-практической конференции «Философия отечественного образования: история и современность» (г. Пенза, 2009), на Всероссийской теоретико-практической конференции «Наука – Творчество – Образование» (г. Ульяновск, 2009); на Международных научно-практических конференциях: «Цивилизация-культура-образование: из прошлого в будущее» (г. Екатеринбург, 2009), «Международные Юридические Чтения» (г. Омск, 2009); на II-ой Международной теоретико-практической конференции «Наука в различных измерениях» (г. Ульяновск, 2010); на Международных научных конференциях: «Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология» (г. Москва, 2006 г.), «Генезис категории “виртуальная реальность”» (г. Саранск, 2008), «Философия ценностей: религия, право, мораль в современной России» (г. Курган, 2008), «Инновационные технологии в гуманитарных науках» (г. Ульяновск, 2009), «Василий Васильевич Налимов – математик и философ к 100-летию со дня рождения» (г. Москва, 2010).

Структура и объем исследования Текст диссертационного исследования состоит из введения, трёх глав, заключения и списка литературы, содержащего 532 наименований. Работа изложена на 390 страницах компьютерной верстки.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, освещается степень её разработанности, формулируются цели и задачи, характеризуется теоретико-методологическая основа работы, демонстрируется научная новизна и научно-практическая значимость диссертации.

Глава I. Философско-антропологическая атрибутивность космологии посвящена выявлению антропологической нагруженности и обоснованию фундаментальной философской специфики космологии.

В первом параграфе «**Метафизическо-онтологическая специфика космологии**» анализируется диспозиция онтологии, метафизики и космологии, исходя из тезиса о рядоположенности онтологии и метафизики как типов философского знания, предметную область которых составляют Бытие и Естество (Ю. М. Романенко). Исходя из анализа, устанавливается метафизическая спецификация космологии, предмет, которой определяется в рамках указанной диспозиции.

Если «онтология» звучит как «слово бытия», то космология, принципиально допускающая в подобной аутоэгезе симметрию, метафизически специфицирует это «слово». Бытие не фиксируется как некий предмет, но сущее воспринимается в свете бытия, которое открывается через эстетизм порядка и красоты сущего. Ономастическое самоистолкование триады «слово Космоса – слово порядка – космическое слово» указывает на предикацию «*слова бытия*». Бытие «говорит» на языке порядка и красоты. Это «*космическое слово*». Нарушение «космического слова» или «*космичности слова*» тождественно разрушению Космоса. Инверсная связка «Космос слова/порядок слов» открывает онтологическую перспективу (порядок слова = смысл). Смысл – категория сущего, а поскольку это ещё и то, что делает знаковую систему текстом, сущее может рассматриваться как текст. Эстетизм словесного порядка (поэтика Космоса, из которой рождается «космос поэзии») определяет доверительность поэтическому слову, его точность и угадывающую истинность: поэзия – «мгновенная метафизика» (Г. Башляр). Из напряжения звуковой и смысловой *энергии* строится *целое*. Поэтому первые мифологические космогонии, космогонические гимны и рапсодии, в которых обозначились фундаментальные интуиции Хаоса и Порядка, имели поэтическую форму. В научной традиции это выражается в *благоговении* учёных перед «математической поэзией» – эстетикой математических уравнений.

Историко-философский анализ выявил «эволюцию места космологии» в поле культуры, персонифицированным рубиконом в которой служит фигура Х. Вольфа. Он впервые ввёл и эксплицировал термин «космология». До него космология не выделялась из мифологий, теологий, метафизических и онтологических учений. У Х. Вольфа она, как содержащая одну из трёх (Бог, Душа, Космос) важнейших метафизических идей – *идею мира в целом*, была включена в метафизику. Последующее развенчание метафизики и её методологические деформации обусловили дрейф космологии в дисциплинарном пространстве науки и философии, сопровождающийся и до настоящего времени дискуссиями о её научном статусе, предмете, и вообще, самоопределении в контексте «двух культур». Космология

включается в корпус опытно-естественных наук с признанием определённой доли спекулятивности (= т.е. метафизичности) в её построениях. Дальнейшая элиминация антропологической составляющей в научно-теоретическом базисе космологии и в научной картине мира становится невозможна. Человек – «антропологическая константа», которой в космологии, в том числе, и научной, нельзя пренебречь.

Предмет космологии – *Космос* ускользает от рассудочного определения, но может быть прояснён через обращение к беспредпосылочным исходным философским категориям онтологии и метафизики Бытия и Естества. Космос – доступная онтологическому умопостижению форма Естества как пере-из-бытка Бытия. Проявленность делает его вещью в хайдеггеровском смысле, чувственно воспринимаемой и эстетичной, на которую мы смотрим не со стороны сущего, а со стороны Бытия. Космос – это всегда целое, оформленное бытие сущего, сквозь которую просвечивает «форма» Бытия. Метафизичность формы этой проявленности, в силу принципиальной дуалистичности метафизики и акцентировки её сущности на экспликации отношения дуальностей, сообщает этой «вещи» антропологическую размерность. Космос и человек – соизмеримые вещи. *Космология – предельная форма метафизического вопрошания человека о целом: о бытии, о «началах», о себе, месте и смысле своего бытия.*

Метафора *перевёртыша* (мировое дерево корнями вверх, человек головой вниз) указывает на космические истоки метаэтики и *атрибутивность* метафизической вертикали человека. В своём исходном значении *νόμος* – одновременно и закон, и мелодия. Вслушавшись в звучание слова *νόμος*, угадывается нечто вроде *homos*. Отсюда становится понятно, почему пифагорейский *Космос*, соразмерный человеку, *звучал*. «Законы не писанные», но интонированные мыслью, обладают большей значимостью, чем писанные. Смысл универсальных ценностей, «хранимых» этими законами, с древних времён связывался со смыслом Космоса. Нравственный императив И. Канта – метафизическая максима Космического порядка. Две вещи, заставляющие его *благо-говеть* – т.е. давать жить и здравствовать Благу, – «моральный закон *во мне*» и «звёздное небо над головой». Где исток, *корень* этого Блага? «Закон *во мне*» (*νόμος/homos*) – интроспективная проекция «звёздного неба», метафизический аналог принципа *подобия* микрокосма макрокосму. Нравственный Космос в душе возможен потому, что есть Космос звёздный.

Параграф второй «Антропоморфизм космологических идей в мифологии» посвящён выявлению антропологического содержания космологических представлений на заре человеческой истории и культуры.

«Протометафизическая» потребность к целостному мировидению фиксируется у человека уже в палеолите, она привела его к *идее Вселенной как единого целого*.

«Первобытный космизм» – раннее «зеркало мира» (О. М. Фрейденберг) обнажил «космическую потребность» человека «в целом» с акцентуацией его ценности.

Анализ концепций Ф. Гиренка (об аутичности первобытного человека) и А. Гурштейна (о выделении на небесной сфере созвездий) привёл к сопоставлению наскальной и «небесной» живописи. В изображениях «на земле» и «на небе» выявлено совпадение основной тематической бинарности. В «небесной живописи», также как и в пещерной, «эмоциональными пятнами» были люди (прежде всего, имела место обращённость к тематике, связанной с женщиной и темой рождения) и звери. Небо являлось инверсной макропроекцией пещеры с семантическими коннотациями женского. Земная пещера как бы вывернулась и «отобразилась» на небе. В последующей традиции данная инверсия проявилась в символике чаши, сосуда, воды. В соответствии с особенностями мифологического мышления, эмоциональная бинарность (покой/Венеры движение/животные) разрешалась «на небе», сыгравшим роль медиатора.

Присутствующий в культуре исходно космологический по содержанию гендерно артикулированный вектор: Земля – материя – женское – феминное – воспроизводящее – «тёмное», «нижнее»; Солнце – Небо – идея (эйдос) – мужское – маскулинное – творческое, инновационное – «светлое», «верхнее» чрезвычайно устойчив. Гендерно-космологические конstellации, осуществляемые по этому принципу, часто «спотыкались» на смешении понятий «Вселенная» и «Космос». Их условная дифференцировка возможна только на основе исходных смыслов ключевых космологических интуиций и образов: Космос – мужской принцип, Вселенная – женский. *Первая семантическая связка*, открывающая гендерные коннотации: Вселенная – Ойкумена – Земля (Гея) – женское, актуализирует три момента 1) *тему дома*, в который можно вселиться как в ойкумену; 2) *тему рождения*; 3) в снятом виде неоформленную пространственность как потенциальность («дома»), женское – это то, где может что-то зародиться. В культурологическом плане такая акцентуация указывает на архетипические корни образа *Вселенной* как архетипа *Великой Матери*. Структурно-типологически он может проявляться менее антропоморфно через деперсонифицированные архетипические символические элементы, связанные с четверицей (квадрат, крест и пр.) или двоицей (в образе Мировой горы). *Вторая семантическая связка*: Космос – порядок, закон – разум – возрождение-семя – Солнце – мужское актуализирует: 1) разумный, упорядочивающий, оплодотворяющий принцип; 2) оформленный эстетичный результат. В культурологическом плане такую акцентуацию можно трактовать как исходящую из архетипа троичности, мифологически воплощённую в образе Мирового древа. Укоренившаяся в настоящее время традиция синонимии Вселенной и Космоса – отдалённо проявленное следствие взаимозаменяемости мифологических образов

мировой горы и мирового дерева.

Идея подобия касается и связи *генезиса Космоса и человека*. Варианты ответов, предложенные в истории мысли (человек, как и Космос, может быть рождён или сотворён, может быть «вечным/бессмертным») выработаны в *общей схеме космологии*, уходящей своими истоками в мифологическую и философскую античность. Широко распространённый в мифологии разных культурах *параллелизм между эмбриологическими и космологическими представлениями* согласуется с концепцией перинатальных матриц, что позволяет выявить важные антропологические смыслы космологии. Свою *подлинную идентичность* человек обнаруживает через переживание *состояния космического единства*, приобщённости к космическому процессу, что у С. Грофа обозначено холистическо-космическим модусом «высшего психического здоровья» человека. То же самое мы обнаруживаем в ритуализированном комплексе горизонтальной структуры мирового дерева. Ритуал символично выражает идею единения, неразрывной *связи с целым* через умирание-растворение в целом и возрождения в обновлённом виде. «Микросмерть Я» в океаническом (аполлоническом) экстазе на языке К. Юнга – это исцеляющее «погружение в глубины» бессознательного, воспроизводящее *подобие между космологией и эмбриологией*, подчёркнутое в амбивалентном символизме воды («океаническое», Вселенная как океан, безопасная благоговейная Ойкумена, Великая Мать/бессознательное («хтоническое») = сверхсознательному/небесному)). Вертикаль в мифологических образах космических горы, дерева – прототип метафизической вертикали человека.

Обращённость к Космосу имела характер витальной «космической потребности» человека. В культурно-исторических традициях древней (не только европейской) культуры из неё выросла *идея подобия* микро- и макрокосмоса. В древней классике человеческая история связывалась с космической. *Ценным было только целое*. В философско-культурологической перспективе она стала истоком «*Trieb zur Weltanschauung*» – дословно «*потребности к мировоззрению*» (К. Ясперс) с важным уточнением её «*витальности*» (А. Перцев).

В *третьем параграфе «Космическая антропометрия: три измерения человека и Вселенной»* рассматривается философско-антропологическое соответствие между характеристиками Космоса и человека. С числом «три» связана их устойчивость и устойчивость идеи подобия между ними.

Установлено, что *идея подобия* макрокосма микрокосму раскрывается в трёх аспектах. 1) В структурно-онтологическом аспекте: устройство человека (тело–душа–дух) устройство Космоса повторяют друг друга. Эти конstellляции восходят к архаическим представлениям о космическом Первочеловеке, из тела которого образовался Космос.

В истории культуры и науки утверждение и перевороты в троичной антропологической формуле обозначили весь горизонт западной ментальности. Последствия преобразования платоновской трихотомии «дух-душа-тело» в дихотомию «душа-тело» (IX в.) необозримы. Нарушилась устойчивость Космоса и устойчивость бытия человека. Особенно это заметно стало в XX веке. В духе ренессансных конкистадоров открылась перспектива покорения «Нового Света» – вселенских просторов, а также и кошмар психофизиологий, тщетно бьющихся над проблемой души и тела, которые в силу закона исключенного третьего оказались на редкость неуживчивы. В XX в. научным вердиктом упразднена и душа. Осталось тело, в постмодерне уже «без органов», зато открытое всем превратностям генной инженерии. Православие, оказавшись более близким к идеям платонизма и неоплатонизма, сохраняло, развивало и углубляло триадную антропологическую формулу античности.

2) В космоантропометрическом аспекте антропологической триаде соответствует триада, связанная с научным фактом трёхмерности евклидова пространства: длина – ширина – высота. Метрическая характеристика тела (человека и Космоса) – длина. Коннотативная связь с возрастом сохраняется в языке современной космологии в обозначении размеров «растущей» Вселенной в терминах временной модальности (световых *годах*).

При разнообразной концептуализации слово «душа» довольно явно соотносимо со второй пространственной координатой – шириной. «Широта души» – устойчивый фразеологизм, обозначающий «размер души», её распахнутость миру. Феномен *широты русской души*, как отмечали философы и поэты, напрямую связан с *широтой пространственной*, с распахнутостью над ней *звёздного неба*. Её глубинное переживание буквально форматирует национальную ментальность, что явилась предпосылкой к особому восприятию Вселенной, вылившемуся в феномен русского космизма. Важный аспект души – её отнесённость к живому. Душа античного Космоса создается в том же *сосуде*, из того же состава, что и душа человека! Такая изначальная *родственность души* – не только *гарантия подобия*, но основание и гарантия дерзкой задачи познать Вселенную. Задачи посильной человеку, несмотря на его «разрывность в природном мире» (Н. Бердяев).

Семантическая связка «душа-дыхание» раскрывается в аналогии между дыханием Гестии и дыханием Вселенной в современной космологии («дыханием Гуса», (А. Павленко)) и обнаруживает почти буквальный изоморфизм в представлениях о флуктуациях квантового вакуума в инфляционных сценариях космологии. Акты дыхания Гестии аналогичны энергетическому «вдоху» (пиковой флуктуации с ростом энергии поля в данной точке) и «выдоху» (инфляция). Компьютерные анимации научных космологических моделей А. Линде без труда

прочитываются в терминах пифагорейской школы и неоплатонизма: сначала энергетический «вдох» – возникновение флуктуации, потом «выдох» – инфляция. Подобно тому, как душа вдыхает жизнь в античный Космос, «дышащий» современный Космос-Вселенная тоже должен обладать «душой». Как вывод из этого – комплементарность вненаучных познавательных аспектов для полноты космологического познания.

Третья пространственная координата – высота сопоставима с духом. Объективация духа, точнее её результаты составляют содержание понятия «духовность». Духовность – это своеобразная *смысловая космогония*, в которой образ мира соединяется с нравственным законом личности (С. Б. Крымский). Если учесть, что деятельность, энергичность духа его сущностный признак, то оказывается, что «степень духовности» связана с энергетической мощью или немощью духа. Духовное и творческое – от *переизбытка* энергии. Это проблематизирует и без того тёмный вопрос о её сущности, источнике и смысле закона сохранения энергии. В античности он решался с помощью Перводвигателя, в Средневековье – с помощью Бога. Бог, третья ипостась которого – деятельный Дух, – «Поэт бытия» (Б. Вышеславцев, В. Лосский), человек – «поэт культуры», выплёскивающий пере-из-быток энергии через своё творчество в мир культуры. Поэтому культура может определяться космологически – как «мир впервые». Это логически исходное определение культуры (В. Библер) является *космо-логически* исходным. В христианской догматике и в русской религиозной философии Дух соотносим с *небесной высотой*. Если все «пойэзисы» и даже «аутопойэзисы» детерминированы переизбытком энергии-духа, то состояние его немощи («падение духа») феноменологически констатируемое как культурный и антропологический кризис, в своём существе составляет отрыв от питательного источника энергии, устойчиво ассоциированный в культуре с небом, Космосом, Богом. В секулярном пространстве бесконечной Вселенной человек стал думать, что источник энергии «не над головой», а под ногами, в нефтеносных сланцах. Метафизическая вертикаль пошатнулась. В зависимости от понимания творческой силы Духа в различных философских системах Дух может быть представлен как Ум (*AUM, Νοῦς*), воля, Самосозерцание (интуиция). То есть, в понятии духа присутствует интеллектуальный аспект. Поэтому, кризис духа оказался коррелятивен кризису рациональности и кризису культуры.

Догматическая тринитарная формула «единосущность, равночестность, неслиянность и нераздельность» переосмыслена применительно к культуре. В западноевропейской традиции «три могучие сферы духовной жизни человечества» – религия, наука, искусство зачастую противопоставались, вопреки Н. Бору, как противоречия, а не как дополнения. Их «единосущность» может быть понята как

направленность на поиск и выражение «единой сущности» – истины бытия. «Равночестность» – как «равномощность» в смысле канторовских множеств, или «равносильность» в возможности постигнуть истину, хотя и разными средствами. Искусство, религия, наука «неслиянны и нераздельны», как неслиянны и нераздельны Бог, Космос (Вселенная) и человек.

3) В гносеологическом аспекте юнговские психологические функции перегруппированы в триаду: ощущение/чувство, мышление, интуиция. Тринитарный характер познавательной деятельности состоит в том, что человек способен мыслить понятиями, образами и символами, что сопрягается с тремя сферами духовной жизни человечества, целостное соединение которых составляет содержание культуры. Триада, характеризующая человека в структурно-онтологическом, космоантропометрическом и гносеологическом аспектах, отображена в следующей схеме:

- | | | | | | |
|----|-------------------------------|---|----------|---|-----------|
| 1) | тело | – | душа | – | дух/ум; |
| 2) | длина | – | ширина | – | высота; |
| 3) | чувство
образ
искусство | – | интуиция | – | мышление; |
| | | – | символ | – | понятие; |
| | | – | религия | – | наука. |

Средние элементы этой схемы, с одной стороны, выполняют функцию медиаторов, сглаживая оппозиции, с другой, – играют объединительную роль. Над широкой бездной души человека сошлись тело и дух, перцепция, эмоция и мысль, под ней и в ней – глубины бессознательного, в которые погружена интуиция. По мере движения «вниз» развенчивается индивидуальную исключительность, вплоть до полного растворения в телесной материальности: «Углерод – это просто углерод. Следовательно, на своём «дне» психэ является просто миром» (К. Юнг). То, что человек «состоит» из праха звёзд, в горении которых и образовался углерод, не только поэтическая метафора. О своей звёздной природе человек догадывается, но только каким-то гумилёвским «шестым чувством».

В четвёртом параграфе «Космос как Дом» подвергается критическому переосмыслению распространённое в философском и обыденном сознании противопоставление Космоса (Вселенной) и Земли (человека).

Этимологический и ассоциативный и философско-культурологический анализ, вслушивание в звучание и ономастическое само-истолкование слова «Вселенная» (*οἰκουμένη* (*ηοικουμένη*)/Ойкумена/населённая земля/*δῶμος*) приводит к выводу, что мир, Вселенная, дом, жилище, человек – это явления одного порядка. Мыслеобраз Дома в европейской культуре сопряжён с темой рождения, плодородия, с образами Матери-Земли, Богородицы. Дом выполняет функцию материнского. Философема Дома через мифологические мотивы насыщена чревной теплотой родного уюта и

родовой памятью. Онтологическая заданность в ней основных оппозиций бытия (жизнь/смерть, вечное/временное, своё/чужое) постоянно воспроизводит архаический контекст Дома, в котором отображаются эти оппозиции. Старинная мифологема «колыбель-гроб» обнаруживает себя в русской классической литературе и философии (П. Флоренский, В. Розанов). Человек рождается и умирает в Доме, его *истоком* является Дом. Антропологическое содержание философы Дома в том, что Дом это – способ осуществления человека.

С внешней стороны космологический мыслеобраз Дома фиксируется в понятии «миро-здание». В космологических мифах Вселенную «строят», «вытёсывают», «куют», «плетут», «лепят», «ткуют». Мир предстаёт как произведение «космического зодчества». Начиная с Ж. Даламбера семантика «Дома» из понятия «Вселенная» элиминировалась почти полностью, оставляя за ним смысл тотальности (греческого *τα παν τα*), понимаемого в буквальном смысле русского «всё». Мироздание, как человекомерная универсалия, выступает в истории культуры способом концептуализации сущего. В настоящее время потребность в такой концептуализации, соразмерной с человеком, весьма заметна и в философии, экзистенциальный дискурс которой вновь обращён к телесности и пространству, и в искусстве (хайдеггеровское истолкование архитектуры К. Ноберг-Шульцем), и в науке (антропный принцип). *Философско-антропологическое значение* этого принципа в том, что в XX-XXI вв. он возвращает человеку Космос: «тонкая настройка» физических параметров, набор законов, фундаментальных констант задают «устав», формируют порядок, существующий именно в *нашей* Вселенной. В бесконечно ветвящемся, хаотически гетерономном Мультиверсе она становится Космосом *в том же* смысле, который он имел для греков.

Космический план мыслеобраза Дома проявляет себя в буберовских эпохах *Behausttheit* и *Hauslosigkeit*. В эпохи *Behausttheit* («эпохи Дома-Космоса»), как правило, мир пространственно ограничен, его можно объять воображением, у него есть образ («космическое *ОБ*ъятие, *РА*Зящее хаос», (Ю. Романенко)). Сакрализованная бесконечность, придающая миру смысл, питающая его, мыслится «вовне», «за пределами мира».

В эпохи *Hauslosigkeit* («эпохи Вселенной», *бездомности*) человек охвачен фобией бесконечности. Поскольку с Домом связаны процессы, сопрягаемые в психоаналитическом плане с индивидуацией (самоидентификация, самосознание), любые формы центризма в культуре могут быть поняты как компенсаторные реакции, актуализирующие архетип Самости. Раздавленный страхом профанной бесконечности («небеса проветрены от Бога» М. Волошин), человек компенсирует это «антропоцентрацией», возводя себя на место Бога, выворачивая с обратным знаком бесконечность в свою собственную конечность, как бы сакрализуя себя

самого в своих бесконечных возможностях преобразователя, творца мира и господина сущего. Общий культурный фон современной эпохи, инфицированный фобией бесконечности со времён Возрождения, проявил серьёзный рецидив в контекстах, не связанных напрямую с космологией. «Большой Брат», впервые появившийся в известной антиутопии Дж. Оруэлла «1984», – персонификация идеи тоталитарности с её центрированностью власти и тотальным контролем, эдакая политизированная аллегория патологически центрированного Эго (сверхактуализация архетипа Самости) на уровне целого государства.

В постмодерне обозначаются предпосылки к окончанию эпохи *Hauslosigkeit*: а) *субъективно*: симптомы усталости современного человека от пафоса науки в расколдовывании мира на фоне сохранения её эрзац-религиозной функции; ностальгия по Дому, по утраченной сакральности бытия, потребность вновь «заколдовать мир», придав ему холистический образ, в котором «всё связано со всем»; б) *объективно*: научная космология даёт надежду на *обретение* своего дома-Космоса. Ум учёных «утопает во мгле ночной метафизических вопросов» (А. Белый). А. Линде подчёркивает: «Мы изучаем Вселенную как модель для чего-то гораздо более важного. Мы хотим изучить себя, а мы изучаем наш дом». Осмысление «Вселенной в целом» неизбежно поднимает проблему сознания человека, следом за ней – вопрос о свободе воли, и «кажется, что мы имеем дело с чем-то очень-очень важным, о чём мы, в общем-то, не начали даже думать». Но чувствовали всегда.

Глава II «Архетипы в космологии» посвящена поиску возможных истоков метафизической направленности и механизмов рационального выражения мысли о *подобии* человека и Космоса.

В первом параграфе «**Космологическая специфика интертеоретических архетипов**» предпринята попытка осмыслить когнитивные ресурсы коллективного бессознательного. Поставлен вопрос о «научном бессознательном» как выражении когнитологической ценности бессознательного, проявленного в такой части культуры как наука. Иррациональное в науке, выраженное, в частности, в форме коллективного бессознательного, а потому условно обозначенное «*научным бессознательным*», рассмотрено как эвристичное начало научных идей.

Космология как наука *изначально и всегда* находится в гегелевской гегелевской ситуации «на грани», где дальнейшее движение мысли с помощью рассудка невозможно, необходимо заимствование извне. Её «официальный статус» науки постоянно колеблют заявления оценочного характера, укладываемые в едва ли не весь спектр вненаучного знания: от мифологии и религии до научной фантастики и псевдонауки. В силу этого обстоятельства космология всегда будет ориентирована на обращение к вненаучным формам своего выражения и источникам своего роста.

В работе показано, что для постановки, описания, решения космологических проблем философия, теология, искусство, научная космология, физика используют в своём арсенале весьма схожий набор понятий и познавательных схем. Это позволяет говорить о некоем общем для данных сфер культуры окружении, которое мы, заимствуя термин методологии науки «интертеория» (А. Ляпунов), обозначим *интертеоретическим*, понимая теорию (*Θεωρία*) в изначальном греческом смысле этого слова.

Стойкое функционирование общего набора понятий и связанных с ними образов в смысловом поле культуры, указывает на их тесную связь с феноменом бессознательного и принадлежность к базисным элементам наиболее общей типологии архетипических схем К. Юнга (хаотическое разнообразие и порядок; свет, тьма; четверица, троица, мандала). Отнесённость архетипических образов и ассоциируемых с ними понятий одновременно к разным сферам духовной культуры, позволяет предположить, что, космологические образы и модели «различного жанра» (художественные, философские, равно как и теологические, и научные), восходят к единому *интертеоретическому архетипу* – специфическому корреляту «коллективного бессознательного» в постижении Вселенной.

Во втором параграфе «**Архетипические космологемы досократиков**» исследуется космология досократиков: с одной стороны, вскрываются её архетипические основы, с другой стороны, показано, что сама космология досократиков выступает «философским архетипом», матрицей, на которой неявно базируются современные научные космологические модели.

Переход от мифоса к логосу, от «Ураноса» к «Космосу» знаменовавший рождение философской мысли, это переход *внутри* космологии. На этом этапе ещё сохраняется «космологический синкретизм»: космология «вплавлена» в мифологию и онтологию (метафизику), которые сродны искусству, языческой и философской теологии. Парменид изрекает начало философской мысли в *поэтической* форме, «даймон философов», пред-умышленный в *Χρεών* Анаксимандра, в *Ἐν* Парменида, *Λόγος* Гераклита, М. Хайдеггер дешифрует в мифологическом «образе» *Μοῖρα*. Основные мифологемы трансформировались в философемы при сохранении *общей* схемы мифологического мирогенеза.

На базе формальных элементов юнговских архетипических схем, составляющих «содержание» интертеоретического архетипа, сформировались *космологемы досократиков* как его рационализированные матрицы, как *архетипы способов помыслить* о том, что можно охватить лишь мысленно – *мир в целом, Космос, Единое, Бытие. Космологема* – обобщающая философская схема, философема, опрокинутая в космологию, базирующаяся на архетипах. Это своеобразный метатекст, построенный по *фрактальному принципу*. Космос у досократиков понимался в отношении главных его функций – упорядочивающей и эстетической и

в астрономическом аспекте (небеса), и в физическом (структура мира, комбинация элементов) с помощью доминирующего в их философии *метода подобия*, касающегося *μορφή – формы*: био-, техно-, социо-, либо «числоморфно». По отношению к будущим моделям Вселенной *метод подобия* «срабатывает» уже на новом уровне: Космос досократиков сам служит своеобразной матрицей, образцом, *по подобию которому* строятся современные космологические модели. Он выступает как метатекст, насыщенный многообразными *возможностями мысли*, из которых черпается как *предельно-метафизическая постановка проблем*, так и *предельно-метафизические способы их решения*.

Современная космология – почти всегда явная или неявная отсылка к грекам. В существе *постановки* проблемы объединения фундаментальных взаимодействий – проблемы *ἀρχή* мы возвращаемся к Анаксимандру и Эмпедоклу. Космологические идеи Анаксагора близки к современным представлениям о деситтервской стадии в развитии Вселенной, о гетерономности Мультиверса, о вакуумном субстрате – аналоге «семенного генофонда» Вселенной. Анаксагоровское понятие «гомеомерия» раскрывается в формуле, смысл которой отражает основной *принцип фрактала*: это «вещь, в которой всякая часть подобна всякой другой части и целому». Анаксагоровское эхо звучит в марковских гипотезах о «максимонах» и «фридмонах».

Инфляционная космология переживает своеобразный ренессанс атомистической идеи множества миров. Понятие «начало» лишилось своей абсолютности и приобрело относительный смысл: вселенные в Мультиверсе возникают и разрушаются так же как миры Демокрита, с той лишь разницей, что в современном варианте вечность обеспечивается иным пониманием «великой пустоты» – космическим вакуумом, скалярными полями. *Принцип подобия* у атомистов акцентируется на макроуровне: пыли атомов соответствует пыль миров. В основе такой модели подобия лежит *принцип изономии*, являющийся, по сути, *принципом симметрии*. Нельзя не отметить близость интенции о глубинном порядке Вселенной, основанном на симметрии, к *духу современных научных исканий*.

Анализ хайдеггеровских размышлений об *ἀλήθεια*-истине как несокрытости *Sein*-бытия, проступающего через «всходы» и жатву» (*φύσις* и *λόγος*) в контексте привязанности греческого мышления к оформлению, к зрению (*Θεάω*) как видению, в котором видящееся показывает самое себя, проявляется, привносит себя в вид своей сущности (*δαίω*), т.е. в несокрытое, позволил предположить, почему парменидовское бытие похоже «на глыбу совершенно-круглого Шара».

Эпоха Парменида – это ещё не эпоха рафинированной мысли, «целое ещё не упущено», вполне возможно, что форма целого, форма Бытия, подсказана Пармениду Космосом, мыслимым им астрономически. Космос стал источником

исторически устойчивой геометрической метафоры мира как сферы (шара), закрепляющей *форму* возможного объяснения *мира* как *целого*.

Гераклитовская космологема «огненного мира», «мерами загорающегося и мерами потухающего» воспроизведена в научной космологии ещё во фридмановской закрытой модели пульсирующей Вселенной. Эта идея «мерами возрождающаяся» в науке, оказалась сама подобна гераклитовскому огню. Из недавних «возрождений» укажем на гипотезу «воспламеняющейся Вселенной», предлагающую сценарий «начала», альтернативный общепризнанным релятивистско-инфляционным моделям – так называемый эмпиротический сценарий (J. Khoury, V. A. Ovrut, P. J. Steinhardt, N. Turok, 2001 г.), гипотезу Р. Пенроуза и В. Гурджаяна (2010 г.), усмотревших в данных о реликтовом излучении, полученных космическим зондом WMAP, следы бытия предшествующего цикла развития Вселенной. В идейном содержании этих гипотез фиксируется *чёткий след*, оставленный космологией Гераклита, быть может, даже не вполне ясно отрефлексируемый самими авторами.

Пифагорейская космологема математического музыкального Космоса как произведения искусства вновь открывает свои эвристические возможности для современной научной мысли. В струнных космологических концепциях, в инфляционном сценарии, как это следует из анализа акустической модуляции реликтового излучения, Вселенная предстаёт в образе музыкального инструмента! Востребованность досократических космологов в развитии научной космологии очевидна.

В *третьем параграфе «Архетипические истоки ренессансного гелиоцентризма»* показано, что в основе построения моделей Н. Коперника, И. Кеплера, Р. Флудда, Т. Кампанеллы лежит рационализация интертеоретического архетипа, восходящего к юнговскому архетипу Самости.

Интертеоретичность задавалась когнитивным окружением, запустившим механизм рационализации архетипа, «материей» послужили теоретические построения в таких областях культуры как астрономия, искусство (литературное, музыкальное, изобразительное), теология, герметические науки. Само стремление к новой схематике мира было мотивировано в значительной степени эстетическими соображениями античного толка. В рационализации этих интуиций для гелиоцентризма Н. Коперника немаловажную роль сыграл образ Аполлона, запечатленный на его личной печати, трактат Цицерона «Сон Сципиона», явные аллюзии на которого присутствуют в коперниканском тексте «Об обращениях». В ренессансном переосмыслении концепции Макробия *Аполлон – правитель мироздания*, повелевающий музами-планетами, соотнесёнными с музыкальными ладами. Этот образ был визуализирован в аллегории «*Солнце-правитель*» на иллюстрациях книг Ф. Гафурио, гравюрах А. Дюрера. Централь-

правительственная, повелевающая роль лучезарного Аполлона стала ключевой. В такой схеме Коперник обнаружил созвучную Витрувию искомую соразмерность миро-здания, определённую гармоничную связь между движением и величиной орбит, которую иным способом не обнаружить.

Идея гелиоцентризма своим произрастанием «обязана» *глубинному древнему импульсу* имевшему отношение к образу Аполлона. Ассоциации, связанные с физическим Солнцем, космологически эстетичное *воображение* Коперника оформило в эмоционально насыщенные образы, постепенно выстроившиеся в логическую цепочку: Солнце – свет, в том числе и свет разума, лучезарный Феб-Аполлон, Аполлон-Мусагет, Солнце-Аполлон в центре храма Вселенной как «разумный» гарант небесной гармонии, позволяющий найти и «форму мира», и выразить «точную соразмерность его частей». Такая цепочка – последовательная *рационализация образов*, восходящих к архетипу Самости.

Архетипы выражают своё содержание в основном через *метафоры*. Если в этом содержании, как отмечал К. Юнг, Солнце отождествляется со львом, королём, золотым сокровищем или с некой силой, то это вовсе не означает ни одно, ни другое, а является *неизвестным третьим*, которое более или менее адекватно отражается во всех сравнениях. Юнгианская логика приводит к тому, что метафорические сравнения-отождествления Солнца (физического) с Аполлоном-Фебом, Аполлоном-Мусагетом, светильником в храме, духовным Солнцем, правителем и пр. должны восходит к третьему неизвестному, а именно – к идее центра! Тогда Солнце, графический знак, которого издревле (от египтян) и поныне – круг с точкой в центре, в равной мере может символизировать архетип Самости, должно рассматриваться не только как метафизический центр, храм Божества, но и как астрономическо-математический центр, центр в пространственном смысле.

Показано, что существо известной полемики И. Кеплера с главой английских розенкрейцеров Р. Флуддом по вопросам устройства мироздания не сводимо к психологическому антагонизму архетипов, выделенных по гендерному признаку (троица – мужской принцип, на котором базировались представления И. Кеплера, четверица – женский, к которому обращено внимание алхимика Р. Флудда). В культурологическом плане это была борьба двух мировоззрений, в которой *post factum* мы можем констатировать разрушение вселенской целостности («раскол Космоса»), смену холистического мировосприятия редукционистским, что в психоаналитическом плане выразилось сменой доминантности архетипов (на первое место вышел архетип троицы, архетип духа, мужской принцип, определивший маскулинный дух европейской науки).

В четвертом параграфе «Интертекстуальность в космологии и теологии» обозначены контуры возможных механизмов рационализации архетипов

коллективного бессознательного через обращение к понятию интертекстуальности.

Интертекстуальность трактуется расширительно как явление, имеющее место в текстах, построенных средствами любых знаковых систем. В работе она раскрывается как форма манифестации архетипов, «паттерн», направляющий прорастание и постепенную рационализацию многих фундаментальных научных идей. Цитаты, аллюзии, реминисценции и др. формы интертекстуальности нельзя считать механическими заимствованиями, они возникают как *«бессознательные действия творческой памяти»*, *«художественное заражение»*, творческая переключка (эхокамера), в которой участвуют архетипы. В них проявляются результаты «работы» коллективного бессознательного. Их рационализация осуществляется через интертекстуальные итерации: происходит как бы наращивание рациональности в том, что извлекается из «научного бессознательного», с каждой новой реминисценцией, скрытой «цитатой» (чётким повтором идеи, «автор-источник» которой – архетип), архетипический образ обретает всё более рациональные формы, понятийно включаясь в научный дискурс. Интертекстуальность – способ рационализации, т.к., эти идеи, всплыв из бессознательного, «гуляют» веками в пространстве «текстов» культуры (в широком смысле), оформляясь, научные понятия и модели. Поэтому интертекстуальность предстаёт в ней чем-то вроде сократовской майевтики.

В диссертации эта идея аргументируется на материале исследования соотношения античной философской мысли, раннехристианского богословия и науки. В частности, интертекстуальное взаимодействие философских и богословских идей и научных идей устанавливается: **а)** в обосновании креационистской доктрины; **б)** в научной деятельности И. Ньютона. Теология арианского унитаризма, взаимодействуя с его научными изысканиями, привела его к идее тяготения – основе космологической целостности Вселенной; **в)** в концепции *вечного творения* Оригена (III в. н.э.) и теории *стационарной Вселенной* (сер. XX в.), в идее Р. Гроссетеста (XII-XIII вв.) о *световой точке* «в начале времён» и идее Ж. Леметра (20-е годы XX в.) об *«отце-первоатоме»*, (впоследствии *«Big-Bang»*), в ветхозаветной идее о сотворении Богом мира из ничего (2 Мак. 7,28) и научной гипотезе рождения Вселенной из «ничего» (конец XX в.).

Отношения между космологией, теологией и философией являют пример происходящего в веках истории *интертекстуального диалога*, определяющего бытие *космологическо-теологического интертекста*. С этой точки зрения интертекст – форма философско-культурологической рефлексии.

Глава III «Искусство и космология» посвящена исследованию космологическо-антропологической размерности искусства.

В первом параграфе «Феномен фракталов в космологии и искусстве»

исследуется феномен, соединивший в себе упорядочивающее-эстетическую артикуляцию концепта «Космос» с семантикой целого, актуализировав в науке и искусстве *идею подобия части и целого*.

Отправной пункт исследования – миниатюра «God, the Divine Arcitect» на фронтисписе Морализованной Библии XIII в. Творимый Богом мир изображён на ней в форме объекта, ставшего символом фрактальной геометрии – математического множества Мандельброта. Исследование столь странного совпадения потребовало обращения к осмыслению: 1) комплексных и мнимых чисел как математической субстанции фракталов и 2) образа воды (на миниатюре именно она – «фрактальная основа» творимого мира).

Высказана гипотеза о фрактальности перехода из Эмперия в Эмпирий, как он мыслился П. Флоренским в работе «Мнимости в геометрии». Символизм требует, чтобы феномен и ноумен были совершенным подобием друг друга, что возможно в двухслойном пространстве, одна сторона которого мнима, другая реальна. Переход – через фрактальный разлом пространства и выворачивание тела через самого себя. Ноумен в «этом пространстве» – это феномен «в том пространстве». И наоборот. Подобная ноуменально-феноменальная конструкция обнаруживается и в концепции В. Налимова. Семантический вакуум нам представляется ноуменом, это трансцендентальный мир «запакованных», недоступных смыслов. Распакованный текст – феномен. Распаковка неизбежно метафорична, ценностно организована, похожа на фрактал. Этот «ортодоксальный философский символизм» (С. Хоружий) являет архаическую версию символизма, близкую по духу первобытному мышлению, которое *в части видело целое*. Мнимость – переход в Эмпирей, другую, метафизическую реальность, возникает при некотором напряжении (у П. Флоренского – при превышении светового барьера). Фрактальность, в некотором роде, тоже переход в другую реальность, возникающий при «уменьшении меры», напряжении мысли и воображения – «вглядывании» в мир. Возможность подобных грамматических построений в «текстах природы» объяснима порождающей их глубинной математической онтологией, которая может мыслиться в теологическом ключе, объясняя «непостижимую эффективность математики в естественных науках», превратившуюся в «священный символ веры физика-теоретика» (Е. Вигнер). Важно, что учёный, не изобретает, а *обнаруживает* математические структуры как нечто уже существующее.

Вода читается в библейской миниатюре в трёх концептуализированных образах (изначальная стихия-субстанция, сознание, время (Н. Красноярова)), соединяющих в себе космологическо-антропологические смыслы через *фрактальную идею подобия*. Один образ возникает из другого при «увеличении временного масштаба», как при измерении береговой линии. Возникающая «часть» –

новый образ воды, *подобна* исходному целому.

Фрактальность снимает в космологии остроту антиномии континуальности и дискретности. Понятия и образы, выражающие их, тяготеют к разным полюсам: Хаос (Вселенная) – к континуальности (через образ воды). Космос – к дискретности. Фрактал – баланс, граница между Хаосом и Космосом, отсюда – эстетическая привлекательность, воплощённая через принцип единства в многообразии. С учётом гендерно-космологических коннотаций он превращается в принцип *обретения Космоса из Вселенной*.

Параллелизм между эмбриологией и космологией обнаруживает рефлексия творческого процесса в искусстве (на материале творчества В. Кандинского). Создание художественного произведения рассматривается как космологический акт, при этом в картине через цветовой символизм и архетипический геометризм форм подчёркивается подобие процессов *эмбриогенеза* и *космогенеза*.

Показано, что предтечей принципа *космогенетического подобия* (А. Павленко), можно считать В. Розанова. Предполагается, что истоки такой идеологии могут восходить к идеям Дионисия Ареопагита об оттисках божественной печати, по большому счёту, являющимися теологической переинтерпретацией (палимпсестом) мифологической *идеи подобия*. Таким образом, в разных «культурно-исторических масштабах рационализации» мы обнаруживаем философско-антропологический тренд *идеи подобия части и целого как подобия эмбриологии и космологии* от мифологии через теологию (Д. Ареопагит), искусство (В. Кандинский), философию (В. Розанов, А. Павленко) к научной космологии (А. Линде).

Во втором параграфе **«Художественно-космологические аллюзии»** рассмотрены *интермедиальные аллюзии*, связывающие «тексты» изобразительного искусства исторических эпох, разнесённых во времени на века, с рассмотренной выше средневековой библейской миниатюрой с космологическим сюжетом.

Аллюзией к ней является гравюра У. Блейка «Великий архитектор» «The Ancient of Days» (1794 г.). Сюжет, воспроизведённый английским художником, «интертекстуальное видение» – «*визуальная цитата*» тех же стихов из Книги Притч Соломона (Притч. 8, 22-28), которые явились основой сюжета библейской миниатюры! Разница в акцентах: на библейской миниатюре мы видим Бога-Художника, «желающего» стать Математиком, на блейковской гравюре наоборот – Бога-Математика, «желающего» (в понимании У. Блейка) стать Художником. Лейтмотив загадочной картины У. Блейка – космогоническое противостояние Разума и Воображения.

Если в «золотой век схоластики» подчёркнуто позитивным выступало рациональное начало, обуздывающее мировой хаос, то в век романтизма, уставшего от просвещённого разума, наоборот, хаос связывался с позитивно-творческим

началом, вершиной которого, было воображение – космогонический процесс созидания ОБРАЗа в хаотической бездне. Воображение эвристично, способно «заклинать реальность»: сила разума меньше чем сила воображения. Рационализация образа Бога (от Художника к Математику/Геометру), потом к Ремесленнику/Часовщику) в изображениях Бога (от XIII в. к XVIII-XIX вв.) сопровождалась: 1) изменением «положения его тела» – он всё больше пригибался «к земле». Блейковский «правополушарый Бог», согнутый «в три погибели», – капитуляция Разума в формах ненавистного ему бэконовского и локковского рационализма перед Воображением. Нemoщь, скованность и иллюзорность разума подчеркнута У. Блейком в гротескном образе Уризена – Бога-«ужасного разрушителя», заковавшего разум человека в земных интересах, превратив в огромном мире ньютоновской Вселенной волю к познанию в «охотничью страсть испытания» (Р. Гвардини). На «огромность» расколовшегося в бесконечный Универсум Космоса выразительно указывает распахнутый циркуль, который держит «леворукий» (!) Саваоф-Уризен. Экстенсивная конечность средневекового мира уравновешивалась интенсивной бесконечностью – просвечивающим повсюду абсолютным символическим содержанием. С расколом Космоса произошла инверсия: получив «простор для движения, человек стал бездомным». 2) Рационализация образа Бога сопровождалась эстетической диссипацией. Мир терял форму, а вместе с ней и некоторую «истину бытия». Важное «избыточное» содержание, трансформировалось (т.е. менялась «форма мира») в человеческом сознании из произведения искусства (античный, средневековый Космос) в предмет ремесла (мир – часы, механизм, компьютер, вычислительный процессор, дизайн-проект и т.п.). Уже эстетика Нового времени перестала быть онтологией (Я. Голосовкер), а онтология, утратив свою былую метафизическую субстанциональность (имагинативную по природе!), превратилась только в формально-логическое обоснование.

Серия интермедиально-визуальных аллюзий к гравюре «Великий архитектор» продолжена в одной из наиболее известных гравюр У. Блейка – «Ньютон». Саркастической *аллюзией* к ней выглядит иллюстрация к поэме «Иерусалим», где в могущественном титане с куриной головой угадывается фигура задумчиво-беспомощного Разума в образе Ньютона. Почти через сто лет О. Роден «реабилитировал» Разум в своей знаменитой скульптуре «Мыслитель». На излёте XX в. Э. Паолоцци «процитировал» У. Блейка в скульптуре: у нового здания Британской библиотеки воздвигнут памятник И. Ньютону. Наконец, в начале XXI в. блейковский «Ветхий днями» буквально (!) засиял в микроскопической глубине, которой достигло современное «квантовое искусство»: миниатюра воссоздана лазером на микроскопической подложке из кристаллов пористого кремния. Данная

работа Ее Jin Тео – удивительное соединение мощи разума, в которую сомневался У. Блейк, и воображения, в которое он свято верил.

Одно из существенных различий между наукой и искусством сконцентрировано вокруг понятий разума и воображения. Разум познает бытие (реальное), воображение – творит небытие. Отсюда различие эстетического и художественного. Эстетическое – характеристика бытия, художественность, как существенное качество искусства, характеризует небытие (М. С. Каган). Именно поэтому в средневековом искусстве Бог – Художник («Поэт бытия»), ибо творит из небытия. Именно поэтому изобразительное искусство средневекового художника и абстракционистов, «заклиная реальность», предвосхитило компьютерную визуализацию сложных математических множеств. Целостное восприятие мира, запечатлённое искусством, благодаря воображению художников, вышедшему за пределы реальности, предшествовало аналитике науки. Наука лишь усовершенствовала «архитектуру вопроса», связав увиденное с фракталами: «всё в целом мы сосчитываем, *целое – угадываем*» (В. Бибихин).

Художественно-космологические аллюзии сложно понять вне онтологического контекста. Аллюзия, будучи формой художественной интертекстуальности, может иметь онтологическое основание (мир – текст, семантическая Вселенная). Интертекстуальность, теоретически основанная на концепции диалогизма, выступает не только как категория художественного мышления, но и как гносеологическая категория, делая возможным «диалог с природой» с участием воображения, что наглядно продемонстрировали художественно-космологические аллюзии.

В третьем параграфе «Сакральное и профанное в искусстве и космологии» устанавливается определённая коррелятивность между космологическим образом мира, сформированным из «внешнего» опыта (включая перцепцию и научно-теоретические спекуляции), и из «внутреннего» опыта (результатов философско-антропологической рефлексии, выраженных в категориях сакрального и профанного).

Анализ оттовской трактовки сакрального (*das Heilige*) в контексте рассмотренных космологических идей в искусстве приводит к выводу, что сакральное, отображаемое в искусстве, сцеплено с космологической идеей «начала» (человека, Вселенной, пространственно-временных, теологических определённостей и бесконечностей). Искусство пронизано *хронотопическими ценностями* разных степеней (М. Бахтин). В изобразительном искусстве они высвечивают сакральное через специфику восприятия и понимания времени, проявленную сквозь призму *теории перспективы*. Анализируется парадокс: прямая перспектива открыла некий абсолютный центр (в прямом и переносном смысле) – человека, но при этом лишила его метафизического центра. В обратной перспективе человек был проективно в

центре мира, но при этом у мира были и другие центры. Экстенсивная пространственная конечность уравнивалась интенсивной бесконечностью абсолютов духовного пространства. С ренессансным утверждением линейной перспективы всё *вывернулось*. Мир превратился в картину, возникла странная форма «ацентричного централизма». Человек стал неким абсолютным центром бытия в бытии, лишенном всяких центров, в том числе и в пространственном смысле. Ренессансный антропоцентризм и его символическое воплощение в «точке схода» прямой перспективы оказались исторически со-направлены с прогрессирующим фрагментарным видением мира (следствием де-центрации), идеологией сциентизма. Отсюда вывод – чтобы человек сам был центром, у него должны быть и другие центры (сакральности). Троица (человек, Бог, Космос) – устойчивая конфигурация.

Символизм перспективы обращён к сакральному также во временном аспекте. Всё самое важное, определяющее наше бытие в мире, отнесено к далекому прошлому, к вечности. Отсюда – необходимость «вечного возвращения» в «доперспективных» эпохах. Анализ этого аспекта привёл к обнаружению корреляции между трансформацией образа времени в изобразительном искусстве, его ценностно-мировоззренческим содержанием и сменой перспективы. Образ времени «эволюционировал» от его античной персонификации утомлённого или поверженного молодой прытью, но *не страшного*, старика-Хроноса, и отмеченных Э. Панофским аллегорических образов *Kairosa*, и *Aion*, до полной перекодировки Кроноса-Сатурна с его земледельческой атрибутикой (коса/серп, жернова) в ненасытное чудовище – «истребителя вещей». Картины художников последующей «вывернутой» эпохи отражают именно такое понимание времени. Через тему *vanitas*, являющую в европейском искусстве XVI-XVII вв. («учёные» натюрморты) переосмысленную *аллюзию* на Екклесиаста («*Vanitas vanitatum omnia vanitas/Суета сует, всё суета*»), художественно предварившую трактовку времени в терминах однородности, бескачественности в классической науке, к апогею в картинах Ф. Гойи, совпавшим с постановкой проблемы необратимости в физике XIX в. Символы бренности, хрупкости быстро угасающей человеческой жизни, бессмысленности бытия, лишенного аксиологических неоднородностей, переключались из картин «учёных натюрмортов» в научную картину «тепловой смерти Вселенной».

Источник корреляции пространственной перспективы с трансформацией образа времени – в отношении к понятию «вечность». В эпоху господства обратной перспективы время носит циклический характер, объективно связанный с близостью к природе, с малой «степенью её освоения», субъективно – с сакрализацией природных циклов, время соотнесено с вечным, в сознании укоренена идея сакрального. Смена перспективы – шекспировский «вывих времени», – сопровождалась тенденцией к утрате ощущения вечности и сакральности. В хронотопе и топохроне сакральное

имеет разные знаки темпоральности бытия. В хронотопе оно «извлекается» из далекого «прочного» прошлого или даже вечности, в топохроне – из далекого иллюзорного будущего. «Стрела времени» возникла как проблема его необратимости на фоне успехов термодинамики в создании первых тепловых машин – символа активно развивающегося промышленного общества. Она была осознана как «стрела прогресса». В абсолютизации гераклитовской текучести бытия забылось «вечное возвращение».

Духовный кризис современности – «утрата середины» – нарушение сакрального, своего центра – *космического и антропологического порядка*, (Х. Зедльмайр) видится как кризис вечности – ситуация, когда человеку стало чуждо и почти недоступно это понятие, как чужда и непотребна стала обратная перспектива. В этой ситуации космология играет роль «приближающей линзы», через которую можно усмотреть потерянное и вернуть утраченное.

Четвертый параграф «Космологизм искусства и философской антропологии» посвящён выявлению метафизических оснований космологизации искусства и философской антропологии.

Мировоззрение определяет *выбор исходной аксиологической точки*, ракурса, «центризма», позиции, с которой человек воззревает на мир. Если говорить о «мировоззрении исторических эпох», то это Космос, Бог и человек. Поскольку своё бытие в мире человек определяет в привативных категориях («стремящийся», «тянущийся» и пр.), должно быть *«нечто» его притягивающее*, чему он стремится быть *подобным*. «Нечто» выступает как *Абсолют*. История европейской культуры выявила два устойчивых логически возможных и осуществившихся в ней решения Абсолюта: *античный Космос* и *христианский Бог*. Через подобие Абсолюта как целому возникает *две модели творчества в искусстве*. Трактую Космос как умопостигаемую и чувственно проявленную *форму Естества*, мы можем понять античный *мимесис* как экстатическую (экстаз – основной метод движения к Абсолюту в Античности) ре-актуализацию сущности *Космоса*. Античная идея мимесиса определяет *сущностный космологизм искусства*: оно воссоздает бытие человека в его *целостности* как «крошечный космос», способный воссоздать «космос в душе». Искусство по *определению* (пифагорейскому и повторенному Г.-Г. Гадамером) *космологично*. Поставив во главу угла *Абсолют-Космос*, мы имеем *античную модель – «творчество-порождение»*: художественное произведение рождается *подобно* Космосу, Космос – *подобно* человеку. Оно должно быть в своей художественности *подобно* Космосу и *подобный же космос* устроить в душе человека. В этой модели красной нитью проходит *идея подобия эмбриологии и космологии* как биологическая метафора мифологической идеи подобия микро- и макрокосма.

Поставив во главу угла *второй Абсолют* – христианского Бога, получаем вторую модель – «творчество-креацию». *Мимесис* в ней – ре-актуализация сущности человека-творца как подобия Бога-Творца, связанная с превращением негативной онтологии художественности в позитивную, в «абсолютную прибыль», прирост бытия. *Космологизм искусства* определён: а) *фрактальным принципом*, б) преобразующей ролью искусства как хранителя и спасителя мира.

В потрясённом стоянии перед «целым» заложена возможность творчества и внутреннего преобразования. Человек как образ и подобие Бога, совершает «онтологический трансцензус», воображением творит «из небытия» небытие, «превращённое» в бытие. О том, что «превращение» состоялось, т.е. речь идет об *истинном* искусстве, можно судить по *подобию Абсолюту* (Богу и Космосу) *в действии и в результате*. Если сотворён «малый космос», отражающий в себе «большой Космос», то в сотворённом образе бытийствует истина, а значит, он способен создать «космос в душе». Из гадамеровской и хайдеггеровской феноменологическо-герменевтической дескрипции искусства следует его важный признак: *истинно* художественное произведение/*ποίησις* – *залог порядка* посреди распадающегося мира привычных вещей, оно охраняет, «удерживает бытие».

Природа творит из самой себя. Человек творит из своей природы, а она «надприродна», метафизична. Человек выдвинут в Ничто. Он «питается» метафизической негэнтропией, сохраняя себя, и «охраняя» бытие. Закон сохранения энергии, охраняющий «сохранение нуля», явно располагает к метафизическим коннотациям по аналогии с квантовым вакуумом, в котором непрерывно рождаются виртуальные частицы. Это происходит с нарушением (!) закона сохранения энергии. «Возвращаясь» обратно в вакуум, они как бы отдают долг (энергию), который заимствовали на короткое время своей жизни. «Мыслящий цвет» (Э. Ильенков) – (разум человек), появившийся в природе (неважно эволюционно или креационно), тоже «взял энергию в долг»: «Поэт всегда должник Вселенной». Он возвращает его с избытком, «платит на горе проценты и пени», поэтому *бытие прирастает*. В этом смысле можно понимать и синергию: человек со-работник Бога. В христианской теологии *катарсис* как очищение, *теория* как озарение приводят к третьей ступени – *теозису* – обожению как к спасению. Свобода, творчество – дар. Стратегическая миссия искусства как спасения – свободная теургия, активное преобразование действительности. «Высокое» искусство включает в себя *обе модели творчества*. Оно – *триединая* сфера, где смыкаются теология, космология и само искусство, Бог, Космос и человек.

Мысль о тесной сопряжённости человека и Космоса/Вселенной присутствовала в культуре всегда, являя предпосылку космологизации искусства и философской антропологии. Столкновение с «Суперреальностью звёздного неба»

манифестирует себя через особенное чувство сопричастности к Вселенной. Терминологически данный феномен почти не фиксировался, но часто описывался в разных контекстах независимо друг от друга многими мыслителями. Примем его обозначение как «океаническое (Р. Ролан, З. Фрейд)/вселенское (И. Лапшин) чувство». Оценка этого чувства З. Фрейдом как патологического состояния отдельных индивидуумов глубоко ошибочна. В контексте идей О. Ранка и С. Грофа показано, что «океаническое/вселенское чувство» выражает актуализацию *потребности* индивида в самоидентификации, связанной с «травмой рождения» (по О. Ранку), возникающей на некоторых этапах индивидуального развития, субъективно воспринимающейся как чувство *покинутости*, в культурологическом плане – буберовской бездомности. «Травматизм» – фрустрация этой потребности. Её преодоление в переживании данного чувства имеет «терапевтический» эффект катарсиса, открывает возможности установления новых гармоничных отношений с миром.

В метафизическом плане «инстинкт самосохранения» («инстинктом культуры») *Ното Cosmicus* выдаёт отнесённость *океанического/вселенского чувства* к религии – наиболее консервативной (в смысле сохранения) стороне культуры. Религиозные мысли и образы – суть форма, «дверь», («икона») в терминологии Г. Померанца, через которую входит в нас непостижимое, посредством которой выражается нечто глубокое и одновременно понятное всем. Тональность «вселенского чувства» резонирует с глубинными экзистенциалами бытия человека. Имеется совпадение релевантностей субъективного опыта людей в отношении к Космосу. Человек в силу своей космической (звёздной) природы инстинктивно ищет, воз-обновляет *re-ligio – лигу (связь)* с Космосом, облачая её в различные формы выражения с неизменно подчеркнутой в них *идеей подобия*.

Сакральное, сопряжённое с Вселенной, в частности, через сакральность «начала», понимание космичности («вселенскости»), как родовой сущности человека, открывает новый аспект гуманизма. В эпоху, когда человек исчезает как антропологическая данность, весьма уместно напомнить, что он сам являет собой сакральность, а потому – должен почитаться и охраняться. Всегда. В парафраз А. Швейцера – «гению человечности», полагавшему, что этика производна от мистики – «порыва из земного в неземное, временного в вечное», можно сформулировать как «благоговение перед человеком».

В **заключении** подводятся основные итоги исследования, отражающие новизну, и намечаются дальнейшие пути развития темы.

СПИСОК РАБОТ, ОПУБЛИКОВАННЫХ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Монографии:

1. *Максименко Л. А.* Космологическое знание: природа, инварианты, динамика: монография. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005. 160 с.
2. *Максименко Л. А.* «Научно-художественные» аллюзии // Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития: монография / Под общ. ред. проф. О. И. Кирикова. Книга 22. Воронеж: ВГПУ, 2010. 470 с. С. 67–104.
3. *Максименко Л. А.* НОМО COSMICUS: Опыт антропологической космологии: монография. Омск: изд-во ОмГПУ, 2011. 382 с.

Статьи, опубликованные в научных изданиях, входящих в перечень для опубликования научных результатов диссертаций на соискание учёной степени доктора наук:

4. *Максименко Л. А.* Знание до познания или архетипы научного бессознательного // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 6. С. 20–27.
5. *Максименко Л. А.* Космология и теология: модель взаимодействия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. № 1 (13). С. 119-126.
6. *Максименко Л. А., Горнова Г. В.* Космос в зеркале города // Преподаватель XXI в. 2010. № 2. С. 257–265.
7. *Максименко Л. А.* Проблема «начала мира» в философии, теологии и науке // Омский научный вестник. 2010. № 4 (89). С. 60–64.
8. *Максименко Л. А.* Онтология космологических аллюзий // Вестник Башкирского университета. 2010. Т. 15. № 3. С. 781–789.
9. *Максименко Л. А.* Номо Cosmicus: феномен «океанического чувства» // Теория и практика общественного развития. 2010. № 4. С. 19-25.
10. *Максименко Л. А.* Мифология современной науки // Омский научный вестник. 2010. № 6 (92). С. 70–74.
11. *Максименко Л. А.* Время в культуре сквозь призму теории перспективы // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2011. Вып. 16. № 9 (226). С. 143–149.

Статьи, доклады, тезисы в других научных сборниках и журналах:

12. *Максименко Л. А.* Вселенная как объект мифологического познания и мифологическое космологическое знание // Человек в пространстве мифов:

Материалы межрегиональной конференции 10-11 июня 2004 г., г. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. 171 с. С. 128–132.

13. *Максименко Л. А.* Космологическо-теологический интертекст // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 11. Межвузовский сборник научных трудов. Омск: Издательство ОмГПУ, 2006. С. 44–51.

14. *Максименко Л. А.* Интертекстуальность и архетипы «научного бессознательного» // Реальность. Человек. Культура: универсалии научного знания: Материалы Всероссийской научной конференции. г. Омск 20-21 декабря 2007 г. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2007. 180 с. С. 148–153.

15. *Максименко Л. А.* Виртуальное в космологии // Генезис категории виртуальная реальность: Материалы международной научной конференции. г. Саранск 15 февраля 2008 г. Саранск: Тип. «Рузаевский печатник», 2008. 328 с. С. 172–176. *Максименко Л. А.* От интертеоретического архетипа к образам и моделям Вселенной // Тенденции развития общества в XXI веке: материалы VI Межвузовской научной конференции. г. Омск 28-30 апреля 2008 г. Омск: ИЦ «Омский научный вестник», 2008. С. 17–25.

16. *Максименко Л. А.* Философские проблемы современной космологии // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук: сборник статей Всероссийской научной конференции. Магнитогорск: МаГУ, 2008. Вып. 3. Т. 1. 203 с. С. 129–136.

17. *Максименко Л. А.* Гносеологическая ценность Вселенной // Философия ценностей: религия, право, мораль в современной России: Материалы IV международной научной конференции г. Курган 10-11 апреля 2008 г. Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2008. 194 с. С. 13. (0,12 п. л.)

18. *Максименко Л. А.* Космология и христианство: симфония двух истин или новая контраверза? // Реальность. Человек. Культура: религия и культура: Материалы Всероссийской научной конференции. г. Омск, 11 декабря 2008 г. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2008. 308 с. С. 147–151.

19. *Максименко Л. А.* Космология в культуре: структурная и функциональная рациональность // Цивилизация – культура – образование: из прошлого в будущее: Материалы Международной научно-практической конференции 30 марта 2009 г.: в 2 ч. / Урал. гос. пед. ун-т; отв. ред. А. Ф. Яфальян. Екатеринбург, 2009. Ч. 1. 327 с. С. 180–185.

20. *Максименко Л. А.* «Две культуры»: полвека спустя // Философия отечественного образования: история и современность. Сборник статей V Всероссийской научно-практической конференции: МНИЦ ПГСХА. Пенза: РИО ПГСХА, 2009. 310 с. С. 55–56.

21. *Максименко Л. А.* Интертекстуальность в метатекстах космологии и богословия // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 222 с. С. 96–100.
22. *Максименко Л. А.* Коперниканский гелиоцентризм: архетипические истоки // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук: сборник статей Международной научной конференции: в 5 т. / под ред. Е. В. Дегтярева, Д. А. Теплых. Вып. 4. Т. 2. Магнитогорск: МаГУ, 2009. 151 с. С. 6–13.
23. *Максименко Л. А.* Метаморфозы рациональности в космологии // Наука – Творчество – Образование: сборник научных трудов Международной теоретико-практической конференции, посвященной памяти доктора философских наук, профессора Г. Ф. Миронова, г. Ульяновск, 14-15 мая 2009 г. / под ред. Т. Н. Брысиной. Ульяновск: УлГТУ, 2009. 404 с. С. 99–102.
24. *Максименко Л. А.* Антропологический формат Вселенной // Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции. Казань: Изд-во Казанского гос. технол. ун-та, 2009. 300 с. С. 123–128. (0,34 п. л.)
25. *Максименко Л. А.* Интертеория в космологии // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса 25-28 августа 2009 г. Новосибирск, Новосибирский государственный университет, 2009. 531 с. С. 251–252.
26. *Максименко Л. А.* Историко-философские аспекты космического права // Международные юридические чтения: материалы ежегодной научно-практической конференции. г. Омск, 22 мая 2009 г. Ч. I. Омск: Омский юридический институт, 2009. 252 с. С. 103–107.
27. *Максименко Л. А.* Космологическо-теологический интертекст // Аналитика культурологии. Вып. 3 (15). 2009. Электронное научное издание // URL: <http://analiculturolog.ru/ru/component/k2/itemlist/category/32-issue-15.html> (дата обращения: 13.01.2011)
28. *Максименко Л. А.* Мифомышление в современной науке // Наука в различных измерениях: сборник научных трудов II Международной теоретико-практической конференции, посвященной памяти доктора философских наук, профессора Г. Ф. Миронова, г. Ульяновск. 17-18 мая 2010 г. Ульяновск: УлГТУ, 2010. 500 с. С. 175–167.
29. *Максименко Л. А., Горнова Г. В.* Космос и город: философские параллели // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук: сборник статей V-ой Всероссийской научной конференции: в 5 т. / Под ред. Е. В. Дегтярева, Д. А. Теплых. Вып. 5. Т. 2. Магнитогорск: МаГУ, 2010. 213 с. С. 129–136.(авт. – 50 %)