

УДК 140.8:2

Космизм Даниила Андреева: философско-религиозно-художественный синтез

В. Л. Александров, аспирант*

В статье анализируется концепция космизма Д. Л. Андреева, представляющая собой вариант оригинального гносеологического синтеза. Обосновывается, что его идеи являются парадоксальным сочетанием индивидуального духовного опыта и стремления автора включить этот опыт в широкий религиозно-философский и научный контекст. Формой такого синтеза выступает у Д. Андреева «личный миф». Особое внимание в статье уделяется анализу одного из основных авторских понятий мыслителя — брамфатуры (или планетарного космоса).

Ключевые слова: Д. Андреев, космизм, метаистория, метаисторический метод познания, миф, брамфатура.

The Cosmism of Daniel Andreev: Philosophical and Religious-Artistic Synthesis

V. L. Aleksandrov, Postgraduate Student

The article analyzes the cosmism concept of D. L. Andreev as a variant of the original epistemological synthesis. It's proved that the concept is a paradoxical combination of personal spiritual experience with the desire of the author to include this experience in a religious, philosophical and scientific context. The form of such synthesis appears a «personal myth». Particular attention is paid to the analysis of the basic Andreev's term — bramfatura (planetary space).

Keywords: D. Andreev, cosmism, metahistory, metahistorical cognitional method, myth, bramfatura.

XX век выявил переплетение двух разнонаправленных тенденций в развитии знания — его дифференциации и интеграции. Сочетание этих тенденций обнаружилось как внутри различных форм познания, так и на их пересечении. Варианты таких взаимосвязей разнообразны: внутри одной формы это мог быть прямой синтез нескольких философских направлений, художественных школ, научных теорий, религиозных доктрин. Связь между формами познания может заключаться в переносе методов, понятий, идей, гипотез из одной области в другую. Наконец, это может быть попытка масштабного, почти универсального синтеза на основе той или иной теории (системный подход, глобальный эволюционизм). Поиски таких синтезов позволили включить даже элементы индивидуальных, субъективных аспектов познания в общезначимые теории (концепция «личностного знания» М. Полани).

В свете этих тенденций особого внимания и изучения заслуживает творчество русского поэта и мыслителя середины XX в. Даниила Андреева. Все его творчество было попыткой преодоления основных бинарных оппозиций европейской философской мысли: онтологического тезиса о двух

формах бытия (материального и идеального) и гносеологического тезиса о наличии только двух уровней познания: чувственного и рационального.

Его труды, созданные в условиях тюремного заключения в 1940—50-е гг., были опубликованы только в начале 1990-х и сразу вызвали разноречивые оценки. Его главная работа — «Роза мира» — не поддавалась традиционной жанровой классификации. Философское сочинение, роман-фэнтэзи, богословский трактат, историческое исследование, политическая аналитика, социальная утопия — каждая из этих оценок отражала только определенную часть или аспект «Розы мира». Еще более резкую поляризацию можно обнаружить в содержательной оценке как личности Д. Андреева, так и его творчества. Для одних он — русский Данте и Сведенборг, носитель беспримерного по глубине и масштабу откровения об устройстве мира, для других — талантливый поэт и писатель, в суровых условиях тюремного заключения искренне принявший свои фантазии за реальность.

Авторы филологических, культурологических и философских диссертаций (Д. К. Ахтырский, О. А. Дашевская, Е. В. Орлова, И. В. Чиндин и другие), статей и монографий стремятся ввести

* Аспирант кафедры философии культуры ФФСН БГУ. Научный руководитель — доктор философских наук, проф. Т. Г. Румянцева.

это имя в широкий социокультурный контекст, обращаются к литературным, философским, религиозным и научным истокам его мысли. К этим истокам можно отнести древневосточные учения и новейшие открытия физики и астрономии, христианскую догматику и трансформированные языческие верования, откровения европейских средневековых мистиков и немецкую трансцендентальную философию, социальные утопии и классическую русскую литературу, научный космизм и религиозную философию Серебряного века. При таком невероятно пестром сочетании неизбежно возникает несколько вопросов. Возможен ли в принципе синтез понятий и идей, взятых из столь разнородной почвы? Что может быть его основой, ядром? Может ли быть такой синтез жизнеспособным, устойчивым и плодотворным? И главное: имеет ли он хоть какое-то объективное значение, представляет ли какую-либо значимость для кого-либо кроме его создателя?

Если попытаться проанализировать основные идеи Д. Андреева в рамках краткой теоретической реконструкции, необходимо отметить несколько трудностей. Главная состоит в том, что помимо общеполитических и общенаучных понятий (субстанция, материя, пространство, время), специальных философских концептов (монада, эманация, эон), религиозных терминов (демиург, карма, инкарнация, чистилище, ангелы, эгрегор), он вводит в оборот и активно использует десятки несуществующих в языке слов (уицраор, игвы и др.). Именно обилие последних вызывает наибольшее недоумение, нередко отбивая всякое желание разбираться во всем этом мистико-художественном нагромождении лингвистических новообразований. Понимая это, Д. Андреев стремился максимально четко определить каждое вводимое им понятие, попутно поясняя, почему он вынужден прибегать к такому словотворчеству. Оно следует из главной идеи, сформулированной так: «Понятие многослойности Вселенной лежит в основе концепции Розы Мира. Под каждым слоем понимается при этом материальный мир, материальность которого отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат» [1, с. 44].

При непредвзятом анализе можно обнаружить, что это есть самая распространенная и самая древняя идея, лежащая в основе любых мифологических и религиозных верований: непосредственно данным органам чувств мир есть только часть реальности во всей ее глубине, сложности и многообразии. Далее религиозно-мифологические системы разнятся в утверждениях о количестве трансцендентных миров, о формах и видах су-

ществ, в них обитающих, о характере протекающих в них процессов и о связи этих существ и миров с нашим миром, но все они едины в утверждении: наличное бытие не исчерпывает всю реальность.

Почти общепринятым считается, что философия как рационально-теоретическое осмысление мира даже в ее идеалистическом варианте кардинально порывает с этой религиозно-мифологической картиной. Лишь аллегорически трактуются свидетельства Сократа о даимоне, описания Платоном в «Государстве» причин и форм реинкарнации. Очевидным считается дуализм того же Платона, хотя он не абсолютен: мир идей размещался им далеко, но в видимой части мира — на звездном небе. В дальнейшем развитие европейской философии шло либо по линии укрепления дуализма, либо его полного снятия — утверждения абсолютного, бескачественного монизма, в рамках которого любые свойства теряли свою онтологическую укорененность, не имели статуса подлинного бытия. Лишь некоторые из европейских мыслителей стремились создать такие синтетические модели бытия, в рамках которых деление мира на уровни и формы считается объективным, но относительным (Николай Кузанский, Лейбниц, Шеллинг). В подобной логике Д. Андреев утверждает, что «различие между духом и материей скорее стадияльное, чем принципиальное» [1, с. 45].

Важнейшей по своей потенциальной эвристичности видится гипотеза Д. Андреева о том, что именно выступает критерием различения миров: количество пространственных и (или) временных координат. Мифологические и религиозные представления древности не давали возможности соотносить образ иного мира с физическим пространством и временем. В философии вопрос о месте «идеального» объявлялся бессмысленным, некорректным. И все же Д. Андреев отваживается ответить на вопрос, где именно находится трансцендентная реальность. Параллельные миры не являются чем-то абсолютно потусторонним к видимой нами части Вселенной. Напротив, физически (точнее — трансфизически) они тесным образом связаны с планетами, звездами и их скоплениями — галактиками. Может показаться, что так он продолжает линию «космизма», идущую от Дж. Бруно (с его гипотезой о множестве обитаемых планет с разными видами разумных существ) и продолженную в XX в. К. Циолковским и другими космистами. Но Д. Андреев утверждает нечто, с одной стороны, гораздо более оригинальное, а с другой, очень традиционное, напрямую связанное с религиозно-мифологическими верованиями,

а именно: что обитаемых миров много и на Земле (как впрочем, и на многих других планетах). Для этого он вводит понятие планетарного космоса, или *брамфатуры*.

Брамфатура — это совокупность всех материальных слоев каждой обитаемой планеты или другого небесного тела. В одной только нашей Галактике таких брамфатур по Д. Андрееву — миллиарды, в свою очередь в каждой из них таких слоев насчитываются десятки или сотни (например, на Земле, по его утверждению, — почти 250). Как раз в этом плане андреевское понятие «планетарного космоса» видится эвристическим по нескольким причинам. Во-первых, оно потенциально снимает большинство дихотомий, которые столько веков и тысячелетий транслируются попеременно или параллельно с религией и философией: противопоставление материального и идеального, тела и души. Утверждение о том, что все миры — материальны, но их материальность — разного качества (а это определяется характером пространства-времени), не противоречит ни современной трактовке материи (ее структурной неисчерпаемости), ни, с другой стороны, традиционным верованиям в существование таких миров.

Во-вторых, понятие «планетарного космоса» может помочь традиционным религиозным учениям и философско-идеалистическим концепциям отказаться от того «метафизического антропо- и геоцентризма», который вслед за физическим должен был давно кануть в Лету, но с невероятным упорством поддерживается их сторонниками. Одну из задач современного воспитания и образования Д. Андреев видел как раз в преодолении такого узко понимаемого антропоцентризма: «Космический провинциализм человечества... покажется смешным нашим потомкам... Приходит новое мироотношение: для него человек есть существо в грандиозной цепи других существ» [1, с. 99].

Все онтологические утверждения Д. Андреева (в частности, по аналогии с Данте описания им кругов, или слоев, инобытия), неизбежно ведут к гносеологическому вопросу об адекватности результатов познавательного процесса. Понимая это, он и предваряет описание своего опыта гносеологическими главами труда, характеристикой основных методов познания, названных им метаисторическим и трансфизическим.

Метаисторический метод познания, согласно Д. Андрееву, включает три стадии: метаисторическое озарение, восприятие и осмысление. Этот перечень возвращает нас к старому гносеологическому вопросу: исчерпывается ли познание чувственным и рациональным уровнями? Классиче-

ская философия и наука в этом не сомневались, расходясь только в том, как они соотносятся в смысле первичности, значимости, адекватности отражения. В неклассической философии в гносеологическую проблематику были включены элементы, выходящие за пределы традиционного спора сенсуалистов и рационалистов: были поставлены вопросы о положительной познавательной роли эмоций, интуиции. В русской философии были сформулированы гносеологические идеалы «живознания» (славянофилы), «цельного знания» (В. Соловьев, П. Флоренский), интуитивного (Н. Лосский) и металогического постижения мира (С. Франк), мифа как антиномично-синтетического комплекса (А. Лосев). В частности, Владимир Соловьев утверждал, что «мистическое знание необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду» [2, с. 255]. Но перед В. Соловьевым, Э. Сведенборгом и другими «визионерами» возникла острая проблема: факты по определению должны быть воспроизводимы, потенциально доступны для остальных наблюдателей. С мистическим опытом такое невозможно в принципе.

Д. Андреев пытался не столько дать определения «мистического знания», «духовного опыта», сколько его выразить в максимально отчетливой форме. Такой формой для него стал «миф» — как синтетическое знание, элементами которого могут служить догадки и художественный вымысел, философские понятия и научные факты, здравый смысл и интуиция, но ядром которого остается личное откровение. Этот синтез отличается от синкретизма мифологий древности. Он способен к органическому, плодотворному соединению знаний, полученных в разных формах и разными методами.

Например, важнейшая андреевская идея о множественности слоев с иными пространственно-временными характеристиками не есть просто попытка наукообразной легитимации религиозных верований. К идее множественности пространственных измерений наука шла долго. Ключевые вехи на этом пути: математические концепции Г. Римана и Г. Вейля, системы неклассической логики. В истории физики и астрономии считается, что первым идею о количестве пространственных измерений, большем, чем три, высказал польский ученый Т. Калуца в 1919 г., дав свою математическую интерпретацию уравнений Эйнштейна [3]. Тот посчитал гипотезу о дополнительных измерениях пространства странной, хотя и не противоречащей теории относительности. На многие десятилетия эта гипотеза была предана забвению

ввиду ее «фантастичности», но обрела второе дыхание спустя полвека, в связи с разработкой так называемой «теории струн». Одной из ее главных гипотез является как раз идея о наличии во Вселенной множественности дополнительных измерений пространства. Более того, «выясняется, что теория струн требует, чтобы Вселенная имела дополнительные измерения» [3, с. 138]. Эти современные научные предположения, конечно, далеки от многовековой уверенности классической физики и философии, что пространственных измерений может быть только три. Зато эти гипотезы частично соотносятся с утверждениями Д. Андреева, что каждый слой на Земле (не беря в расчет другие планеты) включает от 1 до 6 пространственных координат.

Что же является содержанием метаисторического опыта (если хотя бы потенциально допустить его адекватность)? На стадии метаисторического озарения происходит «молниеносное, но охватывающее огромные полосы исторического времени переживание нерасчленимой ни на какие понятия и невыразимой ни в каких словах сути больших исторических феноменов» [1, с. 31].

Вторая и третья стадии — метаисторическое восприятие и осмысление — заключаются в том, чтобы адекватно выразить пережитый опыт в рационально или художественно оформленном виде. Причем «именно на третьей стадии совершаются наибольшие ошибки, неправильные привнесения, слишком субъективные истолкования. Главная помеха заключается в неизбежно искажающем вмешательстве рассудка» [1, с. 32].

Конечно, критическое отношение к любому такому опыту возможно и даже необходимо, но надо эту критику отличать от изначально тотального отрицания его подлинности. Например, утверждения Д. Андреева о таких метаисторических и трансфизических сущностях, как народоводительствующие светлые и темные иерархии (демиурги и соборные души народов, демоны великих держав, небесные страны метакультур и народов как обители просветленных душ их лучших представителей и т. д.) могут считаться совершенно нелепыми и фантастическими, только если тотально отрицается любая доля истины в представлениях мифов и религий. Если за такого рода верованиями признаются только социальные, психологические, коммуникативные функции, то фантазерами, мягко выражаясь, придется признать не только М. Экхарта, Я. Бёме, Э. Сведенборга, Д. Андреева, мистиков, святых и пророков различных религий, но и те народы и культуры, которые с непонятным упорством в течение веков и тысячелетий веровали и продолжают верить в «иную реальность».

Аналитическая психология К. Г. Юнга, трансперсональная психология С. Грофа и К. Уилбера, мировоззренческий синтез современной физики и древневосточных учений Ф. Капра, российская версия синергетики Е. Князевой, квантовые модели сознания М. Б. Менского и Р. Пенроуза — вот лишь некоторые примеры продвижения науки в ту область, которая до середины XX в. была для нее только предметом насмешек или возмущения.

До Д. Андреева мы с таким познанием могли иметь дело в форме философских интуиций и догадок, например, в утверждениях Н. Бердяева, который чувствовал в истории «действие скрытых, не поддающихся рационализации, космических сил» [4, с. 132] и полагал, что «вверху, на небе, ангелы Божьи борются с ангелами сатаны. Во всех сферах космоса бушует огненная и яростная стихия и ведется война» [4, с. 155]. Подобные предположения высказывали почти все русские религиозные философы.

Даниил Андреев же в этом ряду отличается стремлением предельно конкретизировать подобные утверждения, выражая их в беспрецедентной форме философско-художественно-религиозного синтеза. Сам по себе этот синтез настолько необычен и непривычен для традиционного восприятия, что ничего кроме шока не вызывают у большинства читателей описания в стиле Дж. Толкиена, но претендующие на документальность. И все же есть критерий, который не позволяет отнести к его творчеству исключительно как к безобидной или безответственной фантастике. Это критерий прогностической точности. С этой точки зрения творчество Д. Андреева уникально. Не будучи профессиональным физиком, астрономом, политологом, вообще не являясь, строго говоря, ученым, он оставил массу прогнозов в различных областях науки, техники и общественной жизни. Только перечисление этих прогнозов заняло бы несколько десятков страниц. Важно отметить, что, во-первых, большинство из них на тот момент (1940-е—50-е годы) были либо неочевидны, либо просто невероятны; во-вторых, многие из них за прошедшее время уже сбылись либо как минимум перешли из области фантазий в разряд научных гипотез. Это уже упомянутые выше идеи множественности пространства (основная гипотеза «теории струн»), делимости протона (гипотеза кварков сформулирована в 1960-е годы). Предсказано понятие «темной» материи (открыта в 1970-е годы) и многое другое. Важно, что эти прогнозы не были следствием многолетних исследовательских поисков теоретика или экспериментатора. Д. Андреев — поэт и писатель, по собственному признанию

даже плохо освоивший школьный курс математики. Значит, эти многочисленные совпадения в исполнении прогнозов надо либо отнести на невероятное стечение обстоятельств, либо признать, что существует знание (а значит, его особые субъекты и особые методы), которое выходит далеко за пределы господствующих в западном обществе форм.

Большинство прогнозов Д. Андреева относились к политической сфере. Трудно найти аналогичные тексты середины XX в., в которых с такой точностью предсказаны не только общие тенденции развития мира во второй половине XX в. (феномен глобализации с ее возможностями и сопутствующими кризисами и проблемами), но и совершенно конкретные масштабные социально-политические события: например, крушение к концу века социалистического лагеря и самого Советского Союза («рухнула в ничто глыба государства // Армия же — здесь. Партия — цела» [5, с. 229]), политическое объединение всей Европы («сплав сорока стран», «рок нам принес кровавыми тропами // Свой золотой дар: // Здравствуй, Единство! Нынче — Европа, // Завтра — земной шар» [5, с. 261]).

Таким образом, творчество Даниила Андреева представляет собой попытку построения такого синтетического знания, в котором художественные и мифологические образы переплетаются

с научными гипотезами, философские категории с религиозными догмами, личным опытом и коллективными знаниями. Эта попытка может расщепляться по-разному. При этом она являет собой частный, неповторимо-индивидуальный, но предельно яркий пример того кардинального перелома представлений о типах рациональности, о возможных путях познания, который явил собой XX век. Этот перелом уже потребовал существенного пересмотра традиционного понимания важнейших универсалий культуры, таких как космос, природа, пространство, время, материя, сознание, душа, разум, опыт и другие. Поиски и открытия начала XXI в. показывают, что эта трансформация будет продолжаться.

Список цитированных источников

1. Андреев, Д. Л. Роза мира / Д. Л. Андреев. — М. 1991.
2. Соловьев, В. С. Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев. — Минск, 1999.
3. Грин, Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Б. Грин. — М., 2004.
4. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. — М. 1990.
5. Андреев, Д. Л. Железная мистерия / Д. Л. Андреев. — М., 1990.

Дата поступления в редакцию: 08.02.2016 г.