

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ,
МОЛОДЁЖИ И СПОРТА УКРАИНЫ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВЫСШЕЕ УЧЕБНОЕ ЗАВЕДЕНИЕ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ГОРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Ю.А. ШАБАНОВА

ТЕОСОФИЯ
В РАКУРСЕ ФИЛОСОФСКОГО
И СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Монография

*Посвящается
180-летию со дня рождения и
120-летию со дня смерти
Елены Петровны Блаватской*

Днепропетровск
НГУ
2011

УДК 141.332

ББК 86.42

Ш 12

Затвержено до видання вченою радою Державного ВНЗ «Національний гірничий університет» (протокол № 9 від 27.09.2011).

Рецензенти:

Гнатенко П.І., д-р філос. наук, член-кореспондент НАПН України проф., завідувач кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. Олесья Гончара;

Ярошовець В.І., д-р філос. наук, проф., завідувач кафедри історії філософії Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

У монографії зібрано публікації та доповіді різних років, у яких автор аналізує феномен теософії з позицій філософського осмислення його суті, звертаючись до історико-філософського контексту й соціокультурних умов виникнення та розвитку цього напрямку. Видання дозволить читачеві звернути увагу на поняття теософії і деякою мірою з'ясувати для себе його сутність в об'єктивному баченні історії становлення та сучасної трансформації. Ознайомлення з матеріалом монографії дозволяє сформулювати в читача об'єктивний, ідеологічно неупереджений погляд на теософію в цілому, а також на спадщину Олени Петрівни Блаватської та її особистість як популяризатора теософських знань, засновника Міжнародного теософського товариства, автора фундаментальних теософських праць: «Тамна доктрина», «Викрита Ізіда», «Ключ до теософії».

Книгу адресовано філософам, релігієзнавцям, історикам, культурологам, а також усім тим, хто цікавиться теософією і шукає духовний сенс існування людини.

Шабанова, Ю.А.

Ш12 Теософия в ракурсе философского и социокультурного осмысления [Текст]:
монограф. / Ю.А. Шабанова. – Д.: Национальный горный университет,
2011. – 141 с.

ISBN 978-966-350-316-5

В монографии собраны публикации и доклады разных лет, в которых автор представляет анализ феномена теософии с позиций философского осмысления его сути, обращаясь к историко-философскому контексту и социокультурным условиям возникновения и развития этого направления. Издание позволит читателю обратиться к понятию теософии и некоторым образом разъяснить для себя его сущность в объективном видении истории становления и современной трансформации. Ознакомление с материалом монографии позволит читателю сформировать объективный, идеологически непредвзятый взгляд на содержание наследия Елены Петровны Блаватской и её личность как популяризатора теософских идей, основателя Международного теософского общества, автора фундаментальных теософских трудов: «Тайная доктрина», «Разоблачённая Изида», «Ключ к теософии».

Книга может представлять интерес для философов, религиоведов, историков, социологов, культурологов, а также для всех, кто интересуется теософией и ищет духовный смысл существования человека.

УДК 141.332

ББК 86.42

ISBN 978-966-350-316-5

© Ю.О. Шабанова, 2011

© ДВНЗ «Національний гірничий університет», 2011

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1	
ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОСОФИИ	
Теософия: генезис и актуализация учения	6
Духовная миссия Елены Петровны Блаватской	16
Творчество Е.П. Блаватской: обоснование синтеза науки, религии, философии	26
Мистика и метафизика: различие путей, единство целей	32
Теогенезис космического сознания	39
ГЛАВА 2	
РЕМИНИСЦЕНЦИИ ТЕОСОФИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ	
Теософская метафизика Мастера Экхарта	51
Иррационализм Артура Шопенгауэра в контексте теософского миропонимания	63
Теософская концептуальность в русской религиозной философии конца XIX – XX веков	69
ГЛАВА 3	
СОВРЕМЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОСОФИИ	
Теософия сегодня: pro et contra	80
Значение теософии для современного развития	84
Грани обусловленности	87
Сострадание – путь к миру и пониманию	93
Современное миропонимание: духовные аспекты развития науки XXI века	101
Теософские аспекты проблем экологии	105
ГЛАВА 4	
МУЗЫКАЛЬНЫЕ ГРАНИ ПРЕЛОМЛЕНИЯ ТЕОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛЬНОСТИ	
Метафизическое пространство музыки	112
Метафизика музыки Артура Шопенгауэра	118
Александр Николаевич Скрябин: философия и музыка	129

* * *

*Всё что ведёт к единству, есть добро
Всё что ведёт к разъединению, есть зло*
Е.П.Блаватская

*Т*еософия стоит особняком среди всех проявлений духовной культуры человечества, однозначно не отождествляемая ни с философией, ни с религией, ни с наукой. Западная и восточная культуры хранят в своих недрах теософские знания, укоренённые в мифологических миропредставлениях, религиозных доктринах, философских воззрениях прошлого. Несмотря на то, что сегодня теософия обретает всё большую популярность как среди её почитателей, так и критиков, этот вид духовной культуры изучен не достаточно, само понятие не имеет однозначного определения, а теософское учение не нашло полноценного системного осмысления ни в философских, ни в религиоведческих науках.

В сборнике публикаций и докладов разных лет, автор анализирует феномен теософии, обращаясь к историко-философскому контексту и социокультурным условиям развития этого направления. Без претензий на фундаментальный труд, данное издание, позволит читателю обратиться к понятию «теософия», прояснить для себя её сущность в историческом становлении и современных трансформациях. Автор надеется, что представленные статьи позволят сформировать объективный, идеологически непредвзятый взгляд как на теософию в целом, так и на личность и наследие Елены Петровны Блаватской, посвятившей свою жизнь развитию и популяризации теософских знаний.

Елена Петровна Блаватская является единственным выходцем дореволюционного Екатеринослава (ныне Днепропетровск), имя

которой вошло в европейские энциклопедические словари, получив широкую известность во всём мире. В этой связи, было бы справедливым то, что современные, украинские учёные не обойдут вниманием наследие, без преувеличения героической личности, обладающей незаурядными качествами, принявшей на себя эволюционную миссию. Несмотря на многочисленные дискуссии в научных и религиозных кругах, фрагментарные публикации в популярных журналах и на электронных сайтах на родине Блаватской до сих пор не издано ни одного серьёзного труда, посвящённого осмыслению её учения. В то же время в прессе публикуется немало критических мнений и спекуляций на отдельных фактах жизни Блаватской, которые отличает безосновательный и сугубо эмоциональный негативизм. Большинство зарубежных и отечественных работ, связанных с именем Елены Петровны Блаватской, страдают описательным толкованием биографических фактов, дискуссионных эпизодов жизни и феноменов мыслительницы, открывшей миру универсальные знания об основах мироздания, духовных закономерностях и основополагающих этических ценностях космо- и антропо- генезиса. В этой связи, в сборнике помещены публикации, анализирующие суть и значение теософского учения как в историко-философском контексте, так и в интерпретациях Елены Петровны Блаватской.


Обращаясь на протяжении 15 лет к вопросам теософии, автор монографии, представила в данном издании исследования теософского направления как в контексте философских и культурологических проблем, так и в социокультурном ракурсе осмысления значения теософии в современном мире.

Возможно, авторский взгляд на теософию в широком спектре философско-мировоззренческих преломлений, послужит пересмотру ценностных ориентиров человека и общества, развивающегося сегодня по материально-конъюнктурным законам и отчасти утратившего надежду на духовное возрождение.

ГЛАВА 1

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОСОФИИ

Теософия: генезис и актуализация учения*

 овременные реалии бытия теософии вызывают потребность определения её сути, специфики учения, генезиса феномена и, наконец, её значения и актуализации в развитии человека и общества. Отношение к теософии, как со стороны академической науки, так и социально-общественной среды крайне не однозначно. Теософия переживает сегодня как устойчивое отторжение со стороны позитивистской науки, православных конфессий, так и восторженное восхищение её сторонников, представителей общественных духовных направлений теософского толка. И в том и другом случае, причиной крайностей является отсутствие фундаментальных исследований, посвящённых данному феномену и объясняющих суть учение. В этой связи, определяется задача: в рамках статьи представить особенности и отличительные черты теософии в её историко-философском генезисе и социально-культурной актуализации.

Несмотря на то, что многие историки философии употребляют термин теософия для обозначения некоторых философских направлений, однозначного её определения, которое выступало бы единой методологической основой, не существует. Общим местом всех теософских систем является приоритет трансцендентного, иррационального, интуитивного, мистического, субъективного как в формировании картины мира, так и формах постижения истины. Одно из распространённых определений теософии сегодня отождествляется с наследием Елены Петровны Блаватской, основательницы Международного теософского общества (1875 г.), автора фундаментальных теософских трудов, таких как «Тайная доктрина», «Разоблачённая Изида», «Ключ к теософии» и многих других. Так формулирует понятие теософии «Философская энциклопедия» советского периода: «Религиозно-мистическое учение Е. П. Блаватской (1831–91; соч. "Тайная доктрина" – "The secret doctrine", v. 1–2, L., 1888) и её последователей. Сложилось под влиянием индийской философии (учение о карме, перевоплощении человеческой души и космической эволюции как манифестации духовного абсолюта), оккультизма и восточных эзотерических

* Доклад прочитан на IV Международной научно-общественной конференции «История человечества и её метаисторические корни», которая состоялась 14-16 апреля 2011 г. в г. Днепрпетровске. / Материалы конференции. – Дн-вск: ООО «Инновация», 2011. – С. 80-89.

доктрин [1]. Не умоляя вклад Е.П.Блаватской в развитие теософского учения, следует подчеркнуть, что само учение возникло ещё в глубокой древности и по утверждению нашей соотечественницы «существует столько, сколько существует человечество».

Термин *теософия* (от греч. – teos – Бог, sophia – мудрость) обозначает – Божественная мудрость или Божественное знание, возникновение которого датируется III столетием нашей эры в учении Аммония Саккаса. Легендарная личность этого мыслителя, оставившего после себя неоднозначные воспоминания и факты, указывает на теософскую направленность его мировоззрения. В истории философии, помимо его прозвища Саккас (мешок), что связано, либо с работой в порту, либо с его аскетичным видом (одетый в вретисце), сохранилось и другое его имя «Теодидактос», то есть наученный богом. Именно этот ракурс обретения знания станет определяющим в теософии, в основе которой лежит не знание человека о боге, а божественная мудрость, как целостная система эволюционного плана, который открывается в соответствии с готовностью сознания и духовным развитием человека. Аргументом в пользу теософской сопричастности Саккаса, является разновекторность взглядов его последователей, что возможно лишь при целостной картине мира, которую предлагает теософия, вне идейной заангажированности и концептуальной конкретизации.

Так Плотин, один из наиболее известных в истории философии, учеников Саккаса, представляет неоплатонизм, презентующий теософскую линию античного иррационализма в европейском философском контексте. Тогда как другой ученик Саккаса – Ориген, который был одновременно учеником Климента Александрийского, отказавшись от ортодоксального платонизма и прибегая к аристотелевской диалектике, представляет линию восточной патристики. Сам синтез платонического понимания нематериальности души и аристотелевского подхода в обосновании ума-перводвигателя, представленный Саккасом является свидетельством синкретической целостности теософского миропонимания, способного к разновекторным рефлексиям и поликонцептуальным преломлениям в философской континуальности.

С античных времён и до современных трактовок, под теософией понимается целостная система онтологических представлений о боготворимом мире, которая формируется через внутренний духовный опыт человека.

Определяющим в теософии является мистическая компонента, обусловленная обращением к трансцендентному, путём единения с

ним. Общим в теософии и мистике является предмет познания – Бог, Абсолют, Трансцендентное, а также интуитивно-созерцательное постижение Его. Так же как и в мистике, в теософии основной целью является преодоление субъективности в формировании трансперсональной метафизической реальности. Теософия, как учение о сверхиндивидуальном, стремится к преодолению субъект-объектного бинара, определяя и трансцендентное (Бог), и имманентное (человек) как единую и единственную реальность Трансцендентного Субъекта, в виде Божественной первопричины, проявленной в имманентном ей мире. Н.Бердяев и К. Ясперс представляют единое имманентно-трансцендентное пространство как «пограничное положение человека, упирающегося в трансцендентность», где «трансцендентное уловимо лишь через погружение в глубину имманентного» [2, 342-343].

К понятию «теософия» прибегают А.Вертеловский, В.Соколов, Н. Бердяев, А.Позов, П. Козловский, В. Асмус, Н. Лосский, В. Лосский, А.Чанышев, В. Конзёлка, А.Штекль, Р.Штайнер в связи с мистико-иррациональными направлениями европейской метафизики. При этом никто чётко не определяет специфику этого направления и отличие его от сугубо религиозных мистических учений.

В историко-философском контексте понятие теософии применялось относительно учения неоплатоников, гностиков, линии патеристической метафизики (Филон Александрийский), средневековой мистики (Бернар Клервосский, Мастер Екхарт, Иоанн Таулер, Генрих Сузо), неоплатонических учений эпохи Возрождения (Я. Бёме, Н. Кузанский, Парацельс), философов-мистиков Нового Времени (В. Вайгель, Э. Сведенборг, Ф. Баадер). При внешнем различии содержания этих учений именно теософский концепт выявляет их общность, в виде приоритета гностической компоненты.

Гнозис как основа религиозно-теологического миропонимания с приоритетом сверхчувственного созерцания Бога, присутствует во всех учениях теософского толка. Крайний гностицизм, порождая свою противоположность, вызывает к жизни агностицизм, ставший источником позитивизма. Как считает Н.Бердяев: «Последствием церковного агностицизма в умственной истории человечества явилось развитие позитивной науки» [3, 279]. Христианский агностицизм как разновидность рациональной непознаваемости в виде созерцания рационального находит подтверждение именно в католическом рационализме. Н. Бердяев справедливо замечает: «Христианский агностицизм который целиком остаётся и закрепляется в католическом рационализме, имел свой смысл и своё оправдание» [3,

281]. Так теософию можно рассматривать как учение, рационализирующее иррационально-гностические знания.

Метафизическая плоскость указывает на предметную близость теософии и философии. Теософия представляется как специфическая линия в философском контексте, в котором мистико-гностическая доминанта составляет суть специфичности.

Теософское учение – стоит особняком в духовной сфере человечества и однозначно не относится ни к философии, ни к религии, ни к науке. Потенциально вмещающая в себя основные черты вышеперечисленных сфер человеческой деятельности, теософское учение скорее является не синтезом в виде снятия противоположных качеств, а синкретизмом в виде единого целостного миропонимания. Теософия есть некая высшая объективная данность абсолютной области знаний и миропредставлений. Теософские представления были даны людям на начальном этапе их существования. Именно поэтому теософия существовала значительно раньше, чем философия, наука и религия, в виде эзотерических доктрин, культово-ритуальных действий, мистериальных представлений, отражая символическое миропонимание и целостное чувство человека сущности мира. То есть теософия осуществлялась в виде непонятного сверхэмпирического иррационально-интуитивного предчувствия целостных знаний о мире в сознании человека.

С развитием философского мировоззрения теософия, с одной стороны, принимает всё более закрытые формы знаний, доступные избранным с целью сохранения чистоты сакральных истин, с другой – вливается в философскую традицию в виде иррационально-интуитивного модуса философствования. Определяющим специфику философского знания становится поиск сущностного, универсального, всеобщего посредством рационально-логического теоретизирования, умозрительного обоснования метафизических основ бытия, выраженных дискурсивно, а не в мифологических образах. Метафизическая ориентация становится общим местом философии и теософии, при этом объект исследования, источник знаний, методология и принципы познания этих сфер постижения сущего формируют две линии развития рефлексивного мышления. Это традиционно представленная со времён классической античности линия логико-абстрактного теоретизирования, образно говоря горизонтальное, линейное мышление и линия иррационально-интуитивного постижения сущего, посредством откровения – вертикальное, нелинейное мышление. В основе рационального подхода в философии лежит последовательно-процессуальное обоснование. В основе иррационального – акт

контемплации (единомоментного включения в сферу трансцендентного - озарение, обожение, инсайт). Не лишённая рационально-теоретического метода, теософия высшим и наиболее истинным знанием считает сверхэмпирическое и сверхинтеллигибельное постижение глубины реальности. Таким образом, **теософия – это синтез мистического озарения и рационального теоретизирования абстрагированной картины трансцендентного.**

В этой связи возникает необходимость дифференциации теософии и философии исходя из принципа определения источника знаний. Что есть источником знаний – Божественное или человеческое? Если мы говорим о философии – то человеческое. Рефлексирующее сознание человека формирует из своих глубин умозрительные представления об истине. Теософия же исходит из знания абсолютного, трансцендентного, Божественного. Отсюда и целостность мудрого всеединства теософии в отличие от обусловленного рациио, знания человека.

Источником знаний в философии является разум человека, познающего всеобщие закономерности мира, источником в теософии - Божественная трансцендентность, открывающаяся целостно-абсолютному сознанию антропоса. Если рационально-логическая методология зачастую выглядит поверхностно в силу ограниченности и фрагментарности аналитико-дробного подхода, то недостатком иррационально-интуитивного акта является туманность и размытость образов, данных в индивидуально-субъективном опыте, адекватно не зафиксированном в понятиях. Объединение и взаимодополнение этих двух подходов и предлагает теософия. В основе теософии лежит изначальный постулат о недостаточности когнитивных способностей человека охватить целостность Божественной мудрости, то есть Божественного плана. Именно поэтому теософия указывает путь расширения сознания до трансцендентного состояния единства, в которого и открывается Эволюционный план, то есть Божественная мудрость.

Теософия стремится возродить целостное миропонимание, в виде гармоничного сосуществования всех планов бытия, характерное для античного космологизма, одухотворённого понимания трансцендентной сущности мира в средневековье и научно осмысленное Новым временем. В этой связи философия и теософия решают единую задачу, но каждая в своём специфическом осуществлении. Теософия стремится удержать целостность миропонимания через призму мистической компоненты, восстанавливающей единство духовной сущности человека и мира.

Философия на уровне метафизической рефлексии и абстрагированного теоретизирования, отрабатывает формы мышления соответственно специфики времени, привнося в целостную картину мира грани конкретизированной истины.

Две линии трансцендентальной и трансперсональной метафизики, развивающиеся параллельно и взаимодополняющие друг друга представляют грани целостного миропонимания. Трансцендентальная метафизика характерна для западного мышления. В силу логико-рационализированной системности трансцендентальная метафизика, формирует абстрактную картину мира. Высокий уровень абстрагирования трансцендентальной метафизики зачастую демонстрирует оторванность от духовного модуса жизненного пространства. Трансперсональная метафизика, стремящаяся первоначально к воссозданию единства, преодолевает всякую обусловленность, ограничивающую познание. Синтезируя западную и восточную системы миропонимания, этот тип миропредставления, стремится не к конкретизации знаний, а к формированию целостной картины мира и осуществления практики расширения сознания. Мистическое единение, медитация, инсайд являются определяющими в этой методологии. В силу определяющего значения воссоздания в человеке абсолютно духовного, не системные знания, а нормы жизни по законам духа или этика являются определяющими для трансперсональной метафизики. В силу того, что теософия объединяет, описанные типы метафизики, дифференцированно представленные в философии, есть все основания утверждать, что концептуальное, методологическое и ценностное пространство теософии шире философии. По-видимому, так понимает теософию Фр. Баадер, называя ее «расширенной, исправленной и христиански преобразованной мистикой». Издатель сочинений Фр.Баадера, барон Фр. Остен-Сакен, противопоставляет теософию философии как нечто высшее, не нашедшее себе места в истории философии Гегеля.

Востребованность теософии в современном мире, нуждающемся в рационально-иррациональной интеграции и холономном миропонимании, значительно возрастает. Актуальность теософии усиливается активизированными поисками ответов на вопрос, что есть истинная духовность, которая сегодня не сводится ни к одной форме социальной обусловленности. Ни религия с её конфессиональным прагматизмом, ни наука со свойственной ей внеэтической направленностью конъюнктурного осуществления, ни даже философия в высоких формах умозрительных абстракций, зачастую, оторванных от жизненного пространства, не несут

спасительных моделей эволюционного развития человечества. Проблема глобализации современного мира недвусмысленно подталкивает человечество к идеям, способным привести к диалогу, толерантности и терпимости к инакомыслящим, к учениям, благодаря которым расширение сознания до духовно-трансцендентных основ бытия возможно не в теории, а в практике жизнестойкой морали. Теософия, в своём синкретическом единстве знаний древнейшей мудрости, сохранённых в недрах эзотерических учений, переживает эволюционную трансформацию в конце XIX века.

Конец XIX века сложное время для Европы, которая познала уже и ужасы войны, и тотального уничтожения от эпидемий и последствия кардинальной модернизации образа жизни, связанного с технократическими тенденциями развития общества, и кризисом рационализма, проявившегося во всех сферах духовной жизни общества.

Неверие в конструктивно-созидательные силы человека, исторический и социальный пессимизм, скептицизм - таковы основные черты умонастроения рубежа XIX - XX веков. В это время происходит переосмысление сути окружающей действительности, качественно пересматриваются представления о смысле, цели и назначении человеческой деятельности и познания.

На этой волне мировоззренческого поиска теософия обретает новые формы осуществления, благодаря деятельности и творчеству нашей соотечественницы Елены Петровны Блаватской. Н.Бердяев называет Блаватскую, её современников и единомышленников (Р.Штайнер, Ч.Ледбитер, А.Безант и др.) новыми теософами, которые выполнили свою историческую миссию, придав теософии социальные формы реализации.

Обобщив все духовные достижения учений прошлого, Елена Петровна Блаватская способствует трансформации теософии из эзотерико-философской сферы в сферу мировоззренческую, предложив европейскому сообществу качественно новый тип формирования культуры – культуры духовных приоритетов и высокоморальных ценностей.

Эволюционное значение, представленного ею учения, заключается в адаптации высших истин о духовной сущности мироздания и человека к уровню и типу знаний существующих в истории человечества. Именно этим обусловлена главная концепция всего, что оставила Е.П.Блаватская миру – идея единства мира, на которой основывается синкретическая сущность теософии. Синкретизм теософии Блаватская обосновывает через целостность

всех диапазонов психологических, физиологических, космических и духовных явлений, представленных в учении.

Исходя из задачи объединить всё лучшее в религии, науке и философии через обоснование целостной картины мира и адекватного пути её постижения, Е.П.Блаватская формирует цель написания «Тайной доктрины», в основе которой положено синтетическое объединение достижений человечества.

В предисловии к «Тайной доктрине» Е.Блаватская пишет: «Доказать, что природа не есть «случайное сочетание атомов» и указать человеку его законное место в схеме Вселенной; спасти от извращения архаические истины, являющиеся основой всех религий; приоткрыть до некоторой степени основное единство, откуда все они произошли; показать, что оккультная сторона Природы никогда ещё не была доступна науке современной цивилизации» [4]. Так цель «Тайной доктрины» – воссоздание синтеза, позволяющего объединить философию, науку, религию, как в методах, так и в объекте познания, сформировав основы нового миропонимания. Три основные положения теософии, представленные Блаватской в предисловии к Тайной доктрине содержат в себе онтологические, гносеологические и антропологические основания синтетического мышления.

Основные положения теософии в учении Е.П. Блаватской можно сформулировать следующим образом:

- Единство всего сущего на основе закона «Всё есть во всём»;
- Присутствие жизни во всех планах бытия от самой тонкой абсолютной реальности до грубой физической материи, в виде иерархической подчинённости;
- Самоценность человек в боготворимом мире, как носителя макрокосмической информации;
- Единство фундаментального закона во всех формах бытийственности в виде целостного знаний о Божественном мироустройстве.
- Этико-ценностная доминанта космологической картины мира через духотворчество антропоса.

Созданное Еленой Петровной Блаватской в 1875 году Теософское общество, существует по сей день, сохраняя и развивая идеи теософии через практическую деятельность теософов. Не случайно, этика, определённая Блаватской как «душа теософии», стала выражением практического акта реализации древнейших знаний через эволюционное развитие социального сценария.

Мировой теософский конгресс, который состоялся в июле 2010 года в Риме и объединил около 500 теософов из более чем 100 стран мира, был посвящён проблеме Единства человечества. Работа

конгресса основывалась на осмыслении трёх целей теософского общества, которые были сформулированы Е.П.Блаватской в виде:

1. Создание ядра братства человечества, без различия расы, вероисповедания, пола, касты и цвета кожи;

2. Сравнительное изучение древних и современных религий, философий и наук;

3. Исследование необъяснённых законов природы и возможностей человека.

Теософы определяют первую цель - создания братства как духовного ядра человечества, основополагающей, понимая под братством не структурную общность людей или социальную организацию, а форму сознания, в котором метафизическая природа единства всего сущего является коррелятом всех морально-нравственных критериев формирования эволюционных путей построения жизненного пространства. Президент европейской федерации Международного теософского общества госпожа Транх-Тхи-Ким-Дью в своём докладе на Теософском конгрессе в Риме, говорила о братстве как «необходимости человечества», которое живёт в «состояния естественных отношений, где всё же есть различие на «Ты» и «Я». Субъект-объектная дифференциация в трансцендентальном мышлении, отражая дискурсивную природу умозаключений, выступает метафизической причиной недостижимости целостного постижения единого источника истинной реальности. В этой связи, современные теософские концепции, обращаясь к древней мудрости, предлагают актуализированную концепцию трансцендирования дуалистической природы ума и возрождение на новом уровне целостного миропонимания в виде холономного мышления, в котором практика духовных приоритетов приводит к открытию эволюционно нового состояния сознания и как следствие к обновлённому построению жизненного пространства индивида и социума. «Любое открытие важного и существенного порядка, – утверждала Транх-Тхи-Ким-Дью, - требует этого целостного состояния сознания, где дуалистический ум трансцендирует себя в неразделимое единство. Это состояние называют осознанием или «осмыслением в действии».

Таким образом, теософия сегодня выходит за рамки теоретического мышления или любой формы социальной организации, будь это институт религии, образования или науки, продуцируя основы холономного миропонимания. Сохраняя концепт единства жизни, она развивается в виде линии иррационально-интуитивных направлений в философии, удерживая гармоничный баланс умозрительного теоретизирования и интуитивного

мироощущения как взаимодополняющих модусов целостного миропонимания. Теософия в современном мире осуществляется не через эзотерические доктрины, открытые избранным или посвящённым, а через практику духовных приоритетов в организации социального пространства и жизненного мира единичного человека, в котором антропософизм определяет мировоззренческую основу цивилизационного развития будущего.

Перед современной теософией стоят задачи изменения мировоззрения и формирования основ нового сознания, благодаря которому возможно:

- Формирование социального устройства на моральных принципах практического альтруизма;
- Предотвращение межконфессиональных и межнациональных войн;
- Кардинальные изменения парадигмы науки, способствующей коэволюционному развитию всех форм жизни;
- Осуществление интегративной взаимосвязь западного и восточного миропонимания, как источника синтетического сознания нового поколения.

Теософия является одним из востребованных учений современности, способных качественно изменить общекультурные ценности в сторону духовности. Это определяется несколькими специфическими чертами, свойственными учению Блаватской и её последователей.


Во-первых, теософия демонстрирует синтез восточного и западного мировосприятия, взаимоинтеграционный процесс которых уже наблюдаются в мире; во-вторых, в век поликонцептуальной религиозности и межконфессиональных противоречий именно теософия продуцирует сущностные ценности, способные примирить все религии; в третьих, в теософии содержатся морально-ценностные ориентиры, лишённые культово-догматической ограниченности, понятные и открытые интеллектуально-развитому менталитету современного человека; наконец, теософия представляет собой качественно новый уровень мышления, востребованный как современной наукой, так и другими социо-культурными формами реализации духовного потенциала человечества на основе фундаментального закона о единстве мира.

Если XX век только готовился принять теософию как синтез науки, религии и философии, представленный в работах Е.П. Блаватской, то XXI столетие должно стать периодом практической реализации идей теософии, как пути духовного развития человечества.

Литература:

1. Теософия. Философская энциклопедия [Текст]. Т.5. / под редакцией Ф. В. Константинова. - М.: Большая Советская Энциклопедия, 1970. – С. 77.
2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. [Текст] / Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003. – С. 341-500.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного духа [Текст] / Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003. – С. 15-340.
4. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина [Текст] / Е.П. Блаватская – М.: Прогресс-Культура, 1992. – Т.1. – 384 с.

Духовная миссия Елены Петровны Блаватской*

 отношение к личности нашей соотечественницы Елены Петровны Блаватской, неоднозначно и зачастую противоречиво. При жизни о ней много спорили: одни защищали и полностью разделяли её смелые устремления, другие – беспощадно критикуя её нрав, делали все, чтобы всячески навредить ей. Воспоминания современников поражают разнообразием мнений об особенностях её индивидуальности. «Для одних, – пишет Елена Писарева, переводчик многих работ Блаватской, – она великое существо, открывающее миру новые пути, для других – туманная толковательница непонятной метафизики. ... И нет тех ярких признаков человеческой души, которые бы не соединились с именем этой необыкновенной женщины» [1,9].

Дошедшие до нас воспоминания и письма родственников Блаватской: В.П.Желиховской¹ [2], Н.А.Фадеевой² [2], Витте³ [3], а также её современников и соратников: А.Безант[4], Р.Боуэна[5], Е.Писаревой[1], Г.Олькотта[6], Дж.Синнета[7], У.К.Джаджа[8] и других, свидетельствуют о насыщенном событиями и высокими

* Статья основана на наиболее достоверных и хорошо известных фактах биографии Е.П. Блаватской, которые позволят читателю сформировать представление о жизненной канве человека, миссия которого по достоинству ещё не оценена человечеством. Опубликовано в журнале «Грані» – Д.: Грані, 2001. - №2(16) березень-квітень. - С.141-144

¹ Вера Петровна Желиховская – родная сестра Е.П.Блаватской.

² Надежда Андреевна Фадеева – родная тётка Е.П.Блаватской.

³ Сергей Юльевич Витте – двоюродный брат Е.П.Блаватской, российский премьер-министр.

⁴ С 2004 года - Музейный центр Е.П.Блаватской и ее семьи Днепропетровского исторического музея им. Д.И.Яворницкого

духовными устремлениями, жизненном пути Елены Петровны, который условно можно разделить на три этапа.

Период детства и отрочества Блаватской непосредственно связан с Екатеринославом (Днепропетровск), в котором ещё в XVIII веке, в доме⁴ по улице Петербургской (ныне ул. Ленинградская, 11)

поселились её бабушка и дедушка – Елена Павловна (в девичестве княжна Долгорукая) и Андрей Михайлович Фадеевы. Дед Блаватской служил в конторе иностранных поселенцев и был ближайшим помощником её управляющего – Инзова. И хотя дом, в котором жила семья



Фадеевых и родилась в 1831 году их внучка – Елена Блаватская, существует по сей день, представляя историческую ценность мирового значения, сегодня возникла опасность обесценивания этого исторического места в силу недостаточного финансирования реставрационных работ по созданию музея. Тогда как этот дом, исторически связанный как с судьбой всемирно известной основательницы Теософского Общества, так и с духовной жизнью интеллигенции Екатеринослава, требует бережного отношения и защиты государства. Дом связан с именем Елены Павловны Фадеевой, которая воспитывала внучку и осталась в памяти её современников как замечательная высокообразованная женщина необыкновенной доброты и совершенно исключительной для того времени учёности. Она переписывалась со многими видными учёными и в частности с президентом Лондонского Географического Общества Мурчисоном, с известными ботаниками и минералогами, один из которых (Гомерь-де-Гель) назвал в её честь найденную им ископаемую раковину (Venus Fadeeff). Елена Павловна владела пятью иностранными языками, прекрасно рисовала и была во всех отношениях выдающейся женщиной, в альбоме которой сохранился поэтический автограф А.С.Пушкина, оставленный поэтом в период пребывания в Екатеринославе.

Не менее просвещённой была и мать Блаватской – Елена Андреевна Ган, известная как автор художественных повестей и романов, опубликованных под псевдонимом Зинаида Р-ва⁵. Творчество

⁵ Два наиболее известных романа Е.А.Ган, «Идеал» и «Суд Божий» опубликованы в сборнике повестей и рассказов «О всеблагое Проведение...» - Донецк, 2011, - С.11-82.

Елены Ган высоко оценил В.Г. Белинский, посвятив ей несколько хвалебных страниц и назвав её «русской Жорж Санд».

Среди ближайших предков Блаватской были и представители аристократических родов Франции и Германии. Так, по отцу она происходила от Мекленбургских князей фон Роттенштерн Ган. Со стороны матери – прабабушка Елены Петровны была урождённая Бандру-дю-Плесси – внучка эмигранта гугенота, вынужденного покинуть Францию вследствие религиозных гонений. Детские годы наследницы знатных фамилий прошли в Екатеринославе, в дружной просвещенной семье с гуманными традициями, мягким и добрым отношением к людям. Если первый период жизни Блаватской можно определить как время **формирования личности, развития её уникальных умственных и психических способностей**, то второй период – **это путь духовного ученичества**.

В 17 лет выйдя замуж за 60-летнего полковника Н.В. Блавацкого (так С.Витте в воспоминаниях обозначает эту фамилию) – эриванского вице-губернатора – и, покинув его через 3 месяца, Елена Блаватская обретает независимость и возможность странствовать за границей. «Замужество её – вспоминает Елена Писарева, – на 18-ом году с человеком сравнительно пожилым и нелюбимым, с которым она не могла иметь ничего общего, объясняется вернее всего желанием вырваться на волю. Если представить себе условия жизни русской девушки тех времён в провинциальном «высшем свете», хотя бы и в самой хорошей семье, со всеми предрассудками и стеснительным этикетом, каким должно было отличаться тогдашнее общество, не трудно понять, до чего эти условия должны были давить такую пламенную, рвущуюся из всяких рамок, вольнолюбивую натуру, какую обладала молодая Елена Петровна» [1,17].

В последующий 20-летний период Блаватская изучает религиозно-философские доктрины, побывав во многих городах Западной Европы, а также в Египте, Северной Африке, Америке, Индии, Китае.

В этот период раскрывается литературно-художественный талант Блаватской, литературное наследие которой огромно. Это религиозно-философские и теософские труды, путевые очерки, фантастические повести и рассказы, публицистика самого разнообразного характера, письма, переводы ранее недоступных европейской науке манускриптов Востока и комментарии к ним.

Художественно-литературные произведения Блаватской можно объединить в две группы. Первую составляют книги, созданные на основе впечатлений автора от путешествий по Индии с южного побережья гималайских гор. От других книг Блаватской, написанных

на английском языке, их отличает то, что они написаны по-русски и специально для русского читателя. Все индийские заметки Блаватской опубликованы под псевдонимом Радда-Бай. Для русского читателя очерки Блаватской явились подлинным открытием. «Из пещер и дебрей Индостана»⁶ была, на то время, лучшей русской книгой об Индии. Здесь красочные впечатления от природы, животного мира, уклада жизни народа и правителей, древние обычаи, обряды и верования, древние святилища, храмы и крепости, пещерные сооружения, затерянные в джунглях города, брамины, йоги, ученые и философы новой Индии, героические предания и трагические события восстания сипаев. В талантливом, образном, живом изложении Блаватской, создающем эффект соприсутствия, все это складывается в яркий и целостный образ великой страны и великого народа. Особого внимания заслуживают страницы, посвященные религии и философии индусов. Впервые на русском языке основы индуизма и индийской философии были изложены популярно и доступно, но в то же время глубоко и серьезно, как бы изнутри. Эти главы можно и сегодня рекомендовать для первого чтения тем, кто желает познакомиться с мирозерцанием Индии. Ряд цитат из этой книги Блаватской вошел в знаменитый «Круг чтения» Л. Н. Толстого.

Если «Из пещер и дебрей Индостана» - своеобразный несистематический, но довольно широкий обзор природы, культуры и жизни Индии с многочисленными экскурсами в историю, то «Загадочные племена на Голубых горах» (отдельное издание вышло в 1893 г.) своего рода повесть-исследование, посвященное истории открытия европейцами одного из труднодоступных горных районов Южной Индии, где на протяжении сотен лет в изоляции от окружающего мира сохранялась самобытная культура нескольких туземных племен. Блаватскую увлекает вопрос происхождения племени тодда, его чрезвычайно своеобразный уклад жизни и отношение к окружающему миру. Особое место в книге занимают наблюдения за религиозным культом и магической практикой туземцев, в которых, по мнению Блаватской, воплотились глубокие знания таинственных сторон человеческой психики.

Вторую группу в художественных произведениях Блаватской этого периода составляют фантастические повести и рассказы, тяготеющие к жанру волшебной повести. Традиция русской «таинственной» прозы берёт начало в древнерусской литературе, бескрайнем море народных сказок и былин. Проза Блаватской стала одним из лучших украшений «восточной» ветви «волшебной» прозы, как в русской, так и в мировой

⁶ Блаватская, Е.П. Из пещер и дебрей Индостана [Текст]. / Блаватская, Е.П. – М.: Автор, 1991. – 464 с.

литературе. Достаточно сказать, что она оказала влияние на таких писателей XX века, как Д. Лондон и И. Е. Ефремов.

Яркий литературный талант Е.П.Блаватской проявился и в редкость свободном даре стихосложения. Ее двоюродный брат С. Ю. Витте вспоминал: «На моих глазах она писала длиннейшие письма стихами своим знакомым и родным с такой легкостью, с которой я не мог бы написать письма прозой; она могла писать целые листы стихами, которые лились как музыка»[3, 107]. К сожалению, сама



Блаватская не придавала серьезного значения своему поэтическому творчеству. И потому, сегодня сохранилось лишь несколько её стихотворений. («Наём гувернантки» и «Светская женщина», опубликованные в 12-ом номере «Отечественных записок» за 1869 год и во 2-ом номере за 1871 год).

Среди путешествий Блаватской по странам Западной Европы и Востока особое значение имело 7-летнее пребывание в Тибете. Об этих годах она никогда и нигде не рассказывала, выполняя одну из главных заповедей неопита – молчание.

Блаватская, выполняя эволюционную миссию, несла эстафету сокровенных знаний, сохранённых через тайные общества пифагорейцев, восточных братств суфиев, друзов, дервишей, через Ордена тамплиеров, розенкрейцеров, масон. Не только эзотерические учения Запада, но и духовное наследие Востока открывается пытливому взору исследовательницы оккультных наук. Существуют мнения о том, что Блаватская имела связь с Шамбалой и Махатмами, которые приоткрыли для неё завесу эзотерических истин, ставших впоследствии основой её фундаментальных теософских трудов.

Онтологический аспект понимания Шамбалы и Махатм предполагает преодоление линейно пространственного миропредставления, в основе которого лежит рационально-эмпирическая методология и опирается на целостное видение многомерной бесконечности вечно свершающегося в своей полноте мироздания, в котором человек является частью Вселенной а цель его земного пребывания – коэволюция всех форм жизни. Это онтология универсального материализма, основанного на материальности мира со стройной иерархией утончения материи, обусловленной духовной

детерминантой, что предполагает существование сознания, не только в чувственно данных формах, но и в тонких формах материи. Теософия, в своих древнейших текстах содержит эти знания и открывает их человечеству через визионеров и мистиков по мере готовности их восприятия и необходимости развития общества. Именно такая методология, как принцип допущения непознанного в виде априорного знания, а также внепространственно-временного расположения Шамбалы и эзотерической миссии Махатм, является условием теософского познания и лежит в основе понимания феноменов Елены Петровны.

Понятия Учителя, Архата, Махатмы является одним из ключевых в контексте жизнеописания и учения Елены Петровны Блаватской. Кто это? Люди или духи? Или и то и другое? Слово «махатмы» существует с древних времён и на санскрите означает «великие души». В буддийской философии такие «великие души» называют Архатами или Ло Хан. Близким по значению является понятие Бодхисаттвы – архата, добровольно взявшего на себя миссию духовной помощи людям. Сохранённое культурой, понятие находит многочисленное отображение в фольклоре, культах и традициях Востока.

Существует множество свидетельств европейских путешественников и исследователей Востока прошлого, которые запечатлели представления о Высших Учителях и месте их обитания – Шамбале [9]. Египетские и элевсинские мистерии, европейские легенды о чаше Грааля, «Царстве пресвитера Иоанна» хранят в себе символические представления о восточной земле, где пребывают Учителя, под именем которых, в соответствии с эзотерической традицией, подразумевают «человека, который в течение своей долгой планетарной эволюции освободился от всякой привязанности к земному существованию и от всех долгов Кармы. ... Согласно буддийским текстам, две заповеди Архата – это искать Будхи и работать над совершенствованием людей» [10, 32]. Благодаря эволюции своей формы, которая полностью зависит от расширения сознания, Архат или Махатма открывает в себе трансцендентные способности, позволяющие ему дематериализоваться или материализоваться в нужном месте, воспринимать и передавать невербальную информацию (общение на уровне мысли), помнить уроки прошлых воплощений и многое другое, что не укладывается в законы пространственно-временных измерений материальных форм. Блаватская даёт исчерпывающее объяснение о том кто такие Махатмы [11].

Неопровержимым доказательством непосредственного общения Блаватской с Махатмами является письмо, подписанное 70 пандитами из Негапатама (Индия), в котором утверждалось, что «Махатмы или Садху не измышление г-жи Блаватской, а Высшие Существа, в существовании которых никто из посвящённых Индусов не сомневается, которых знали наши деды и прадеды, с которыми и в настоящее время многие Индусы, ничего общего с теософическим обществом не имеющие, находятся в постоянных сношениях» [Цит. по 12, 19]. Подлинник этого документа со всеми подписями хранится в библиотеке Адьяра⁷.

Третий период жизни Е.П.Блаватской с 1872 года и до последних её дней носит на себе ясную печать определённой **духовной миссии**.

Наука того времени не могла дать ответы на многие ключевые вопросы, так как, несмотря на множество открытий, не предоставила целостной картины в вопросе, что же такое мир и человек, ограничив свою систему материально-физическими составляющими. Религия также не давала утешения, так как уже не пользовалась авторитетом, и ее картина мира находилась в противоречии с данными позитивистской науки. Кризис веры в европейском мире, привел не к атеизму, а лишь к нигилизму.

Последняя четверть XIX века время бурно развивающихся естественных наук, материалистической философии и воинствующего атеизма, взаимоподдерживающих друг друга в рамках сугубо механистических воззрений – стали критической точкой для обновления теософии, в виде выхода её из оккультных кругов и реализации в общественном движении. Эту миссию выполнила Елена Петровна Блаватская, возвестившая Западу вечные истины философии Духа. С этого времени теософия обретает новые, открытые формы существования, пытаясь не эзотерическим, а открытым способом влиять на развитие планетарного сознания.

В 1875 году Елена Петровна Блаватская вместе со своим другом и единомышленником Генри Стилом Олькотом в Америке создаёт Международное теософское общество.

С.Кренстон цитирует слова пандита Веллаю: «Что на севере есть Махатмы, не новость для индуса; а вот что появление г-жи Блаватской и полковника Олькотта из России и Америки было предсказано (в 1874 г.), служит неопровержимым свидетельством того, что мой Гуру общался с теми Махатмами, под руководством которых впоследствии было создано Теософское общество» [13, 237].

В 1879 году международная штаб-квартира теософского общества была перенесена в Бомбей, а позднее, в 1882 году, в Адьяр (Индия,

⁷ Адьяр – город в Индии. С 1882 года и по сей день штаб-квартира Международного теософского общества.

предместье Мадраса), где находится и по сей день. Теософское общество за всё время своего существования не прерывает своей деятельности и продолжает Путь к Истине, указанный Блаватской в её учении, основанном на законах Космической Духовности, Этики и Нравственности. Каждый, кто желает учиться, быть терпимым, иметь благородные цели и упорно работать, может стать членом Общества. В своей книге «Практический оккультизм» Е.П.Блаватская писала: «Теософом стать просто. Любой человек со средними и бескорыстными способностями и склонностями к метафизике, ведущий непорочный и бескорыстный образ жизни, предпочитающий помогать ближнему, а не получать от него помощь, всегда готовый пожертвовать личным удовольствием ради других, любящий Истину, Добро и Мудрость не ради возможной выгоды, а за их собственную ценность, может стать теософом» [14,77].

Свидетельством феномена Блаватской, до сих пор остающегося загадкой, стали уникальные в истории мировой науки фундаментальные труды по истории, научно-философскому осмыслению и сравнительному анализу мифологических, естественнонаучных и религиозно-философских систем древности в их взаимосвязи с оккультными учениями Востока и Запада, а также естественно-научными взглядами Европы XX века. Это колоссальное синтезирующее исследование религии, мифологии, культов, древнейших философских систем, мистерий, символизма, магии, оккультизма древних параллельно с рассмотрением последних достижений и гипотез современной европейской науки.

Первым из этих произведений стали два тома «Разоблаченной Изи́ды», где слились воедино анализ европейской религиозно-эзотерической традиции, уходящей корнями в религию и мифологию Древнего мира. Этот огромный труд, свидетельствовавший не только о живом аналитическом уме автора, но и о доскональном знании и свободном обращении со всей совокупностью литературы по исследуемой тематике (вплоть до редчайших неопубликованных рукописей), вызвал глубочайшее удивление в самых различных общественных сферах. Научные круги изумились неожиданному появлению солидной работы совершенно неизвестного автора, сделанной с привлечением обширного списка исследованной литературы и серьезного научного аппарата. Эзотерические общества Европы, разделенные на множество течений и толков, чьи взгляды порядком застоялись в пределах догматики и закостенелой схоластики западных верований, были не менее изумлены выходу столь обобщающего труда с глубоким синтетическим взглядом на «тайноведение».

Главным делом жизни нашей соотечественницы, после написания теософских работ «Ключ к теософии», «Голос безмолвия», «Разоблачённая Изида» и других, явилось создание фундаментального труда под названием «Тайная Доктрина», где дан мощный прорыв в новую парадигму мышления, адресованного будущим поколениям. Представленный здесь синтез философских, религиозных и научных знаний; соединение рационального и иррационального; результаты деятельности подсознания, сознания и надсознания, - прокладывают путь к осмыслению сокровенного - тайн бытия, загадок космогенезиса и антропогенезиса.

«Тайной Доктриной» Блаватская называет некоторую архаическую мировоззренческую доктрину человечества, являющуюся первичной по отношению ко всем последующим религиозным системам, которые являются лишь усеченными и видоизмененными ее осколками. Труд Блаватской — попытка реконструкции в пределах возможного фундаментальной истины, лежащей в корне религиозных, философских и научных исканий человечества. Именно поэтому за основу «Тайной доктрины» взяты тексты древнейшей (и практически не поддающейся датировке) рукописи, именуемой «Книгой Дзиан»⁸, с привлечением фрагментов иных аналогичных источников. С этой позиции анализируется преломление эзотерических воззрений в позднейших системах представлений индоевропейских народов.

Представленные в «Тайной Доктрине» основные принципы строения и эволюции мира, человека и человечества подчинены великой идее теософии о единстве мира.

Обращение к нравственному аспекту теософского учения сформулированному самой Блаватской в виде тезиса «Всё, что ведёт к единству – есть добро, всё что ведёт к разъединению – есть зло» [10, 57] позволит приблизиться к спасительным ориентирам духовного возрождения человечества в период процветания конъюнктурно-прагматичных, материально-обусловленных приоритетов современного мира.

Учение Блаватской, основанное на синтезе философских систем европейских философов теософского толка, таких как А.Саккас, Плотин, Прокл, Ямвлих, М.Экхарт, Я.Бёме, Парацельс, Э.Сведенборг, и религиозно-философских доктрин Востока сегодня воспринимается неоднозначно. С одной стороны, академическая философская наука

⁸ «Книга Дзиань» (Дзиан. санскр. – мистическая медитация) – на основе которой была написана «Тайная Доктрина» Е.П.Блаватской, является составной частью древнего фолианта “Книга Сокровенной Мудрости Мира”, представляющей собой сборник всех Оккультных Наук. Он храниться отдельно и скрытно на попечении Таши-Ламы в Шигатзе (Тибет) о чём упоминает Е.П.Блаватская в труде “Эзотерическое Учение”, и является источником всех положений брахманизма и буддизма.

не признаёт это учение как одно из значимых философских направлений современной философской рефлексии в силу налёта туманного мистицизма и отсутствия ясной логики. Е.П.Блаватская допускала, что многие «неудобные истины» не будут признаны её веком и была готова к отрицанию теософских учений современниками. При этом она писала: «Они будут осмеяны и отвергнуты «а priori» в этом столетии, но только в этом. Ибо в двадцатом столетии учёные начнут признавать, что «Тайная Доктрина» не была вымышлена». При этом Блаватская добавляет, что это не пророчество, но утверждение, основанное на знании научных фактов. С другой стороны, горячие поклонники учения Блаватской, эмоционально «снимая» лишь верхний пласт «Тайной Доктрины», оперируют космогонической информацией, не проникая в глубинные сущностные начала учения, в результате чего возникает опасность извращенной трактовки сути теософии. Вместе с тем, менталитет и сознание человека XXI века испытывает необходимость в новой парадигме мировосприятия, синтезирующей рефлексивные наработки прошлого и интуитивные предчувствия будущего. Именно поэтому, учение нашей выдающейся соотечественницы, Елены Петровны Блаватской, в период расцвета рационально-прагматических ценностей материалистического общества требует бережного и внимательного подхода к серьёзному философскому осмыслению её наследия, авторитетных и объективных оценок духовно-нравственных идеалов

Литература:

1. Писарева, Е. Ф. Елена Петровна Блаватская [Текст] / Е. Ф. Писарева // Вопросы теософии. – Восточная серия. – Вып. II. – СПб, 1911.- С. 24-47.
2. Желиховская, В.П. Моё отрочество [Текст] / В.П. Желиховская // Русское обозрение. - Вып. III. – СПб, 1891. – С.17-45.
3. Елена Петровна Блаватская. Биографический очерк Е. Ф. Писаревой. Отзывы учеников. Выдержки из произведений Е. П. Б. [Текст] / — К.: Элисс, 1991 – 146 с.
4. Besant, A. H.P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom. - London, 1907. – 116 с.
5. Bowen, R. Madam Blavatsky on how to study Theosophy. – Adyar, 1987. – 126 с.
6. Ollkott, G. Old Diary Leaves. –Boston, 1907. – 206 с.
7. Sinnet ,J. Incidents in the life of Madam Blavatsky. – London, 1912. – 78 с.
8. Джадж, У.К. Посвящённая [Текст] / У.К. Джадж // Очерк о жизненном пути. – М, 1992. – С.43-77.
9. Подробно см.: Томас, Э. Шамбала – оазис света. – М., 1992. – 142 с.; Александра Давид-Неэль. Зачарованные тайной. – М., 2009. – 145 с.; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.

10. Блаватская, Е.П. Махатма и чела [Текст] / Е.П. Блаватская. Избранные статьи. – М.: Новый акрополь, 1994. – С. 97-103.
11. Елена Петровна Блаватская: Биограф. сведения. Соч., вышедшие в Англии. – Репринт.изд. – Харьков:РИО облполиграфиздата, 1991. С.19. – 145 с.
12. Крэнстон, С. Е.П. Блаватская [Текст] / С. Крэнстон. Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения. –Рига-Москва.: ЛИГАТМА, 1999. - 736 с.
13. Blavatsky, H.P. Praktical occultism. - Adyar, 1987.
14. Блаватская, Е.П. Происхождение зла [Текст] / Е.П. Блаватская. Избранные статьи. Часть I. – М, 1994. –С.50-63.

Творчество Е.П. Блаватской: обоснование синтеза науки, религии, философии*



духовное наследие культуры Приднепровья, ярко представленное в достижениях науки и искусства, практически не нашло отражения в философских школах и направлениях прошлого. Отчасти, компенсацией такого положения истории является творчество и деятельность Елены Петровны Блаватской, которая, родившись в Екатеринославе, оставила значимый след в развитии мировой культуры. Аристократическая и высокообразованная семья Елены Петровны сыграла значительную роль в формировании её мировоззренческих представлений. Но вряд ли мы найдём достаточно оснований в происхождении нашей великой соотечественницы для объяснения феномена её творчества. Всё что пришло в мир через Блаватскую лишь частично связано со знаниями о культурных достижениях человечества. Эволюционное значение её учения заключается в адаптации высших истин о духовной сущности мироздания и человека к уровню и типу знаний существующих в мировой истории. Именно этим обусловлена главная концепция всего, что оставила Елена Петровна Блаватская миру – это идея синтеза, в основе которой лежит синкретическая сущность теософии, сохраняющая эзотерические знания с древних или, как говорит Блаватская, архаических периодов в виде манускриптов, священных книг и станцев для современных переосмыслений её основ человечеством.

* Доклад прочитан на Заседании Круглого стола: «К истокам космического мышления. Приднепровье в общемировой сокровищнице культурно-исторического наследия» 6.02.2009 г. в Днепропетровске. / Тезисы опубликованы в Материалах круглого стола «К истокам космического мышления. Приднепровье в общемировой сокровищнице культурно-исторического наследия» – Д.: Інновація, 2009.- С.23-32.В полном объёме доклад публикуется впервые.

Следует заметить, что теософия, представляется скорее не синтезом, а синкретизмом, то есть неразделённым единством или единством до разделения на отдельные виды или типы мировоззрения. Именно по этому, теософия может считаться наиболее древней формой миропонимания, которая присутствует даже у первобытных людей ещё не владеющих вербальным общением. Это единство, о котором Блаватская не однократно говорит в своих работах, востребован временем и сегодня, являясь методологией качественно нового понимания феномена целостности, положенного в основу космогонии, теогонии и антропологии в теософии.

Эволюционный путь развития нашей цивилизации закономерно приходит к воссозданию целостности миропонимания. Гениальность Блаватской заключается в том, что вместо абстрактных деклараций о единстве, она обращается к абсолютно конкретному контексту современной ей науки, к тысячелетним достижениям философии, прибегая к ссылками на учения практически всех известных миру мыслителей от Фалеса до своих современников Шопенгауэра и Спенсера, к мистическому опыту и священным писаниям различных религий, подчёркивая не разъединяющие их разногласия, а то общее, что позволит объединить духовную культуру человечества в единое мировоззренческое пространство будущего.

Попытка воссоздания мировоззренческого синтеза Еленой Петровной Блаватской зачастую воспринимается враждебно, как теологами, которые, через веру, приходят к крайней рационализации догматов, так и учёными, которые, опираясь на материалистическую методологию, формируют ограниченную картину мира. В «Разоблачённой Изиде» Блаватская пишет: «С одной стороны лишённое духовности, догматическое, очень часто – развращённое духовенство, уйма сект и три воюющие между собой мировые религии; разногласия вместо единения, догматы без доказательств, любящие сенсацию проповедники, ищущие богатства и удовольствий прихожане, лицемерие и ханжество, порождённые тираническими крайностями в требованиях приличия, респектабельности господствующих классов. С другой - научные гипотезы, построенные на песке, нет ни одного вопроса, по которому достигнуто согласия; ярые ссоры и зависть; общее течение в материализм. Схватка на смерть между Наукой и Теологией за непогрешимость – «вековой конфликт. ...Между этими двумя столкнувшимися Титанами – Наукой и Теологией – находится обалдевшая публика, быстро теряющая веру в бессмертие... и быстро спускающаяся до уровня чисто животного существования» [1, XIV-XV]. В этой связи

Блаватская призывает ничего не принимать на веру, подвергая всё, что происходит в науке и религии критическому анализу.

Говоря о взаимодействии теософии и философии, роль которой заключается в выявлении сущностного, абсолютного, общего, универсального, нельзя не сказать о другой проблеме. Зачастую предмет философии выступает причиной ограниченности её выводов. К примеру, в средние века – философия становится служанкой богословия. Весь наработанный античностью философский аппарат и система методов переносится на доказательства бытия Бога. В Новое время философская картина мира замещается научной картиной мира, а философия становится служанкой науки, развивая эмпиризм и рационализм как единственно возможные формы постижения абсолютной истины. Сегодня философия, переживая стагнацию в области фундаментальных идей, стала служанкой политики, умело обслуживая ту или иную политическую концепцию, заигрывая с властью имущими, всё больше превращаясь в идеологию или опускаясь до обывательской эксплуатации её идей в потребительской сфере. Блаватская подходит аналитически к сфере философии, критикуя её за ограниченность в выборе объекта осмысления, который зачастую обусловлен конъюнктурно-прагматической узостью подходов и опорой на приходящие ценности. Блаватская обращается к тем учениям, которые опираются на глубинные и сущностные знания. Особенно почитаемы ею Пифагор, Платон, представители античного, ренессансного и христианского неоплатонизма, учения которых она тщательно анализирует в «Разоблачённой Изиде».

Исходя из задачи объединить всё лучшее в религии, науке и философии через обоснование целостной картины мира и адекватного пути её постижения, Блаватская формирует цель написания «Тайной доктрины», в которой и указывает путь синтетического объединения достижений человечества.

В Предисловии к изданию «Тайной доктрины» 1888 года Е.П.Блаватская пишет о цели написания этого труда как синтеза науки религии и философии: «Доказать, что природа не есть «случайное сочетание атомов» и указать человеку его законное место в схеме Вселенной (Ю.Ш. – миссия философии); спасти от извращения архаические истины, являющиеся основой всех религий; приоткрыть до некоторой степени основное единство, откуда все они произошли (Ю.Ш. – миссия религии); показать, что оккультная сторона Природы (Ю.Ш. - с большой буквы, ибо под Природой понимается не только эмпирический, физический мир, но и вся система мироздания) никогда ещё не была доступна науке

современной цивилизации (Ю.Ш – миссия науки)» [2]. Так цель Тайной доктрины – достижения синтеза, позволяющего объединить философию, науку, религию, как в методах, так и в объекте познания, сформировав основы нового миропонимания. Три основные положения теософии, представленные Блаватской в Прологе «Тайной доктрины» содержат в себе онтологические, гносеологические и антропологические основания синтетического мышления.

Анализ учения Блаватской открывает глубинный пласт понимания целостной картины мира, которая выступает основанием представленного синтеза. Безусловно, чтобы раскрыть его суть потребуются не одна исследовательская работа и целая плеяда учёных-последователей Елены Петровны. Мы же, позволим себе остановиться на её основных фундаментальных положениях, в достаточно обобщённом виде.

Блаватская на основе древних текстов «Станцев Дзиан» и отражений этих идей в философских учениях говорит о том, что вечная основа мира это «Вездесущий, Вечный, Беспредельный и Непреложный ПРИНЦИП, о котором никакие рассуждения невозможны, ибо он превышает мощь человеческого понимания и может быть лишь умалён человеческими выражениями и уподоблениями. Он вне уровня и достижения мысли...» [2, 48]. Это сфера Трансцендентного, допущение которой возможно, в некоторой степени в философии. Хотя ни философия с её логико-абстрактным теоретизированием, ни теология с её догматической косностью, ни наука с её эмпирико-материалистической доказательностью, не в состоянии абсолютно постичь сущность. Лишь синтез их методов позволяет лишь допустить в нашем сознании существование сферы трансцендентного.

При этом допущение трансцендентного и приближение к его осознанию возможно при опоре на принцип дуальной дифференциации Космической субстанции (Божественная мысль) и Космического представления (Материя как совокупность предметов, доступных к восприятию (мысль или феномен)) – взаимозависящих друг от друга. Так формируется, как пишет Елена Блаватская «ЕДИНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: её двойной аспект в обусловленной Вселенной» [2, 51].

Второе фундаментальное положение «Тайной доктрины» относится к осмыслению вечного закона периодичности, вытекающего из двойственного аспекта обусловленной Вселенной. «Вечность Вселенной в целом, как беспредельный план (проекция); периодически - «ристаллище бесчисленных Миров, беспрестанно проявляющихся и исчезающих...» [2, 52]. В этом положении

Блаватская опирается на постулат из Книги Дзиан, который гласит: «Появление и исчезновение Миров, подобно правильному возвращению прилива и отлива» [2, 53]. Елена Петровна пишет, что, это утверждение выражает суть «закона периодичности». Периодичность, основанная на двойственном аспекте Вселенной и его динамической природе является предметом осмысления закономерностей и относится к сфере научного познания.

Третье фундаментальное положение «Тайной доктрины» реализует идею творения через тройственный принцип, как основу осуществления трансцендентного (вне пространства и времени). Это замысел проявления дифференциации через троичность, в которой и реализуется закон мироздания «Всё во всём». Сопоставляя аналоги о триединстве во многих религиозных догматах, Блаватская представляет целостную картину эволюции в её стадийных осуществлениях, в соответствии с высшим планом, говоря о том, что понятия и термины разных религий вполне соответствуют обозначению «ВСЕЕДИНОВОГО и Единое понимается как «ВСЁ ВО ВСЁМ» [2, 55].

Эти три фундаментальные положения получили в обширнейших трудах Блаватской подробное толкование как органичное обоснование синтеза научного, религиозного и философского мировоззрения. При чём «Разоблачённая Изида» представляет собой подробное обращение ко всем достижениям человечества в этих сферах духовной культуры с конкретными ссылками на научные теории, религиозные догмы, Священные писания и философские учения. «Тайная доктрина», которая по первоначальному замыслу, должна была явиться исправленным и расширенным изданием «Разоблачённой Изиды», стала, по сути, содержательно новым уровнем подачи эзотерических истин, в которых синтез основывался на методологии единства в виде:

Картины мира, которую формирует философия. В данном случае - это толкование первого положения, представленного выше, что представляет собой теософскую онтологию и космологию.

Принципа целостного постижения истины, которую формируют религиозные учения и единые концепты всех существующих религий. Отражение этого представления мы находим во втором фундаментальном положении «Тайной доктрины», что составляет теософскую гносеологию, основанную на интуитивизме и аналогии.

Перенесение основ теософской космологии и гносеологии на толкование сущности человека и истинного его предназначения. Так в «Тайной доктрине» через критику и анализ научных достижений человечества в сопоставлении их с фундаментальными законами

эволюции формируется теософская антропология, особенности которой заключаются в целостной методологии антропософизма.

При этом мы не можем утверждать чёткое разграничение предмета исследования в «Тайной доктрине» в виде отдельной сферы науки, философии, религии. Синтез этих аспектов заключается в интегрированной природе знаний, где религиозные воззрения, являясь источником философских размышлений, находят научное истолкование в мировоззрении, определяющим для которого есть:

- трансцендентно-духовное понимание субстанциональной сущности мира;
- интуитивно-иррациональная методология его постижение;
- системное обоснование эволюционной миссии человека в соответствии с едиными законами мироздания.

Представленная Елена Петровна Блаватская концептуальная основа развития культуры, как детерминанта развития человечества, проходит через всё учение Блаватской, формируя интегративное пространство науки, религии и философии в разноаспектном единстве теософской антропологии, формирующей антропософское представление о предназначении и эволюционном становлении Человека. Особенностью теософского подхода к пониманию сущности человека является то, что Блаватская, провозгласившая «этику душой теософии», нигде конкретно не обращается к проблемам морали. Её учение лишено теоретических умозрений о морали и императивов долженствования. Человечество, тысячелетиями вырабатывая теоретические обоснования нравственности, не в состоянии преодолеть безнравственность эгоцентричного мировоззрения и конъюнктурно-прагматического построения жизненного целеполагания. Мораль должна из формы сдерживающего фактора сознания перейти к осознанной форме гармоничного естественного существования. Не приказ разума, а интуиция сердца является духовным стержнем теософской этики.

Качественно новый уровень эволюционного движения человека к единому духовному истоку заключается не в насильственном преодолении своей самости, а в осознании жизненно необходимых законов духовного развития, вытекающих из представленной в «Тайной доктрине» и «Разоблачённой Изиде» целостной картины Единого в его множественных проявлениях как во Вселенной, так и в индивидуальной неповторимости каждого. Теософский синтез, представленный Блаватской, реализован через органичное единство религиозного откровения, философского осмысления и научно-системного обоснование фундаментальных закономерностей эволюции Вселенной и Человека.


Таким образом, результатом теософского синтеза является феномен чистой духовности целостного совершенства, не обусловленного никакой объективацией, проявлением, формой. Духовность, как чистое Небытие (основа теософской картины мира), духовность, как целостный аналог совершенного в мире, обусловленном материей (теософский принцип познания), духовность как истинное «Я» человека (основы практической теософии или теософской этики), духовность как аналог альтруистского принципа существования цивилизации в целом и каждого индивида в отдельности, как проявления «Единой жизни» всех планах бытия (теософская аксиология).

Сложное по изложению и трудно воспринимаемое учение Елены Петровны Блаватской, наиболее последовательно изложенное в «Разоблачённой Изиде» и «Тайной доктрине» ожидает своих исследователей. Гениальность Блаватской заключается в том, что она через обобщение лучших достижений духовной культуры человечества, дала обоснования методологии синтеза, как основ целеполагания жизнедеятельности человека в соответствие с духовной картиной мира и коэволюционным развитием человека-космоса.

Литература:

1. Блаватская, Е.П. Разоблачённая Изида. [Текст] / Е.П. Блаватская – М.: РГО, 1992. – Т.1 – 522 с.
2. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина [Текст] / Е.П. Блаватская – М.: Прогресс-Культура, 1992. – Т.1. – 384 с.

Мистика и метафизика: различие путей, единство целей*

ноговековой опыт философского осмысления фундаментальных основ мироздания и места человека в нём базируется на теоретических методах постижения сущности явления или процесса, на стремлении рациональными средствами создать предельно обобщённую картину мира.

Глубинный взгляд как на развитие культуры в целом, так и философии в частности, вскрывает две линии миропонимания, параллельно присутствующие в истории человечества. Одна из них - рационалистическая, выраженная в логико-теоретическом обосновании мироустройства, в открытых, внешних прагматично-целевых формах устройства социума. Другая - иррационально-интуитивистская, трансцендентно-духовная, выраженная в скрытых,

* Статья опубликована в журнале «Грані» – Д.: Грані. – 2006. - № 1 (45) лютий. – С. 61-63.

сакральных проявлениях контемплаций (единомоментного включения в сферу трансцендентного), откровений, озарений, интуиций, инсайтов, удерживающая целостное миропредставление в его духовной детерминанте, соответственно, сохранённая в закрытых формах, ввиду не готовности массового сознания альтруистично относиться к сакральным ценностям. Одна представляет познание как процесс горизонтального линейного мышления, другая - как акт вертикального или точнее голографического миропонимания. Первая линия хорошо известна в виде исторических фактов и философских учений рационалистического толка, вторая - скрыта от профанного, и бережно сохраняя духовные знания, удерживает от саморазрушения, ограниченный различениями, мир материи. Вторая линия, представляющая теософскую традицию, прослеживается в истории европейской философии, начиная от античного неоплатонизма, в рамках которого и возникает понятие теософии. Следует отметить, что именно представители теософской метафизики, способствовали эволюционным продвижениям в развитии культуры, свершая революционные прорывы на фоне устаревших мыслеформ косного мышления, проявленного в кризисных явлениях того или иного времени.

Так античный неоплатонизм (Аммоний Саакас, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл) создаёт синтез христианско-языческих верований и готовит идейную почву для распространения христианства в Европе.

Византийский неоплатонизм, в лице Дионисия-Ареопагита, Григория Паламы и Максима Исповедника, через мистику самопознания, создают идейную основу для единого контекста восточного и западного христианства.

Средневековые немецкие мистики, Мастер Экхарт и его последователями (Иоанн Таулер, Генрих Сузо, Ян Рюйсбрук) – формируют концептуальное пространство для протестантизма и многих других идей, эволюционно обновляющих религиозное сознание Средневековья.*

Учения мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени, таких как Никола Кузанский, Якоб Бёме, Валентин Вейгель, Себастьян Франк, Парацельс, на основе синтеза теологии и космологии, формируют основы естественно-научной картины мира, реализованной в XVII-XIX веках.

Метафизика в её традиционной, классической трактовке как учение о сверхчувственных, сущностных основах и принципах бытия, зачастую отождествляемая с онтологией, является логико-

* См. Шабанова Ю.О. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. – Дн-вск: НГУ, 2005. – 238 с.

рациональным умозрительным конструированием картины мира. Вместе с тем, осмысление трансцендентного как выходящего за границы всякого опыта (в том числе и умозрительного) не может быть ограничено рационально-логическими подходами, что презентует в философской методологии целостное единство и взаимодополняемость абстрактного теоретизирования и интуитивно-иррационального постижения истины. В классической (умозрительной) метафизике наблюдается абсолютизация рационального, что ограничивает универсально-целостное сознание философствующего субъекта.

История философии демонстрирует различные векторы преодоления этой ограниченности, одним из которых является мистический модус философии. Попытка преодоления абсолютизации рационального в метафизической методологии продуцирует возникновение новых направлений и учений в философском массиве, способствуя качественному обновлению концептуального поиска через диалектическое единство рационально-логических и иррационально-интуитивных модусов сознания.

Выработка философско-мировоззренческих подходов, объединяющих мистические и метафизические модусы философствования по принципу дополнительности, является одной из актуальных задач современной духовной культуры. К осуществлению этой цели ведут следующие исследовательские задачи: выявление общности и различий в философских, богословских и научных сферах деятельности человека, анализ сущности холономного миропонимания, формулирование фундаментальных основ трансперсональной метафизики как оптимальной формы реализации мистико-метафизического симбиоза в современном миропонимании.

В последнее десятилетие метафизическая проблематика всё больше становится предметом исследования философов постсоветского пространства. Свидетельством интереса к проблемам метафизики являются работы П.Гайденко [1], И.Евлампијева [2], С.Жеребкина [3], Г.Заиченко [4], В.Кемерова [5], В.Красникова [6], В.Ляха [7], Т.Мудрагея [8], В.Огорокова [9], В.Пронякина [10, 11], О.Соболь [12]. Практически все исследователи методологически опираются на базисную трактовку метафизики как рационально-логическое абстрактно-умозрительное теоретизирование, определяя её, и как метод, и как систему с позиции рационализма. Изучению же иррационально-мистической компоненты метафизики посвящены

работы, таких авторов как П. Менцер [13], Р. Кунст [14], С. Гессен [15], Г. Леманн [16].

И в историко-философском контексте прошлого и в современном пространстве философии присутствуют две сферы метафизической разновидности, в том или ином проявлении доминируя в парадигмальных установках времени, определяя то одну, то другую грань в осуществлении миропонимания.

Представляется, что и у мистики, и у метафизики единый исток – некое синкретическое единство, некая первичная и всеобъемлющая, вернее всеодержащая целостность, некий **ХОЛОН** – универсальное основания объективированной множественности и вместе с тем потенция множественности. Этот исток или степень приближения к нему и являются целью любой сферы человека, направленной на постижение сущности и смысла существования и себя и мира. Разнообразии духовного поиска человека отображается скорее не в разности целей, а в различии путей осуществления этого поиска, выразившегося в таких сферах как богословие, философия, наука. Их можно рассматривать как стадии развития человеческого разума. И история цивилизации демонстрирует спиралевидное прохождение этих стадий по пути эволюции.

Понимание холона возможно и с позиции бытия как вечного осуществления мерцающего выбора внутри условно обозначенного трилога. Условно, ибо не одна из названных сфер не осуществляется в, строго обособленном в виде, вбирая в себя как мистический, так и метафизический модусы, преобладание которых и определяет разницу путей его постижения.

Представленные духовные сферы культуры решают одни и те же вопросы. Богослов, философ и учёный задаются вечными метафизическими вопросами о начале и смысле бытия, о его сущности, невольно стремясь прикоснуться к тому, что есть Ничто. Учёный ответит, что это физический вакуум, богослов – высшая Божественность, а философ – трансцендентный Абсолют. Хотя в этом вопросе и тем более ответе - уже кроется парадокс: что есть Ничто? Если есть - то, что это? То есть уже Нечто, а если говорить об абсолютном Ничто, то оно никак не может быть, то есть осуществляться, а, следовательно, поддаваться постижению. Таким образом, метафизически поставленный вопрос богословом, философом, учёным, подразумевает скорее ни то, о чём они говорят, а то о чём умалчивают. И эта невыразимая цель и есть мистическая притягательность незримого и неуловимого стержня всего существующего – некий холон, который в виду своей

необъективированной целостности является манящей тайной, к которой богослов, философ, учёный идут разными путями.

Говоря о различии путей, обратимся к метафоре очков, к которым прибегает любой, страждущий истины, пытаюсь точнее разглядеть её. Человечество создало множество очков – зеркальных, мутных, увеличительных, и т.д. Всё это фильтры. через которые мы видим мир. Но вот парадокс – если в физическом мире очки служат улучшению зрения, то в сфере постижения истины очки фильтруют, ограничивают или дифференцируют множественное, фрагментарное представление о притягательном холоне, не поддающемся рассмотрению целиком. Очки, словно оберегают и отдаляют нас от невыносимого сияния истины, от её обжигающей сущности для незащищённой и несовершенной телесности человеческого разума. Очки, искажая, дают возможность увидеть невидимое. Так метафизические очки лишают целостность мистической притягательности, а мистическая оправка, замутняя метафизические линзы, лишает абсолютную целостность возможности быть увиденной.

На пути к единой цели возможен метод феноменологической редукции - последовательного снятия очков-фильтров, без которых мы лишаемся научности, теологичности, философичности, как качеств и форм осуществления сознания, лишаясь в конечном итоге всякой субъективности. В итоге остается искрящаяся истина, поглотившая всякую объективацию. И тогда человек, стремящийся к этой истине, становится ею, но при этом исчезает собственно человек.

Дабы не прибегнуть к пессимистической безысходности обратимся к античным образам, олицетворяющим представленное «очковтирательство».

Горгона – пронзительный, целенаправленный взгляд вперёд - дерзость познающего учёного.

Орфей – оборачивающийся, оглядывающийся, в чём-то сомневающийся взгляд - осмысление, осознание философа.

Аполлон – взгляд совершенства и идеальной гармонии – теологический взгляд на мир как на божье творение.

Линкей – мало известный, античный герой, обладающий удивительным качеством зрения. Он видел сквозь землю, воду, сквозь все предметы. Перед ним стояла страшная дилемма – одновременно видеть весь окружающий мир и в то же время видеть сквозь него. Его спасало умение видеть сущность и абстрагироваться от фрагментарности приходящего. Итак, Линкею дано было видеть мир без очков и в то же время он носит очки философа –

размышляющего об Абсолюте, теолога – для которого Абсолют в виде Бога есть неоспоримая догма, принятая на откровении, учёного – одевающего Бога в наукообразные формы. Линкей - мистик – то есть тот, кто, сняв очки, зрит в корень, отказавшись от фильтров в мире множественности, видит неуловимую тайну. Но в чём проблема мистика – эмпирически коснувшись чистой духовности, трансцендентной реальности, он не в состоянии передать знания о ней, ибо это знания холономные – первично целостные. Чтобы их передать необходимо одеть метафизические очки, как самому мистика, так и тому, кто хочет его понять. Так мы сталкиваемся с амбивалентностью метафоры очков. Очки это тот фильтр, через который мы пытаемся передать, адаптировать свой мистический опыт, то есть обрести видение того, кто по обратную сторону очков и не видит увиденное мною. Вместе с тем, очки это то, через что мы видим себя с внутренней стороны, а, следовательно, то с чем я себя идентифицирую – то есть это максимально комфортная оптика для адаптации увиденного без очков.

Таковыми очками становится теософия, которая стремится холон, целостность представить через очки рационально-теоретического обоснования и в то же время мистически ощущать вечно пребывающую универсальную реальность трансцендентного. Всё это говорит об отсутствии различий между мистикой и метафизикой, цель и предмет которых сверхэмпирический и сверхрациональный. Так философ, претендующий на метафизику, в высших формах её абстракции не может обойтись без мистики. Если цель метафизики трансцендентное, то она однозначно мистична, в силу трансцендирования за грань рационального и трансперсонального слияния с абсолютным объектом метафизики. Попытка откреститься от мистики приводит к утрате трансцендентного ориентира в онтологии, удерживающего целостность метафизической системы. Ибо цель всякой метафизики – стремление к тайне, не познанной глубине, к преодолению того, что уже осмысленно и уложено в логико-рациональную систему. Поэтому метафизика как активное интеллектуально-мыслительное постижение приходит к признанию предельной реальности, гипотетически мыслимой в виде сущностного первоначала, понимание которого выходит за пределы рационального, не охваченного разумом, вследствие чего притягательно влекущего сокровенной тайной глубинных смыслов.

Мистика, определяя высший объект философских размышлений, пытается снять очки, то есть преодолеть момент видения, в котором есть видимое и видящий, то есть субъект и объект, достигнув предмета метафизики стать им.

Но познание не может существовать без очков – очков–фильтров, очков-адаптеров к обусловленным формам истины. Сняв очки, мы становимся слепыми, вернее нас не становится, мы утрачиваем себя. И в этой связи не одновалентность мистического или метафизического, а принцип мерцания актуального и потенциального, множественного и холона, как имманентного и трансцендентного открывает философии новую форму её осуществления. В контексте вышесказанного философия должна стать трансперсональной метафизикой (как мистико-метафизическая бинарность теософского постижения трансцендентного единства сущности мира и человека) в виде:

- экзистенциально-опытной философии не умозрительного созерцания, а духовно-эмпирического присутствия Божественного Абсолюта как трансцендентного стержня метафизического миропонимания;

- философии сотворчества консубстанциональности Трансцендентного Субъекта (Бога) и имманентного субъекта (Человека), ориентированной мистически к исходному состоянию мира в виде непрерывной холономной реальности, потенциально-динамического вневременного становления бытия, актуализированного в акте непрерывного творческого обогащения ценностно-смысловых основ эмпирической бытийственности;

- философии переживания, интровертно-трансцендирующей обыденный опыт, к имманентно (внутренняя жизнь Абсолюта) – эманационному (духовная жизнь единичного человека) единству.

Основой теософской метафизики является холономное миропонимание, но не как абстрактная целостность, а как процессуальное состояние мерцания, колебания истины в виде напряженного контекста взаимодополняющей дуальности познаваемого и непознаваемого, различимого и неразличимого, Ничто-Нечто, постигаемого в опыте и данного в акте, трансцендентного и имманентного, интровертного и экстравертного векторов её (истины) постижения. Незавершённая природа напряжённого процесса мерцания истины порождает голографическое отражение искомой метафизически реальности. Это порождает голографическое мышление в виде целостного воспроизведения в каждой точке онто-отражений всей целостности взаимодополняющих элементов реальности, как оппозицию линейно-иерархическому миропредставлению. Так на смену метафизике субстанций приходит метафизика динамико-энергетической процессуальности.

В современном мире разнообразной оптики можно выбрать любые фильтры взгляда на мир. Сегодня нужны очки нового образца. Это даже не линзы, которые становятся глазами, это нечто более изящное, утончённое, бережно-хранящее универсальную сущность каждого и мира в целом, в котором Дух как тончайшее энергетическое начало удерживает на наших глазах все виды очков одновременно снимая их. Человек в этих новых очках должен стать Линкеем, который живёт в мире множественности, но видит сквозь него, прикасаясь лишь к целостной сущности этого мира, источником видения которого являются линзы мистико-метафизического единства.

Литература:

1. Гайденок, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] / П.П. Гайденок. - М.: Республика, 1997. - 496 с.
2. Евлампиев, И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье [Текст] / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 159- 172.
3. Жеребкін, С.В. Міф про метафізику [Текст] / С.В. Жеребкін // Філософська думка. – 1998. - № 1. – С. 98 – 122.
4. Заиченко, Г.А. Необходимость метафизики [Текст] / Г.А. Заиченко // Философский век. – СПб. - 1998. - Альманах 7. – С. 133-137.
5. Кемеров, В.Е. Метафизика – динамика [Текст] / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – С. 59 –67.
6. Красников, В.И. Метафизика определения. [Текст] / В.И. Красников – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. – 220 с.
7. Лях, В.В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии. [Текст] / В.В. Лях –К.: Наукова думка, 1986. – 188 с.
8. Мудрагей, Т.А. Рациональное и иррациональное [Текст] / Т.А. Мудрагей – М.: Наука, 1985. – 173 с.
9. Огороков В.Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития [Текст] / В.Б. Огороков. – Д.: ДНУ, 2000. – 270 с.
10. Пронякин, В.И. Культурно-онтологические аспекты истории западно-европейской метафизики [Текст] : дис...д-р филос. наук / В.И. Пронякин; – Д., 1998 г. – 400 с.
11. Пронякин, В.И. Религиозные интенции метафизического разума и проблема мировоззренческой идентичности философского сознания [Текст] / В.И. Пронякин // Вестник ДНУ. - 1999. - №5, – С.3-8.
12. Соболев, О. О. Постметафизика – майбутнє філософії. [Текст] / О. О.Соболев // Філософська і соціологічна думка. - 1993. - № 11-12. - С. 46 – 60.
13. Menzer P. Metaphisik. – Berlin, 1932.
14. Kynast R. Ein Weg zur Metaphisik. – Berlin, 1932.
15. Hessen I. Die Metthode der Metaphisik. – Berlin - Wien, 1939.
16. Lehmann W. Vorschule der Metaphisik. - Göttinger, 1927.

Теогенезис космического сознания*



основу представленной темы, которая отвечает актуальным вопросам осмысления эволюционного предназначения человека, было положено исследование понятий «сознание», «космическое сознание» и «теогенезис». Исследователи не раз признавали, что никакой другой предмет не создаёт столько трудностей для предварительного определения как методология. Учитывая сложность и разноаспектность понимания представленных понятий, методологическая основа исследуемого вопроса требует компаративистского анализа философского (классического, неклассического, постнеклассического периодов) и теософского подходов.

В философии классического периода под сознанием понимается совокупность связанных и согласованных идеальных процессов, посредством которых человек выражает свое отношение к миру, к другому человеку и к самому себе. Под сознанием имеется в виду способность идеального (духовного) отражения действительности, превращение объективного содержания предмета в субъективное содержание душевной жизни человека. Функционирование сознания обеспечивает человеку возможность выработать обобщённые знания о связях, отношениях, закономерностях объективного мира, ставить цели и разрабатывать планы, предваряющие его деятельность в природной и социальной среде, регулировать и контролировать эмоциональные, рациональные и предметно-практические отношения с действительностью, определять ценностные ориентиры, творчески преобразовывать условия своего существования. В философии сознание определяется как «способность человека оперировать образами социальных взаимодействий, действий с предметами, природных и культурных связей,... рассматривать эти образы в качестве условий, средств, ориентиров своего поведения» [1, 652].

Сознание традиционно является одним из фундаментальных понятий не только философии, но и психологии и социологии, как характеристика «важнейшего системного компонента человеческой психики» [2, 1005]. Активно исследуется психологами, которые определяют его как «совокупность чувственных и умственных образов, для которых характерно в той или иной мере отчётливое знание того, что я являюсь тем, кто переживает эти образы... Человек не только живёт, но и переживает себя как способ существования живого существа

* Доклад опубликован в сборнике Материалов третьей международной конференции «На пути к космическому сознанию» (5-6 февраля 2010 г.) – Д.: ООО «Инновация», 2010.– С.12-21.

(самосознание)» [3, 423]. Из представленного определения вытекает неотъемлемая функция сознания как самосознание.

Сознание является целостной системой, носит интегративный характер и несводимо ни к одной из своих составляющих. Сознание - сфера человека, связанная с восприятием, отображением, осмыслением, оценкой мира, а также с формированием оценочно-смысловых форм существования. Деятельность сознания обеспечивается сложным взаимодействием его структур: чувственных, мыслительных, речевых, эмоциональных, волевых, интуитивных и т.д. И хотя интегративность сознания обеспечивает целостное взаимодействие его структурных компонентов, в классической философии существует понятие ограниченности сознания, в виде факта присутствия небольшого числа самостоятельных предметов мысли, одновременно создаваемых сознанием.

Анализ трактовки сознания в рамках классической парадигмы философии позволяет выявить определяющие черты представленной категории:

- сознанием наделяется исключительно человек. Это сфера, присущая только человеку и необходимая только человеку;
- сознание человека, исходя из интегративной природы рационально-иррациональных структур, связано со сферами разума и психики;
- определяющим модусом сознания является самосознание;
- сознание отличается определённой мерой ограниченности, обусловленная конкретизацией предмета осмысления;
- сознание формирует знания человека о мире и его закономерностях, разграничивая субъект и объект познания;
- сознание определяет и вырабатывает ценностно-смысловые ориентиры человека.

Для философии неклассического периода, которая возникает как реакция на абсолютизацию рациональной сферы, гипостазируя иррациональное, характерно исследование сферы подсознательного. Наделение бессознательного онтологическим статусом в метафизике А. Шопенгауэра способствовало пересмотру понятия сознания путём введения коррелята подсознательного и как следствие их эволюционного синтеза – надсознательного. Психоаналитические учения Пьера Жанне, Зигмунда Фрейда, Альфреда Адлера способствовали перемещению понятия сознания из сугубо «сознательной» деятельности человека в сферу метакультурного пространства, в котором «сверхчеловек» (Ф.Ницше) и имплицитные ему характеристики приближаются к совпадению с сферой «постчеловека» (Фукуяма), то есть человека

преодолевшего «слишком человеческое» (Ф.Ницше), в виде личностной фиксации своей самозначимости.

Постнеклассическая парадигма европейской философии, нашедшая выражение в плюралистических вызовах постмодернизма, наряду с множественными представлениями о сознании, отличается двумя наиболее выпуклыми направлениями, представленными Э.Гуссерлем и М.Хайдеггером. Позиция Гуссерля может интерпретироваться как самостоятельный метод трансцендентальной феноменологии, в которой сознание исследуется в аспекте интенциональности и неизбежно восходит к чистому опыту. Гуссерль, считая необходимым открыть чистые структуры сознания, лежащие в основе опыта сознания, разработал метод феноменологической редукции, позволяющей субъекту отвлечься от всех воздействий внешней действительности и сосредоточиться исключительно на смысловых связях и непосредственно смыслах, называемыми «феноменами». Предметом феноменологии становятся имманентные акты чистого сознания.

Традиции, заложенные Хайдеггером, нашли продолжение в постструктуралистских и лингвопсихоаналитических концепциях.

М.Ю.Савельева утверждает: «Различие между позициями сторонников Гуссерля и Хайдеггера весьма существенно и состоит в признании (с точки зрения метатеории) или отрицания (с точки зрения грамматики) метафизического статуса сознания вне знакового пространства, что позволило одним и не позволило другим считать *форму* сущностью сознания» [4, 11-12]

Так, в современных вызовах европейской философии наблюдается попытка выйти за классическое определение сознания как формы, отождествляемой непосредственно с деятельностью человека, и наделение сознания самостоятельным метафизическим и онтологическим статусом. Не вдаваясь в подробности философского дискурса, отметим существенную разницу между пониманием сознания в рамках классической и постнеклассической философии в виде *сознания-категории* и *сознания-феномена*. Именно феноменологическая трактовка сознания позволяет отойти от антропологической характеристики этой категории, перейдя в ракурс космологических взглядов.

При этом следует отметить, что не только неклассический и постнеклассический периоды европейской философии, но и латентная линия мистико-интуитивного философствования всей европейской истории философии отображает попытку выразить невыразимое и представить непредставимое, то есть выйти за категориальное определение сознания. К этой линии можно отнести Платона, Мастера Экхарта, Я.Бёме, В.Вайгеля, Э.Сведенборга, которые сознание наделяли сверхбытийственным статусом абсолютного и вечного

первоначала. К примеру, соотношение между познанием и бытием Экхарт рассматривает как причинную связь, утверждая, что «первым из созданных вещей есть бытие» [5, 38]. Этим указывается вторичность бытия в акте сотворения. При этом и познание определяется как вторичный акт выхождения трансцендентного Абсолюта. «Бог есть творец, а не тот, кто может быть сотворенным интеллектом или познанием»- пишет богослов [5, 41]. В этом акте становления ни познание, что непосредственно связано с сознательной деятельностью, ни бытие в какой бы то ни было формализации, не являются первичными в картине мира, отводя безвременную первопричинность Божественности, которая лишь в бытии Бога познаёт себя. Божественность понимается немецким мистиком в значении чистого (непроявленного) сознания.

Закономерным продолжением линии мистико-интуитивного осмысления феномена сознания становятся *теософские взгляды* конца XIX- начала XX столетий, синтезировавшие не только философские, но и научные, и религиозные концепции сознания. Иллюстрацией революционного значения теософии на современном этапе могут быть слова французского мыслителя, представителя постмодернизма Ж.-Ф. Лиотара: «Современность, какой бы эпохой она ни датировалась, всегда идёт рука об руку с потрясением основ веры и открытием присущего реальности недостатка реальности, открытием, связанным с изобретением других реальностей». Именно, с «изобретением других реальностей» связано теософское толкование сознания. [6, 316]. В сравнении с классическим толкованием сознания теософия демонстрирует новую реальность в понимании его сущности.

Характеристика понятия сознания

<i>классическая философия</i>	<i>теософия</i>
Антропная сущность сознания	Космологическая сущность сознания
Рационально-иррациональная структурированность сознания	Синкретическая целостность сознания
Самосознание	Самоосознание
Ограниченность сознания	Всепроникаемость сознания
Сознание формирует знания	Сознание способствует приближению к мудрости
Сознание вырабатывает ценностно-смысловые ориентиры человека	Сознание суть этических идеалов

Теософское понимание сознания начинается с того, к чему приходит философия в XX веке. Теософия трактует сознание как форму жизни, в виде единой реальности существующего бытия, как феномен, открывающийся человеку через внутреннее осознание самой сущности жизни. «Сознание и жизнь тождественны, – пишет Анни Безант, – это два названия одной вещи, рассматриваемой как изнутри, так и снаружи» [7, 33].

Жизнь в едином и бесконечном её проявлении является сознанием. Сознание возникает на самом начальном этапе проявления Абсолютного, когда Единое становится множественным. Форма сознания зависит от толщины оболочек или степени ограничения Абсолютного в мире множественности. Материя, в своих самых тонких проявлениях, образуя форму сознания, является неотъемлемым бинаром сознания. «Существование сознания подразумевает разделение фундаментального, лежащего в основе всего, Единства на два аспекта... Сознание и материя воздействуют друг на друга, потому что являются двумя составными частями единого целого, оба они проявляются, когда отделяются друг от друга и оба исчезают при объединении; и когда они друг от друга отделяются, между ними всегда остаётся связь» [7,33].

Материя выражает лишь степень ограничения сознания, его форму в соответствии с актом проявленности. При этом и сознание, и материя в своём дуальном проявлении актуализируют потенции Абсолютного сознания – Трансцендентного, непроявленного, единого, безосновного, бескачественного начала, которое пронизывает все формы проявленного. «Вездесущий, Вечный, Беспредельный и Непреложный Принцип, о котором никакие рассуждения невозможны, ибо он превышает мощь человеческого понимания и может быть лишь умалён человеческими выражениями» [8, 48]. Так, комментируя Станцы Дзиан, описывает Абсолютный Принцип, лежащий в основе мироздания, Елена Петровна Блаватская. Сознание единой жизни в своей целостности пребывает в Не-бытии как «несознательное, вместе с тем Абсолютное Сознание, непостижимая, тем не менее, единая самосуцая Реальность» [8, 36]. Это абсолютное начало не осознаёт себя, так как не имеет различения для осознания. И лишь в мысли о себе зарождается идея проявления, которая реализуется в бинарности сознания-формы, духа-материи. Такое сознание является единой реальностью во всех возможных формах действительности. Отталкиваясь от теософской картины мира, Анни Безант утверждает, что «всё что предлагается - существует» [7, 35].

Современный французский теософ Даниэль Оуэн в монографии «Познавая себя» пишет: «Единое становится Двумя но, несмотря на это, по-прежнему остается Единым – проявленным и в то же время непроявленным. Но в своём проявленном аспекте оно обладает двумя полюсами, двумя способами бытия, двумя аспектами: аспектом Сознания и аспектом Энергии» [9, 3].

На уровне философской методологии дуальность Сознания-Энергии трактуется как дополнительность Духа-Материи. Но так как логико-рационалистическое теоретизирование недостаточно, чтобы определить трансцендентную природу Духа, а под Материей понимается узко эмпирическая реальность, то подобная интерпретация может привести к ограниченному пониманию или тупиковому непониманию. Это связано с бинарностью нашего мышления, которое, противопоставляя, пытается привести к доминированию духовной или материальной составляющей. На этой позиции основаны как материалистические, так и идеалистические направления философии. В теософии Сознание и Энергия присутствуют на всех планах бытия и неразрывно связаны друг с другом. Это обусловлено тем, что, как указывает Д.Оуэн: «Божественная сущность всецело присутствует во всех без исключения формах жизни» [9, 4].

Теософия рассматривает сущность этого явления сквозь призму учения об эволюции как последовательного воплощения Великого (Божественного) Плана. Следует подчеркнуть, что никакие попытки интеллектуально постигнуть суть эволюционного становления мироздания в качестве Сознательно-Энергичной дуальности не достаточны. Самоосознания смысла человеческого пути в целостном контексте эволюционного процесса выражает сущность теософского понимания Космического Сознания в его антропософском проявлении. Даниэль Оуэн подчёркивает: «... исследование глубин своего сознания, и практическое приложение открывшихся нам истин в каждое мгновение нашей жизни могут в один прекрасный день привести нас к постижению причин нашей неудовлетворённости и осознанию истинного смысла жизни» [9, 8].

Единое Сознание, которое пронизывает все планы бытия и проявляется посредством Энергии, качество которой зависит от проводимости проводников, от их способности пропускать свет сознания в большей или меньшей степени, является Космическим сознанием. То есть сознанием Космоса, под которым традиционно подразумевается целостная система, миропорядок. «Так, если луч света проходит через несколько стёкол, каждое из стёкол и то, как оно влияет на этот луч, можно изучать по отдельности. Но сам свет, тем

не менее, остаётся Единым и неизменным, несмотря на все изменения, вызванные прохождением через различные стёкла. То же самое можно сказать и в отношении человека. Божественное сознание изменяется под воздействием проводников, используемых Им для проявления, что не мешает Ему оставаться божественным по своей сущности, даже, несмотря на то, что (по крайней мере, внешне) на низших планах оно вроде бы лишается своего божественного характера» [9, 64]. Так образно Д.Оуэн описывает индивидуальное сознание, сохраняющее свою Божественную сущность на всех планах бытия.

Человек, согласно теософской традиции, есть совокупность проводников, то есть тел, соответствующих иерархической структуре мироздания. А с точки зрения Жизни – это совокупность разновидностей Сознания, Божественная Сущность, проявляющая себя по-разному в каждом из своих проводников. Иерархия проявлений сознания в его теогенезисе (в переводе с греч. – создание Бога, то есть божественное происхождение) обусловлена целостным и всепроникающим присутствием Абсолютного во всех видах Энергии, то есть формах божественной реализации.

Теософский подход к пониманию сознания формирует триединую структуру его реализации, которую можно описать следующим образом:

Абсолютное сознание – Вне-бытие
(Божественная природа Трансцендентного)

Космическое сознание – Все-бытие
(Божественная природа миропорядка)

Индивидуальное сознание – Антропо-бытие
(Божественная природа человека)

Именно через индивидуальное сознание возможно осознание связи Абсолютного и Космического сознания путём преодоления форм множественности. Осуществление осознания возможно через самосознание, которое ведёт к снятию, отрицанию всего, что не есть Божественное. В философско-религиозной традиции такой путь получил название апофатический (отрицательный) – путь отрицания всего, что не есть моя Божественная природа. Это духовно-практическое направление нашло выражение в византийском учении Дионисия Ареопагита, в традиции исихазма Киевской Руси, в философских взглядах немецкого мистика Мастера Экхарта и его

последователей, в теософских работах Якоба Бёме, Валентина Вайгелля, Эммануила Сведенборга.

Человечество через философские, религиозные, теософские формы самосознания на протяжении всей истории своего развития пытается идти путём эволюции, в которой определяющее значение отводится человеку-духовному (homo-spiritualis), Божественное происхождение которого открывается через обращение к Единой реальности Космического сознания. Таким образом, теогенезис сознания основывается на понимании того, что всё Божественно, что все планы Вселенной, независимо от их проявления – Божественны и Сознание, имея теогенезисную природу, выражает качество вибраций тех Энергий, которые обусловлены степенью просветлённости или замутнённости проводников. Следовательно, путь расширения сознания, о котором говорит теософия, начиная от древнейших мистериальных традиций, мистико-философских школ и до теософов нового поколения (Блаватская и её последователи), это путь эволюции от индивидуального сознания до Абсолютного. Мостом, «Нитью Ариадны» на этом пути и выступает Космическое сознание, которое лежит в основе Индивидуального. Космическое сознание, имея Божественное происхождение, отображает все возможные миры, формы и энергии, потенциально присутствует в сознании человека, подобно тому, как Божественное сознание в своей абсолютной латентности присутствует в сознании Космическом, отображающем многообразие форм миропорядка. «Когда мы говорим о Боже и отождествляем его с Природой, мы имеем в виду вечную и несотворённую Природу, а не конгломерат мелькающих теней и ограниченных иллюзий, - указывает Е.П.Блаватская в «Ключе к теософии». Наше Божество это вечный, непрерывно эволюционирующий, нетворящий строитель вселенной; это вселенная сама развёртывается из своей собственной сущности, не будучи несотворённой» [10, 23]. Именно так описывает Е.П.Блаватская Космическое сознание, которое через единство жизни реализует Божественный принцип Абсолютного, через эволюцию духа-материи, сознания-энергии.

Человек-духовный, человек-осознающий призван эволюционировать и способствовать коэволюции путём расширения Индивидуального сознания до сознания Космического, содержащего в себе теогенезисную природу. Путь эволюции в теософии обозначен идеей Братства, как идеей осознания единства Космического сознания, к которому каждый желающий стремится прийти путём преодоления самости как формы разъединения множественности. «Когда человеческое сознание освободится от присущих ему предубеждений и

преград, когда оно прекратит отделять себя от всего остального, — пишет Радха Бернье, президент Международного теософского общества, — новый мир красоты, свободы и добра материализуется как на физическом, так и на более тонких уровнях» [10, 36].

Философско-религиозное обоснование эволюционной идеи Братства нашло выражение в учении о ноосфере. Термин *ноосфера* был введен французским философом Э. Леруа в 1927, а затем развит П. Тейяром де Шарденом и В. И. Вернадским, в виде понятия, используемого в эволюционных концепциях для описания разума как особого природного феномена. Учение о ноосфере представляет собой опосредованное обращение к понятию Космического сознания в виде коэволюционной миссии человечества. Человек не просто меняет природу, но и осознает происходящие изменения как результат своей деятельности. Рефлексия подразумевает существование мыслящей личности, способной сказать о себе «я мыслю» или «я действую». Тейяр де Шарден, французский философ и теолог, считал личность минимальной структурой ноосферы, подобно тому, как атом является минимальной структурой материи, а клетка — жизни. Ноосфера возникает и развивается вследствие осознанной трансформации мира человеком. Тейяр де Шарден, будучи христианским теологом, описывает ноосферу в рамках эсхатологической перспективы: она есть последний этап творения, непосредственно предшествующий «точке Омега», моменту единения мира (преобразившегося в ноосферу) с Богом. Ноосфера важна не сама по себе, но как ступень к достижению предусмотренной замыслом творения цели.

Тейяр описывает три состоявшихся этапа эволюции, которые он называет «преджизнь», «жизнь» и «мысль». В этой связи можно провести явные параллели с представленными выше понятиями сознания:

Преджизнь – Вне-бытие – Абсолютное сознание

Жизнь – Все-Бытие – Космическое сознание

Мысль – эволюционная деятельность человека –
Индивидуальное сознание

Интересно, что Тейяр пытается прогнозировать четвертый этап, называемый «сверхжизнью», в котором, очевидно, ожидается слияние с Абсолютным сознанием. Первые три этапа — это постоянное усложнение материи, приводящее сначала к появлению жизни, а затем к возникновению разумных существ. Содержанием каждого из

этих этапов является непрерывное усложнение и появление все более совершенных форм. На всех этапах развивающаяся материя (в теософском значении энергии) всегда представляет собой единую систему, однако развитие состоит также и в постоянном росте ее консолидации. Переход к очередному этапу происходит как нарушение непрерывности, скачок в развитии. Главный смысл этого скачка — переход на более высокую ступень цельности развивающегося космоса. Появление жизни означает образование гармонизированной общности живого и неживого, которую Тейяр называет биосферой. Возникновение мысли это зарождение внутри биосферы всё более консолидированной общности всех форм бытия — ноосферы. На каждом этапе действует тенденция, противоположная развитию. Появлению все более совершенных форм противодействуют непрекращающиеся деградация и распад.

Прогнозируемый Тейяром четвертый этап эволюции станет результатом скачкообразного перехода ноосферы в такое состояние, когда ее единство будет совершенным. Момент этого перехода Тейяр называет «точкой Омега». После него все тенденции к распаду и обособлению будут преодолены, а человечество превратится в единый разумный организм, находящийся в абсолютной гармонии с миром. Развернутая Тейяром картина эволюции позволяет провести аналогию с теософским пониманием Космического сознания, теогенезис которого обусловлен Абсолютным сознанием, а путь индивидуального сознания закономерно обретает новое качество в точке перехода на новый уровень, ожидаемый современностью. «Человеческий прогресс и Царство Божие не только не противоречат друг другу, - эти две притягательные силы могут взаимно выравниваться, не повреждая друг друга, - пишет в рамках христианской терминологии Тейяр де Шарден в своей работе «Божественная среда» [11, 260].

Божественное происхождение обязывает! Время пришло – расширение Индивидуального сознания до звучаний Единой жизни Космоса – путь эволюции. И от уровня современного сознания зависит качество энергий ноосферы, созидающей Божественное единство истинной реальности.

В подтверждение этой мысли обратимся к комментариям третьей части Станцев Дзиан, которые были переданы при посредстве Храма Человечества* и впервые увидели свет на страницах «Темпл Артизан» (официальное издание названного общества). Если «Тайная

* Храм Человечества – теософское сообщество, основанное американкой Франча А.Ла Дью (Первая Главная Хранительница) в Халсионе (Калифорния). Теогенезис – был составлен и опубликован Четвёртым Главным Хранителем Храма Человечества Гарольдом Форстейном (1906-1990).

Доктрина» Е.П.Блаватской была посвящена Космогенезису и Антропогенезису, то комментарии третьей части Станцев носят название «Теогенезис» и со всей очевидностью адресованы к последним подрасам Пятой Коренной Расы и к начальным подрасам Шестой, поскольку очевидной целью этого тома является указание того процесса, благодаря которому Индивидуальное сознание перейдёт на уровень Космического сознания. «Хотя положительный и отрицательный аспекты энергии равны по мощности, один из них может действовать эффективнее другого, когда подчинён высшей форме энергии – Божественной воле» [12, 231].


Литература:

1. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е.Кемерова. – М.: Академический проект, 2004.
2. История философии. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002.
3. Философский энциклопедический словарь. – М.:ИНФПА-М, 1998.
4. Савельева, М.Ю. Введение в метатеорию сознания [Текст] / М.Ю. Савельева. – К.: ПАРАПАН, 2002, - 334 с.
5. Meister Eckhart. Lateinische Werke, Bd.V. - Stuttgart, 1936.
6. Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? [Текст] / Ж.-Ф. Лиотар // Ad marginem – 93. Ежегодник. – М.: Ad marginem, 1994.
7. Безант, А. Исследование сознания [Текст] / А. Безант. – М.: REFL – book, 1997. – 250 с.
8. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина [Текст] / Е.П. Блаватская – М.: Прогресс-Культура, 1992. – Т.1. 384 с.
9. Оуэн, Д. Познавая себя [Текст] / Д. Оуэн.– М., 1995. – 78 с.
10. Бернье Р. Духовное возрождение человечества [Текст] / Р. Бернье– М.: Мир через культуру, 1993. – 224.
11. Тейяр де Шарден, П. Божественная среда [Текст] / П. Тейяр де Шарден – М.: Ермак, 2003. – 314 с.
12. Теогенезис. Третья часть Станц Дзиан. [Текст] – М.: ДЕЛЬФИС, 2003. – 476 с.

ГЛАВА 2

РЕМИНИСЦЕНЦИИ ТЕОСОФИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Теософская метафизика Мастера Экхарта*

 Кризис техногенного общества в виде крайней отчужденности человека, порождающий морально-ценностные тупики существования, является следствием рационально-материалистической парадигмы мировосприятия, крайнее выражение которой можно наблюдать в современном глобальном эгоцентризме. Причина такого хода истории в утрате сокровенных интенций к трансцендентному, первосущностному, Божественному, в потере прямой связи с чистой духовностью, способной удержать целостное единение всех форм дольного мира, расширив мотивацию человеческого существования до осмысления сущностных основ своего предназначения.

В этой связи, ощутима необходимость мировоззренческого возрождения обновлённой средневековой парадигмы, с характерной для неё божественной первопричинностью мира и приоритетным значением духовной компоненты человеческой бытийственности. При этом не искусственное обращение к теоцентрическим догмам средневековой христианской схоластики, а ренессанс живого практического ощущения Божественной сути мира и человека, свойственного теософской метафизике позднего средневековья представляется наиболее востребованным для духовного возрождения современной европейской цивилизации.

Термин теософская метафизика нуждается в обосновании логики сочетания этих понятий. *Метафизика* – учение о том, что превышает чувственно-опытное знание, а именно: учение о теоретически мыслимых, сверхчувственных сущностных основах бытия. Так метафизика, представляющая абстрактно-теоретизированную картину мира, традиционно является рациональным конструированием онтологических модулей, то есть постигаемая разумом или познаваемая при помощи разума сущностная картина мироздания. Термин *теософия* (от греч. – teos – Бог, sophia – мудрость) – Божественная мудрость или Божественное знание – возникновение которого датируется III столетием нашей эры в учении Аммония Саккаса, с античных и до современных трактовок, прежде всего, обозначает формирование онтологических

* Статья опубликована в «Гуманитарном журнале» -Д.: НГАУ, - № 15-16, - С.83-91.

представлений через внутренний духовный опыт человека, посредством контемплиации. Не лишённая рационально-теоретического метода, теософия высшим и наиболее истинным знанием считает сверхэмпирическое и сверхинтеллигибельное открывание глубины реальности. Таким образом, теософская метафизика является синтезом мистического озарения и рационального теоретизирования абстрагированной картины трансцендентного.

В культуре западноевропейского средневековья мистико-теософские учения возникали как реакция на крайнюю рационализацию в теологии. Так философская деятельность Абельяра и представителей Шартской школы вызвала к жизни мистические учения Бернара Клервосского, Бонавентуры, Гуго и Ришара Сент-Викторского. В самобытных учениях названных мыслителей особый интерес представляет теория познания, в которой иллюминизм и контемплиация являются основными факторами, утверждающими религиозно-иррациональный способ восприятия Божественной сути мира.

Мистико-теософские представления средневековья наибольшее отражение получили во взглядах немецкого богослова и проповедника, представителя доминиканского ордена Иоганна Экхарта, учение которого возникло как закономерная реакция на крайнюю рационализацию теологии томизмом.

Немецкий мыслитель, потомок рыцарского рода из Тюрингии, член Конвента Доминиканского ордена Иоанн Экхарт является одной из самых значительных фигур европейского мистицизма. В период позднего средневековья, возникнув как реакция на кризис догматично-схоластичной теологии, мистицизм переживает расцвет в Германии. Не смотря на то, что Экхарт, выходец схоластического богословия, мистическое переживание встречи с трансцендентным, путём погружения в глубины внутреннего я и единения с Богом позволяют считать его не столько теологом, сколько теософом, стремящимся постичь Божественную мудрость в виде непосредственного созерцания.

Теология и метафизика, претендуя на статус «первой философии», представляющей теоретико-абстрактные представления о последних вещах и сущности мира и человека, в период расцвета теоцентрической парадигмы эпохи Средневековья, становятся, по сути, тождественными понятиями. В то же время, метафизика, представленная Экхартом и его последователями, является не столько теологией, сколько теософией, репрезентующей не рационально-абстрактные знания о Боге, а мистически постигнутую,

сверхэмпирически пережитую «мудрость» Бога. Различие этих понятий в том, что теология представляет абстрактные знания человека о Боге, а теософия – внутренне ощущаемое, сверхинтеллектуальное постижение человеком Божественного знания. В связи с этим, имеет место утверждение о том, что теософская метафизика, и в частности, теософия Экхарта, является наиболее адекватным представлением о Божественном, в отличие от теологии, ограниченной рациональным обоснованием христианских догм на основе религиозных откровений и верований.

Иоанн Экхар вошёл в историю философии под именем «Мастер» Экхарт, что является свидетельством титула «*Magister sacrae theologiae*», который он получил, занимая кафедру на богословском факультете Парижского университета. Не совсем верным было бы ограничение понятия «Мастер», в смысле учитель, то есть человек имеющий учеников и последователей, что часто можно встретить в историко-философской и учебной литературе. Это звание, скорее приверженность теософской традиции считать «Мастером» – духовного учителя, которому открыты, эзотерико-мистические знания о трансцендентном [1].

При этом, теософия, стремясь к постижению Божественной мудрости путём интенсивного сверхинтеллектуального переживания истины, не отказывается от рационального моделирования онтологической реальности. С точки зрения Мастера Экхарта сверхъестественные, мистически пережитые знания, должны быть преобразованы в знания логические, рационально переработанные представления о Божественной мудрости. Такой синтез рационального и иррационального в философском методе Экхарта ещё один аргумент в пользу приверженности Мастера теософской метафизики.

Не смотря на то, что Экхарт опирался в своём учении на схоластику Альберта Великого, Томы Аквинского и был схоластом по складу мышления, его мистическое мироощущение способствовало обогащению позднесредневековой отживающей, закостенелой догматичными методами, теологии, живыми, действенными идеями теософии.

Как теософия, так и теология принимают за основу непосредственное прозрение Бога. Но при этом схоластическая теология принимает откровение опосредованно, через Святое Писание, через духовный опыт авторитетов. Теософия же, в соответствии с мистической традицией сопереживания единства внутреннего Я и Божественной первопричины, опирается на непосредственный индивидуальный опыт живого откровения.

Схоластические теологи **мыслят** Бога, строя рационально-логические системы. Теософ-мистик **знает** Бога и на основе этого сверхрационального знания, рационализирует свои представления.

Экхарт «знал» Бога. Мистически сопереживая Божественные истины и логически обосновывая он доносил их простым прихожанам в своих проповедях. При этом Иоанн Экхарт не боялся доносить до обычных прихожан сложные, труднодоступные для обывателя, глубинные смыслы Божественного откровения. Всё же чистым схоластом Мастера назвать нельзя, хотя опыт ученичества у Аквината и почитание Альберта Великого не пропал бесследно для проповедника живой религии. Схоластическая традиция спекулятивных умозрений и логика аргументации имеют место в экхартовом теософском методе.

Опираясь на учение Отцов Церкви, схоластов Томы Аквинского и Альберта Великого Экхарт не принимает их постулаты и логизмы безоговорочно, часто оспаривая и подвергая их критике. Так, в учении Аквината он возражает против приравнивания любви, которая в нас, то есть любви явленной, - Духу Святому. «Были учителя, - утверждает Мастер, подразумевая Фому Аквинского, кои сказывали, что та любовь, что в нас, есть Дух Святой, и сие не есть истина» [2, 99]. Считая Божью любовь единственной и единой созидательной силой, Экхарт, не соглашаясь с Аквинатом, утверждает, что отождествление явленной любви и Духа Святого может привести к раздвоенности, в понимании Божественной и человеческой любви, тогда как «Любовь есть Бог» - и в человеке, и во всех творениях Божьих. Он утверждает, что «Божья любовь приемлет нас в себя и мы с ней едины» [2, 99]. В своём знаменитом учении о «нищенстве духом» Экхарт не соглашается с мнением Альберта Великого о том, что «тот человек нищ, коему не довлеют все вещи, сотворённые Богом». Отталкиваясь от утверждения Альберта, Экхарт строит свою теорию «нищенства», отличающуюся широтой взглядов и духовной глубиной. Эта теория свободна от буквальной вещественной зависимости. «Возьмём нищенство в высшем смысле: - изрекает Мастер, - то есть нищий человек, кто не волит, кто не знает, кто не имеет» [2, 83].

Опираясь на учения великих схоластов, и в то же время, подвергая их взгляды критике, Экхарт обращается к философским представлениям «языческих учителей». Неоплатоническая концепция Плотина, Прокла, Ямвлиха, во многом перекликается с экхартовым пониманием трансцендентности и непознаваемости Божественного.

Особо следует отметить влияние на теософские взгляды Экхарта, неоднократно цитируемого им, Дионисия Ареопагита, своеобразное восприятие неоплатоновского учения которого инспирировало христианство, и в частности философию Экхарта, в которой нашла продолжение идея теофании. Вслед за Псевдо-Дионисием Экхарт признаёт Бога единым и истинным бытием, присутствующем во всём ином и детерминирующем его.

Мистико-теософское постижение сущности Божественного зиждется на глубокой связи с Писанием, с Новым Заветом, с Евангелием. Не однократно Мастер цитирует и подвергает герменевтическому анализу свидетельства евангелистов Павла, Матфея, Луки. Особое внимание Экхарт уделяет толкованию четвёртого Евангелия. Учение Мастера можно определить как своеобразную рефлексию на глубокий смысл христианского учения, который дан в словах Спасителя: «Да будет все едино; как ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино». Из этих слов Экхарт эксплицирует основную мистическую формулу – «как Бог во мне, так и я в Боге», представленную Иоанном Богословом. Эта мистическая парадигма отображает основные положения и теософской онтологии, и теории откровения, и антропософского экзистенциализма Мастера Экхарта.

Идея соединения с Богом, через внутреннее озарение, контемпляцию, путём «рождения в себе Христа» перекликается с мотивами восточного мистицизма Григория Паламы, Максима Исповедника, Григория Нисского, учения которых могли быть известны Мастеру через переводы Скота Эриугены. Прямое влияние учений восточных Отцов Церкви на мистицизм Экхарта утверждает немецкий исследователь его творчества Курт Ру [3, 141]. С таким категорическим заявлением трудно согласиться, так как в отличие от Западных Отцов Церкви, ни Восточные богословы, ни сам Эриугена не упоминаются в проповедях и трактатах Мастера. Близость же мистических представлений и зачастую их совпадение в восточных и западных теологических учениях скорее объясняется единым духом родственных переживаний истины, интуитивным, непосредственным прикосновением к ней, исключаям различия, присущие догматично-рациональному пониманию сущности Божественного.

Говоря о формировании теософско-мистических взглядов Мастера Экхарта нельзя обойти вниманием существовавшие до него мистические традиции западноевропейской теологии, которые идут от христианского гностицизма Климента Александрийского и Оригена. Платоновское учение о духе, вытекающем из праединства и стремящемся обратно к нему, Ориген дополняет понятием

стремления душевной искры к единству, к абсолютному Богу. Эта идея получит развитие у Сен-Викторских мистиков (Гуго и Ришара), а затем в теории иллюминизма Бонавентуры. В учении Экхарта учение об «искорке души» приобретает уже законченную и систематизированную форму, являясь кульминацией его теософии.

Большое влияние на формирование взглядов Мастера Экхарта оказал, особо почитаемый им Бернар Клервосский, который по мнению многих исследователей основателем христианской мистики средневековья [4, 407; 5, 122; 6, 155]. «Бернар и его последователи, - отмечает Бертран Рассел, искали истину не на путях рационального мышления, а на путях субъективного опыта и созерцания» [6, 407]. В своём учении Бернар утверждает мистико-иррациональный способ восприятия и постижения Бога, предполагающий интуицию и контемпляцию, при неограниченной любви к Творцу. Иррациональные интенции философии Бернара нашли совершенное выражение в теории отрешённости Мастера Экхарта, в которой гносеология взаимодополняется аксиологической антропологией.

Непосредственной предтечей теософской системы Экхарта в Германии является так называемая женская мистика или «мистика любви», представленная откровениями Хильдегарды Бингенской, Метхильды Магдебургской, Гертруды Хельфтской, Метхильды Хакеборнской. В основе «мистики любви» лежит «феминная» идея единения с Богом, как с «Женихом Небесным», когда все верующие олицетворяют себя с духовной Невестой-Богоматерью. Так в крайне экстатической форме выражалось представление о том, что каждый христианин, став такой Невестой должен духовно родить в себе Христа. Продолжая традиции «женской мистики», Экхарт в более абстрагированной форме, развивает идею контемплативного постижения Божественной сути, основанной на тринитарной теории единства. Из сочинений Метхильды Магдебургской [7] Экхарт почерпнул и одну из важнейших идей теософской метафизики: разделение на Бога и Божество.

Мастер Экхарт не оставил строго зафиксированной философской системы. Очевидно, это послужило поводом для того, чтобы немецкие исследователи его творчества называли Экхарта эпигоном [8] и неудачником-исследователем [9]. При этом в конце XX века в зарубежной истории философии складывается противоположное мнение о Мастере Экхарте – схоласте, которого сначала немецкий философ В. Прегер [10], а затем английский историк философии К.Келли [11] считают удачливым систематиком. И всё же, отсутствие строго рационализированной системы у мистика Экхарта объясняется, с одной стороны, творческим характером его активной

религиозной деятельности, которая по большей части заключалась в проповедническом, живом обращении к верующим. Отсутствие строго выстроенной рационализированной системы в учении Экхарта свидетельствует об иррационально-интуитивистском методе в метафизических построениях. При этом существует опасность ограниченности и замкнутости, которую создают, абсолютная логика и системность, в изложении трансфинитивных представлений, свойственных для теософии Мастера. С другой стороны, фрагментарные, казалось бы, отрывочные представления, теории и положения, напротив дают большую свободу в творческом оформлении концептуальных рефлексий. Каждый фрагмент выступает как голографическое воспроизведение целостного единства. Такой метод фрагментарности в учении Экхарта связан, прежде всего, с теологической традицией экзегетики Священного Писания. Евангелие, Старый и Новый Завет подвергаются теософом герменевтическому анализу, в связи с чем, толкование отдельных понятий, на основе ортодоксий христианского учения, подтверждает его единый дух. То есть, понимание целого и отдельной его части – идентично. Такой герменевтический круг фрагментарного и целого образует в теософском учении Мастера язык символов, аллегорий, метафоры, за которыми скрывается глубина образной свободы в нерациональном постижении сути.

Одним из излюбленных приёмов Экхарта является метод сравнений и аналогий земного и небесного. Эта теософская традиция аргументации и убеждения, не свойственная рационалистическим философским системам, уходит своими корнями к учению Гермеса Трисмегиста, в виде принципа соответствия или аналогии «Как вверху, так и внизу; как внизу так и вверху» [12, 9]. В этом принципе заключается аксиома о существовании соответствия между законами и явлениями в различных плоскостях бытия и жизни. Овладение этим герметическим принципом делает возможным постижение многих парадоксов и феноменов Божественного мироустройства. Убеждённость Экхарта в действенной силе метода аналогий и сравнений, выражается в словах Мастера: «Когда я нынче шёл сюда, – говорит мыслитель в одной из своих немецких проповедей, – то по дороге размышлял, как бы мне нынешнюю проповедь сказывать доходчивей, дабы вы уразумели меня. Тогда я надумал сравнение, и если бы вы его уразумели, то уразумели бы смысл и суть всех моих рассуждений, кои я излагал пред вами» [2, 73].

Неотъемлемой частью философского метода Иоанна Экхарта является метафора, выступающая внешней формой внутреннего символического реализма, свойственного учению Мастера. Глубина и

ёмкость метафоричного изложения, не характерна для философского рационализма. Обращение к метафоре способствует расширению понимания конкретно-ограниченных проявленных вещей широтой религиозных ощущений и постижением трансфинитивной образности иррациональных мистических переживаний. К примеру, нераздельность основы тринитарного состояния Экхарт образно называет «тихой пустыней, куда не заглядывало никакое различие» [2, 77]. Ключевое понятие экхартова иллюминизма «искорка души», внеметафорически, понятийно не рационализируется. При этом, метафора углубляет ёмкость и неограниченность сущностного постижения значимости теологических и теософских основ.

Представленные выше приёмы изложения и убеждения философской системы Экхарта являются взаимодополняемыми элементами одухотворенного метода Мастера – поэтической рефлексии, свойственной богословской мистике. Поэтическое, возвышенное, образно-метафорическое, индивидуально-творческое выражение глубинных переживаний немецкого теософа способствовало передаче в дискурсивной форме непонятийной сути трансцендентного, потустороннего, сверхестественного, не подвластного интеллектуально-понятийной фиксации.

Высоко одухотворённый стиль Мастера Экхарта толкования истин христианского учения сочетается в его проповедях и трактатах с традиционным для схоластического богословия методом апофатизма и котроверзы. Исходя из рациональной непознаваемости Бога, абсолютной трансцендентности его бытия, а, следовательно, невозможности фиксированных определений его в мире поюстороннем, Экхарт для доказательства Божественной сути, применяет метод от противного – последовательного отрицания всех атрибутов, понятий и представлений связанных с Богом, в соответствии с апофатической методологией.

Несмотря на приоритет мистико-теософских, нерациональных форм и методов философствования, Мастер умело взаимодополняет поэтико-метафорическое изложение логико-понятийным рефлексированием. Ярким примером такого синтеза является знаменитая проповедь Экхарта про Марфу и Марию (Немецкая проповедь 86), где образы аллегории и метафоры, котроверза и апофатическая аргументация искусно вплетены Мастером в логическую ткань умозрений. Сам теософ так определяет своё отношение к методу рациональной аргументации метафизических истин в комментариях к Евангелию от Иоанна: «Единственным намерением автора как здесь, так и в других сочинениях, является: то, что закреплено в святой христианской вере и в обоих Заветах,

изложить при помощи разумных оснований философии» [13, 104]. Иоганн Экхарт является одним из первых мистиков, начавших ясно излагать свои мистические ощущения, находя простые слова и примеры, чтобы донести до прихожан частицу личного богопознания. Решающую роль сыграло здесь и то, что Экхарт одним из первых начинает содержательно мыслить на своём родном языке, чем способствует пробуждению энергий немецкой культуры. Интуитивно Мастер ощущает возможности немецкого языка, как одно из источников спекулятивно-умозрительного характера немецкой философии. Безусловно, учение Экхарта нельзя назвать сугубо умозрительным, напротив мистико-интуитивное начало преобладает в его методе. Но при этом Мастер создаёт тексты, в которых интимная, замкнутая сфера мистического откровения приобретает возможность дискурса, приемлемого для понимания изложение. Попытка рационализировать, систематизировать, достигать дискурсивной доступности изложения в проповедях Мастера Экхарта способствует формированию языка немецкой философии будущего, определяя весь этот спекулятивной онтологии немецкой философской мысли, а через неё и всего западно-европейского контекста.

В основе онтологии Экхарта лежит понятие Божества, которое является сущностью, изначальным свойством, праосновой мира. Божество (Gottheit) трактуется Экхартом как Абсолют, как всеобъемлющий непроявленный Универсум: «Бездонный колодец божественного Ничто» [13, 37]. Божество есть нераздельная основа, всеобъемлющее единство не знающее разделений. Его абстрактность характеризует понятие дотринитарного состояния, довечного разделения триединого естества. Прибегая к метафоре, образу, аллегории как символическому выражению невыразимого Экхарт мастерски передаёт мистическую природу Божества: «...тихая пустыня, куда не заглядывало никакое различие, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в сокровенной глубине, где никто не обитает» [13, 77]. Невыразимость Божества представлено Экхартом через образ Ничто (Nichts), Мрака (Finsterniss), Пустыни (Wuste). Такая трактовка Божества как неопределяемой первосущности близка к неоплатоническому «Единому» как безосновному и беспричинному первоначалу, с понятием которого Экхарт знаком был, очевидно, через работу Прокла «Первоначало теологии» в переводе Вильяма из Мербеке, а так же через некоторые трактаты Плотина, в изложении Мария Викторина, на что указывает в своих исследованиях немецкий философ В.Прегер [10, 174]. Божество у Экхарта это «тихая пустыня», Ничто, отличное от всего остального творения близко к платоновскому пониманию бытия как Единого, которое является Не-

бытием. Этот концепт наиболее полно представлен античным мыслителем в «Пармениде».

Так Божество в учении Экхарта выступает в роли трансцендентного, объемлющего собой всё бытие в самоотождествлённой и самодостаточной абсолютно-идеальной форме. «Божество парит в Самом Себе, оно Себе Самому – мир» – утверждает Экхарт в проповеди «О царствии Божиим» [14, 176].

Согласно теологической традиции Экхарт говорит, о том, что у Божества нет атрибутов. Безличностный, безкачественный абсолют лишён каких-либо характеристик. Так Божество объявлено Экхартом как непознаваемое рациональным способом и поэтому рассуждения о нём допускаются только апофатически. «Смысл Божества и не познан и никогда не был познан и никогда познан не будет» - вещает Экхарт в 22-ой проповеди прочитанной в Кёльне, в монастыре цистерцианок «Удел Пресвятой Девы Марии» [13, 36]. В силу абсолютной простоты и невозможности разделения, божество не поддаётся познанию, а лишь открывается к постижению через мистический экстаз. На этой мистической формуле строятся все основные элементы экхартовой теософии, в основе онтологической картины которой положен принцип монизма, выражающий трансцендентность Божества.

Но монизм Экхарта – это не сухой, закостенелый в рационализированной догматике монотеизм схоластической теологии. Теософия Экхарта открывает живую, действенную, продуктивную сторону монизма. Божество предстаёт в виде вечного разворачивания, эманирования, саморождения себя. В Божестве Экхарт усматривает принцип самодостаточной потенциальности. Так Божество, разворачивая себя из себя же, рождает Бога. При этом, по сути, нет разделения на Бога и Божество. Божество отождествляется с Богом, ибо Бог есть возможность всякого бытия. Бог так же как Божество воплощает принцип единства, через обретение которого и указан путь его постижения. Единство, наряду с такими категориями, как бытие, истина и благо, не имеют, по мнению Мастра, принципиальных различий и в равной степени, относясь к неделимому Богу, в свою очередь, формируют мистико-теософское представление о непознаваемом. К примеру: «... имя и слово, нарицаемое нами «благо», ничего иного не именует и не содержит в себе, как единую и чистую благодать ... что влилось от блага нерождённого» – пишет Экхарт в «Книге Божественного утешения» [13, 133]. И далее: «Всё что я сказал о благом и благе, столь же истинно для истинного и для истины, для праведника и для праведности, для мудрого и для мудрости, для Бога Сына и для Бога Отца» [13, 135].

Бог непроявленно существует в Божестве, утверждает Экхарт: «Бог творит над бытием», то есть в Не-бытии, «прежде чем стало бытие, уже творил Бог» [13,45]. Так процесс Божественного творения лишён пространственно-временных измерений, ибо не обладает качеством изменчивой длительности, а представляет вечное становление трансцендентного во всех моментах единого Не-бытия. То есть, в Боге нет действия, нет деятельности, так как нет различий, ибо Бог и божество, как существование и сущность неразделимы. Так Экхарт через мистическое богопознание приходит к догмату Боговоплощения.

Единовременное разворачивание и вечное становление тринитарного состояния Божественного у Экхарта представлено в виде непосредственного истечения света из тьмы Не-бытия. Метафизика света или теория иллюминации, основанная на идее неземного происхождения света и его божественной сущности, была распространена в средневековой философии и особое развитие получила в учении Бонавентуры, Бернара Клервосского и Роберта Гроссетеста. В учении Экхарта свет как неиссякаемое излияние Божественного, разгорающееся и усиливающее своё сияние, но не прекращаемое и существующее вечно, во многом дополняет идею вечного становления Бога, представленного в соответствии с христианским догматом в виде единства трёх его Лиц. Божество вечно эманурует свет, в котором Бог предстаёт в триединой ипостаси. Бог-Отец в этом становлении представлен Экхартом как Родник всего сущего. «Оно есть – рассуждает Экхарт, - в Себе Самом пребывающее неизменное Единство и парящая тишина; но в то же время и источник всех обособлений, поэтому и необходимо сказать «родник» [14, 161]. Такое первое «выхождение» Экхарт считает сущностью, ибо оно являет существование в чистом виде. При этом, сохраняя единство сущности, Мастер всё же даёт ему понятие «Иное» – как исхождение из Божества Божественной сущности. При этом «иное» включает в себя всё и как не иное, ибо это обособление есть чистое понятие, а не что-либо вещественное. Так Бог-отец есть начало вечно рождающее, включающее в себя всю полноту Божества.

Бог-сын трактуется Экхартом как бытие в себе Бога-Отца в виде деятельного начала устремлённого наружу. «Сын получает от Отца полную Божественность» [14, 162], то есть единая сущность истекает из Отца к Сыну в полной неиссякаемости, как рождение «Божественного Божественным» [14, 163]. Поэтому внешняя обособленность Лиц имеет единую природу и лишь действительность Сына, как потенция Отца саморождает творческий Лик Божества. Дух святой в тринитарном единстве есть взаимное истечение любви

Отца и Сына. «Это изливание себя обоих в любви есть установление общего Духа, Духа Отца и Сына» [14, 163]. Такой трактовкой Экхарт объясняет сущность «Царствия Божьего», показывая, что речь идёт не об обособленном понятии Троицы, а о сущности Божества в виде единовременного пребывания (Отец), выхождения (Логос, Сын, Слово) и возвращения (Дух Святой). При этом каждое из двух Лиц признаёт в другом свой объект, а в одном и том же субъекте происходит разделение на два лица и в то же время эти два лица сознают своё абсолютное единство, выражающееся в едином и общем для обоих Лиц, которое и есть – третье Лицо. По мнению Экхарта процесс самопроявления Бога не совершён один раз и навсегда, но представляет вечно самобновляющийся акт. Вследствие вечно свершающегося тринитарного проявления потенции Божества в Боге заключаются все вещи, весь мир. Такая трактовка даёт повод некоторым исследователям его наследия, таким как И. Бах [15], А. Лассон [16], Э. Крамм [17] видеть в учении Экхарта элементы пантеизма, с чем абсолютно справедливо не соглашается В. Прегер [10], ссылаясь на борьбу Экхарта с учением Эриугены, в соответствии с которым, Бог не мог создать творения ниже себе.

На основе немецких текстов Экхарта, в которых при внешнем отсутствии системности в виду фрагментарности мистико-рефлексивных изложений чётко просматривается понимание того, что вечным является только тринитарный процесс, творение же вещей есть акт свершаемый во времени и пространстве. Являясь отличным от творца тварный материальный субстрат – это не обожествление мира (то есть пантеизм), а возведение к сущностному Божественному первоначалу потенциального проявления происходящего. К тому же мир, в противоположность Творцу не вечен, что противоречит пантеистической идее.

Вопреки пантеистическим представлениям в теософии Экхарта Бог не растворяется в мире, не лишается своей трансцендентности. Бог лишь причастен к миру, а мир является имманентным Богу, являясь феноменальным воплощением трансцендентной сущности. Через такую явленность в мире Бог, в соответствии с трактовкой Мастера Экхарта, открыл себя как вечно разворачивающуюся, становящуюся, живую Первосущность.


Именно в этой диалектике имманентного и трансцендентного, которой были лишены учения средневековых схоластов, видевших Бога в отстранении от мира, становящийся монизм как деятельная продуктивность миротворчества позволяет считать Иоганна Экхарта теософом, чьё учение о мистике бытия есть ничто иное, как

выражение Божественной мудрости через сущностные основы мироустройства.

Литература:

1. Блаватская, Е.П. Теософский словарь [Текст] / Е.П. Блаватская. – М.: Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1994.
2. Eckhart I. Die deutschen Werke. Hrsg. Von J. Quint. Bd. 3. Predigten. - Stuttgart, 1958-1976.
3. K.Ruh. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. - München, 1985.
4. Рассел, Б. История западноевропейской философии. [Текст] / Б. Рассел – М.: Академический проспект, 2000. – 768 с.
5. Суини, М. Лекции по средневековой философии [Текст] / М. Суини. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 304 с.
6. Кондзьолка В. В. Історія Середньовічної філософії. [Текст] / В. В. Кондзьолка. – Львів: Світ, 2001. – 320 с.
7. Methilde Machdeburge. Das fließende Licht der Gottheit. - München, 1887.
8. Denifle H. Meister Eckharts lateihische Schrifteh und Grundanschauungen seiner Lehre. - Stuttgart, 1886.
9. Ebeling H. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisterskämpfen um die Wende der 13 Jahrhunderts. – Aalen, 1966.
10. Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. – Aalen, 1962.
11. Kelley C.F. Meister Eckhart on Divine Knowledge. - New Haven, London, 1977.
12. Кибалион. [Текст] / – М.: Золотой век, 1993. – 88с.
13. Eckhart I. Die deutschen Werke. Hrsg. Von J. Quint. Bd. 2. Predigten. - Stuttgart, 1958-1976.
14. Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения. [Текст] : пер. с нем. / М.В. Сабашниковой. – СПб.: Азбука, 2000. – 218 с.
15. Bach W. Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Wien, 1864.
16. Lasson. A. Meister Eckhart, der Mystiker. Berlin, 1868.
17. Kramm. E. Meister Eckhart Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt // „Zeitschrift für deutsche Philologie“. Bd. 16, - Halle, 1884.

Иррационализм Артура Шопенгауэра в контексте теософского миропонимания*

 интенсивное развитие, европейской рационалистической философии, зародившейся в XVII веке, к середине XVIII века приходит к утверждение принципов рационального познания мира, ставших основой европейского типа мышления и парадигмы науки. К концу XVIII уже намечается зарождение

* В представленной редакции публикуется впервые.

кризиса рационалистического познания, интересы которого ограничиваются конкретными, материалистическими, прикладными проблемами человечества, зачастую оставляя без внимания вопросы нравственности, этики, духовности.

Одностороннее увлечение практической деятельностью в середине XVIII века начинает восполняться сферой деятельности духа, культуры, искусства. Вершиной рационалистических исканий в духовной жизни Европы того времени становится классическая немецкая философия, представленная в виде разнообразия идеалистических систем.

Идеалистические концепции в немецкой классической философии становятся основой иррационализма Шопенгауэра. С появлением философии Декарта на смену онтологической позиции древней и средневековой философии приходит интерес к субъекту, с характерным предпочтением вопросу о характере познания. Кант делает гносеологию основой философии, предметом которой является познавательная деятельность субъекта. На место онтологии Кант ставит гносеологию, перейдя от метафизики субстанции к анализу познавательных способностей субъекта. По словам самого Шопенгауэра, исходным положением его философии являются принципы философии Канта. «Моя философия, – пишет Шопенгауэр, – исходит из кантовской» [1, 67]. Продолжая гносеологию «изумительного Канта», Шопенгауэр объединяет её с онтологией, опираясь на «божественного Платона» [1, 70]. При этом в гносеологии Шопенгауэра особое место занимает вопрос о непосредственном знании. Этот вопрос приобретает особую значимость в немецкой философии XIX века. Рационализм в познании, преобладающий в XVIII веке в XIX все больше признается как ограниченный способ миропонимания. Научное мировоззрение начинает дополняться или вымещаться религиозным, а рационалистическому познанию все больше противопоставляется иррационалистическое.

Первым видным провестником иррационализма можно с полным правом считать Артура Шопенгауэра. Многие западноевропейские историки философии считают иррационализм наиболее характерной чертой философии мыслителя. И.Фолькет обоснованно утверждает, что источником миропонимания Шопенгауэра является «алогическая достоверность» [2, 137]. В. Виндельбанд так же относит Шопенгауэра к числу иррационалистических мыслителей, считая что именно через понятие иррациональной реальности Шопенгауэр приходит к интуитивистским концепциям в своей философии [3, 48]. Дополнение Шопенгауэром понятия «воли» платоновскими идеями – «вечными

формами» – приближает идеалистическую систему философа к кантовскому агностицизму.

Шопенгауэр, исходя из философии Канта, опирается на алогичные формы сознания. Он стремится доказать, что постижение сути бытия доступно человеку не при помощи логических построений интеллекта, являющегося инструментом для получения знаний, а при помощи предчувствия и созерцания абстрактного знания (интуитивного), имеющего метафизическую природу и не поддающегося логическим объяснениям. По Шопенгауэру «воля» – это суть бытия – некий непрерывный динамический процесс, то есть энергетическое начало. «Представление» – это внешняя форма проявления «воли», статичная и устойчивая априорная система логических структур. А.Н.Арлычев отмечает заслугу Шопенгауэра, как первого философа четко зафиксировавшего две противоположные стороны бытия: энергетическую и структурную [4]. До Шопенгауэра бытие трактовалось как структурное образование. Постижение же энергетической сути мира, возможно, согласно Шопенгауэру, не рациональным путем, применяемым для статичной структурности, а при помощи интуитивно-чувственной созерцательности. «Воля» – некий непрерывный динамический процесс – непосредственно связан с человеком и интуитивно ощущаемый сознанием человека. Шопенгауэр определяет сущностное содержание земного сознания, как «волю», под которой понимается непрерывная изменчивость. Полученные логически, отвлечённые знания, несут отрывочную информацию о статичных структурах и не могут дать целостную картину мира. Иррациональное познание, направленное на созерцание энергетической изменчивости, то есть самой «воли», проникает в самую суть мира. Орудие отвлеченного знания – интеллект, по мнению Шопенгауэра, «существует вовсе не для постижения сущности вещей, а только для восприятия мотивов» [1, 549]. То есть интеллектуальный, а следовательно научный способ познания мира, ограничен и промежуточен. Он приемлем для восприятия, закрепления и объединения знаний, непосредственно понятых рассудком, и исключает другие способы познания мира. Глубинным и содержательным познанием Шопенгауэр считает интуитивные знания. Так из иррациональной теории энергетической изменчивости Шопенгауэра рождается гносеологическая система иррационального интуитивизма.

Традиционно считается, что основными источниками шопенгауэровской философии являются Платон, Кант и Упанишады. Но, очевидно и шеллинговское влияние на Шопенгауэра, хотя наблюдать его можно в противоположных, а иногда и в

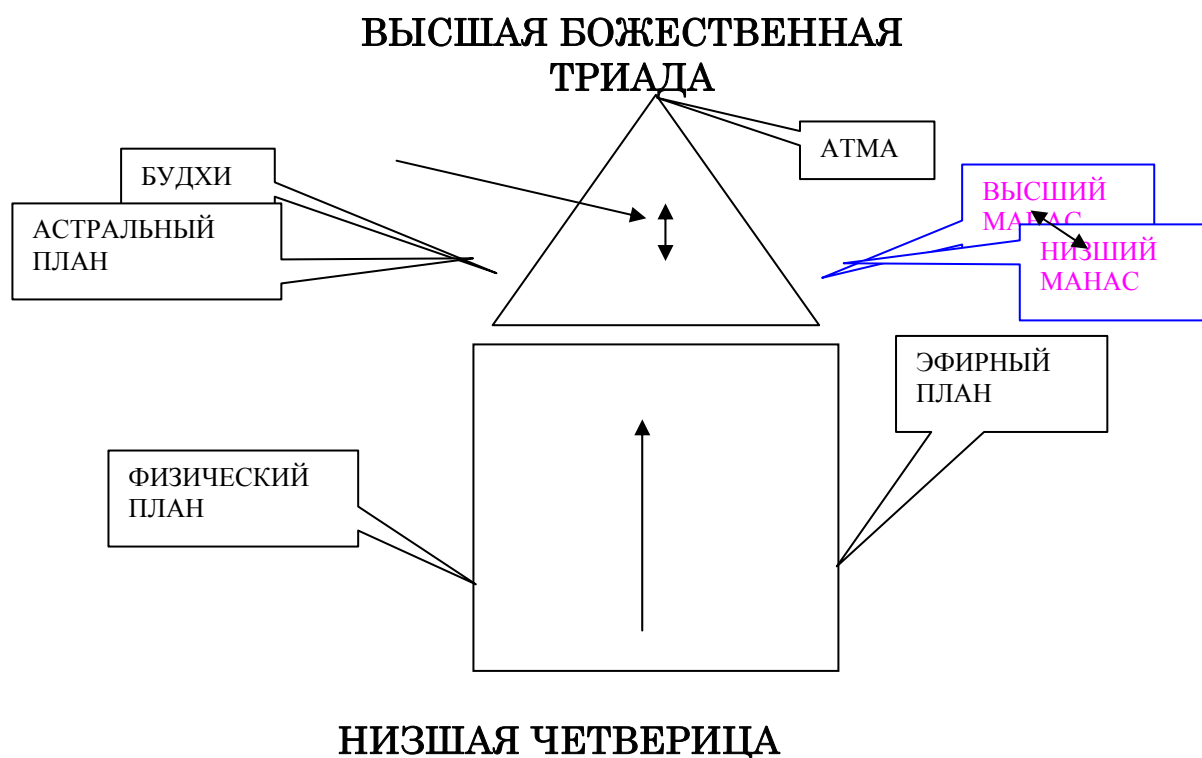
антагонистических понятиях. К примеру, то, что Шеллинг именует стремлением к бытию, жадным влечением к существованию, Шопенгауэр называет волей к жизни. То, что Шеллинг называет свободой от страстей, лишённой желаний, совершенно чистой волей, у Шопенгауэра фигурирует как отрицание воли к жизни. И Шопенгауэр, и Шеллинг в итоге своих теорий приходят к очень близкому пониманию того, что основы мира имеют трагический, шоковый характер, так как путь от первичного стремления к конечной цели ведёт через страдания мира.

Интуиция у Шопенгауэра рассматривается не как мистический способ познания мира, отличный от знания интеллектуального, а как особый непосредственный наглядный вид именно интеллектуального знания. Идея об интеллектуальном характере интуиции является одной из основных во всей теории познания Шопенгауэра. Эту мысль он подробно обосновал ещё в 1816 году в трактате «О зрении и о цветах», а затем в 1830 году в латинском переводе и переработке этого трактата, а так же в 21 параграфе второго издания трактата «О четвероюм корне закона достаточного основания».

В вопросе об интеллектуальной интуиции Шопенгауэр разграничивает понятие разума (Vernunft) и рассудка (Verstand). Под разумом (Vernunft) Шопенгауэр подразумевает не интеллект, а, скорее, сознание. Отказываясь от чисто эмпирического понимания непосредственного знания, Шопенгауэр присоединяет функцию интеллекта к данным, полученным чувственно-созерцательно. Границы интеллекта Шопенгауэр определяет его практическим назначением. Интеллект перерабатывает в понятия, знания, полученные интуитивно, создавая объекты мысленной деятельности. Шопенгауэр одним из первых говорит о потребительской сущности интеллекта. О его функции материализовать, а, следовательно, упрощать и конкретизировать интуитивные знания. «Интеллект не имеет ничего, кроме форм; он женственен, ибо только воспринимает, а не творит» [1, 117]. Содержание для своей деятельности интеллект берет за границами своих возможностей. Содержание «доставляет» интуиция, а интеллект только комбинирует и перерабатывает его. Но интеллекту, по мнению Шопенгауэра, не доступно создание нового. Отдавая явное предпочтение интеллектуальной интуиции, Шопенгауэр разграничивает понятие интеллекта или рассудка с интуицией, наделяя интуицию более высоким содержательным назначением и духовным первичным происхождением.

Трактовка интеллекта как низшей сферы мышления, как инструмента для конкретизации интуитивных знаний, частично заимствована из индийской философии, изложенной в ведийских

Упанишадах и ставшей основой теософского учения. Известно огромное влияние Упанишад как на Шеллинга, который в конце своих философских исканий приходит к теософской концепции, так и на Шопенгауэра. В философско-религиозной индуистской системе существует понятие разума (Manas), который делится на высший и низший. Высший – это сфера духовная (одухотворенный разум), низший – сфера проявления духовного (ментальный план). Таким образом, разум (Manas) является соединительным звеном между духовным и материальным, потенциальным и проявленным. Под низшим «манасом» обычно подразумевается интеллект, как канал или инструмент взаимообмена информацией между духовным и материальным миром. В теософском учении такое представление получило следующее схематическое выражение.



Высший и низший манас – это не отдельно существующие субстанции. Это единый разум, разделяющийся на духовное, латентное состояние (Высший манас) и проявленное материальное (Низший манас), инструментом которого является интеллект, постигающий законы мира рационально-логическим путем и создающий условия для прорыва интуитивного познания в трансцендентную сферу (Высший манас). Именно в таком понимании интеллект или рассудок рассматривается Шопенгауэром как обязательное условие созерцания, порождающего интеллектуальную интуицию. По мнению Шопенгауэра интуиция дает истинное

содержательное познание, которое возможно только через «наглядное» постижение (не доказуемое интеллектом, а неисчерпаемое в своих ближайших определениях). Путь к этому постижению Шопенгауэр видит не в науке, главное орудие которого интеллект, а в искусстве. Наука всегда эгоистична, рациональна и ограничена достижением прагматичной цели. В искусстве преобладает иррационально-интуитивное постижение, способное охватить не отдельные, конкретные части, а общую идею целого, предшествующую отдельным частям. В искусстве нет конкретных, ограничивающих познание понятий и поэтому содержание его неисчерпаемо. По мнению Шопенгауэра, произведение, состоящее из конкретных понятий не является искусством. «Произведение концепция которого зародилась из одних отчетливых понятий, – пишет философ, – никогда не будет настоящим произведением искусств» [1, 446]. В таком произведении идея лежит на поверхности, а глубинный смысл, одухотворяющий форму, отсутствует. Истинным, Шопенгауэр считает то произведение, где есть вечная недосказанность, постигаемая только интуицией. В отличие от рационально-логической науки, искусство – это всегда иррациональное откровение, свидетельствующее о реальности высшего бытия, познание которого в искусстве безгранично и бескорыстно. Именно такое незаинтересованное познание, свободное от каких-либо целей, которое демонстрирует искусство, есть, по мнению Шопенгауэра, объективные знания.

Было бы слишком упрощенным причислять учение Шопенгауэра к теософской линии в истории европейской философии. Немецкий мыслитель практически никогда не прибегал к теологическим концептам, избегая упоминаний о Боге и боготворимом мире. Но имплицитно присущие черты его онтологии и гносеологии, опора не только на Канта и Платона, но и на учение Упанишад, а также на учения европейских средневековых и ренессансных мистиков говорит о косвенной идейной близости его взглядов к теософскому концепту миропонимания. Прежде всего, это волюнтаризм Артура Шопенгауэра, который основывается на единой динамической природе вечно стремящейся воли к жизни, который можно рассматривать как аналог одного из фундаментальных основ теософии – единства мира, выраженного в постулате «Всё есть во всём». Вытекающие из волюнтаризма Шопенгауэра интуитивизм, онтологическое разделение бытия на энергетическую и структурную сферы, этика сострадания и антропологический пессимизм во многом преломляют и адаптируют к европейскому типу философствования

теософские идеи, которые нашли развитие в последующих мировоззренческих трансформациях европейской культуры.

Литература:

1. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление [Текст] / А. Шопенгауэр - Минск, 1998.
2. Volkelt I., Artur Schopenhaver, Stvttgart, 1900.
3. Виндельбанд, В. От Канта до Ницше [Текст] / В. Виндельбанд. – М., 1998. – 348 с.
4. Арлычев, А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости [Текст] / А.Н. Арлычев // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 133–142.

Теософская концептуальность в русской религиозной философии конца XIX – XX веков*

Представители русской религиозной философии конца XIX - XX столетия в той или иной мере обращаются к теософской проблематике. Теософская концептуальность представлена в их учениях как ассимиляция христианского гнозиса, как трансформация антропологической проблематики, которая обретает антропософское звучание, как рефлексия на современные им «модные» теософические движения. Несмотря на многообразие теософского контекста, данная специфика русской религиозной философии, не получила достаточного осмысления в историко-философских исследованиях и рефлексивных подходах к объективному оцениванию идейного содержания представленного направления. Причиной тому, очевидно, выступает отсутствие системного изучения теософии как полноценной составляющей историко-философской континуальности, так и неоправданно негативный стереотип в восприятии теософии в целом. Между тем, именно теософский контекст большинства представителей русской религиозной философии определяет специфичность и самоценность этой философской школы, в которой теософское созерцание, определяет особенности синтеза философии и религии.

История европейской философии представляет теософскую линию метафизики с трансперсональным вектором мистической методологии. В этом смысле к термину «теософия» прибегают А.Вертеловский, В.Соколов, Н. Бердяев, А.Позов, П. Козловский, В. Асмус, Н. Лосский, В. Лосский, А.Чанышев, В. Конзёлка, А.Штекль,

* Доклад прочитан на Международной научной конференции «Русская философия: история, методология, жизнь», которая проходила на базе Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка 23-25 июня 2011г. Публикуется впервые.

Р.Штайнер в связи с мистико-иррациональными направлениями европейской метафизики.

Гнозис как основа религиозно-теологического миропонимания с приоритетом сверхчувственного созерцания Бога присутствует во всех учениях теософского толка. Так теософию можно рассматривать как учение, рационализирующее иррационально-гностические знания.

Теософия объединяет в себе трансцендентальную метафизику, представляющую западное мышление, в виде систематизированного знания философских систем и трансперсональную метафизику, стремящуюся к воссозданию единства, через мистический акт, инсайд. По-видимому, так понимает теософию Ф. Баадер, называя ее расширенной, исправленной и христиански преобразованной мистикой. Издатель сочинений Ф.Баадера, барон Фр. Остен-Сакен, противопоставляет теософию философии, как нечто высшее, не нашедшее себе места в истории философии.

Теософская проблематика не осталась незамеченной современниками Е.П.Блаватской, философами русской религиозной школы. Все они базировали свои взгляды на православной христианской традиции, преломляя её через экзистенциальную проблематику и наработки теоретической философии. Сложности, в которых происходило знакомство с творчеством Блаватской, во многом искажали истинную картину её теософских взглядов. Они заключались, прежде всего, в определённой отстранённости её трудов от российского общества. На русском языке для ознакомления с творчеством и деятельностью Блаватской доступны были лишь очерки Радды-Бай (литературный псевдоним Блаватской), статья Всеволода Соловьёва в журнале “Ребус” за июль 1884 года, книга Всеволода Соловьёва “Современная жрица Изиды”*, две статьи в Биографическом словаре Венгерова**, одна из которых принадлежит перу Владимира Соловьёва, его же рецензия на книгу “Ключ к теософии”*** и ещё несколько работ Веры Петровны Желиховской, родной сестры Е.П. Блаватской (её ответ на книгу Вс.Соловьёва “Е.П.Блаватская и современный жрец Истины”****, биографический очерк и две статьи в “Ребусе”).

В плеяде замечательных мыслителей русской религиозной школы Владимир Соловьёв, как специфически самобытный философ,

* Соловьёва Вс. “Современная жрица Изиды”. - Санкт-Петербург: Изд-во: Товарищества "Общественная польза", 1893. - 372 с.

** Соловьёв В. С. Е. П. Блаватская. // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых С. А. Венгерова т. 36 – СПб., 1892, - С. 318.

*** Соловьёв Вл. С. Рецензия на книгу Е. П. Блаватской: «The key to Theosophy». // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Второе издание. Т. 6. (Репринт – Брюссель, 1966), - С. 291-292.

**** Желиховская В.П. Е.П.Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек (В.П.Желиховской) г-ну Всеволоду Соловьёву. - СПб., 1893

практически не имеющий прямых последователей, активно обращается к теософской проблематике, своеобразно преломляя её содержание в своём учении.

Как известно Владимир Соловьёв называл своё учение „свободной теософией”, понимая под теософией цельное знание, под которым он подразумевает знания мистические, но выраженные в строгой системе логических категорий. “Свободная теософия, - пишет Соловьёв в “Философских началах цельного знания”, - или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений - мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой. Если единство в сфере знания, определяемое теологическим или мистическим началом, мы называем вообще теософией (то есть, говоря точнее, знание в своём единстве есть теософия), то высшее синтетическое единство ... характеризуется принятым мною названием свободной теософией или цельным знанием” [1, 194 - 195].

По поводу мистицизма Вл.Соловьёва существуют противоречивые мнения. Безусловно, это не созерцательный или богооткровенный мистицизм, который можно наблюдать, к примеру, в немецкой мистике или неоплатонизме. А.Лосев пишет по поводу мистицизма Соловьёва: «Под мистической философией ... Вл. Соловьёв понимает «всеобщую органическую действительность», которую конечно нельзя охватить ни методами изолированного эмпиризма, ни методами рассудочно-идейного построения. ... «Соловьёвский мистицизм» это просто теория бытия и жизни как всеобщего и целостного организма» [2, С. 116-117].

Именно через представленную трактовку мистицизма Вл.Соловьёва открывается его понимание теософии, которая по существу не противоречит концепции теософии Е.П.Блаватской. Идея Всеединства и Софии-Мудрости Соловьёва идейно близки основной идеи теософии, в понимании Блаватской. Соловьёв, выражает его в концепте «всё есть во всём» [3, С. 336-337]. Точно так же формулирует одно из фундаментальных положений теософии Е.П.Блаватская, представляя его во введении к своему основному труду под названием «Тайная доктрина». Идейная близость трактовки бытия Блаватской, в виде того, что природа есть «не случайное сочетание атомов» [4] и стремление Вл.Соловьёва представить бытие как «всеобщий и целостный организм», указывает на единый концептуальный контекст теософских взглядов мыслителей.

Следует отметить, что в формировании философских взглядов Вл. Соловьёва, наряду с учениями Декарта, Спинозы, огромное значение оказали античные и византийские неоплатоники, среди которых, можно назвать, прежде всего Плотина и Дионисия-Ареопагита. Оказывают влияние на формирование теософского аспекта взглядов Вл. Соловьёва и европейские мистики, среди которых философ особо почитает Николу Кузанского, Парацельса, Якоба Бёме, Эммануила Сведенборга. Он хорошо был знаком с теософско-гностической линией европейской философии и, как отмечает А.Ф. Лосев, «если ни прямо использовал, то, во всяком случае, всегда имел их в виду» [2, 145]. Для изучения этой литературы Вл. Соловьёв отправляется в научную командировку за рубеж, где на протяжении года изучает историко-философскую литературу в Британском музее.

Об отношении Соловьёва к теософско-мистической традиции мы узнаём со слов его племянника С.М. Соловьёва, который на основании рукописных материалов своего дяди написал книгу «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва». Обосновывая теософскую основу всей философской системы Владимира Соловьёва, Сергей Соловьёв-младший утверждает, что учение о Софии есть закономерное разрешение его теософических воззрений. Причём в рукописных источниках Владимир Соловьёв сам указывает на теософскую основу своего мировоззрения, опираясь последовательно на мистико-гностических философов следующим образом: «Каббала-неоплатонизм-Бёме-Сведенборг-Шеллинг-я-Свобода (Вечный Завет)» [5, 121].

Таким образом, последовательно изучая европейскую теософскую литературу, Вл. Соловьёв во многом опирает на её концептуальные основы. При этом философа не устраивает отсутствие системного описания мирового процесса, который в достаточно абстрактной форме, но без духовных оснований, представлен в рационалистических направлениях (Гегель). В этой связи, Вл. Соловьёв создаёт свою «свободную теософию», наиболее приближённую ко взглядам Фр. Шеллинга, в которой системная точность совмещается с интимным отношением к бытию. В итоге теософия Вл. Соловьёва в своих теоретических основах не противоречит теософским взглядам Блаватской, представленным в «Тайной доктрине» как фундаментальном учении о целостном единстве богосотворённого мира.

Безусловно, различия между взглядами Е.П. Блаватской и Вл. Соловьёва огромны. Хотя определение сути теософии Вл. Соловьёвым в виде соединения теологии, философии и науки

концептуально мало отлично от определения содержания «Тайной доктрины» Е.П.Блаватской как синтеза науки, религии и философии, всё же отождествлять эти понятия не стоит. К тому же, терминологическое разночтение, используемых Е.П.Блаватской восточных категорий были чужды православному по духу и во многом опирающемуся на католицизм Владимиру Соловьёву.

Следует отметить, что, будучи современником Елены Блаватской, Владимир Соловьёв не был лично знаком с Еленой Петровной, в отличие от своего брата Всеволода, который был некоторое время членом Теософского общества и хорошо знал Елену Петровну. Между тем, отношение Владимира Соловьёва к Е.П.Блаватской, было отчасти сформировано под воздействием брата, который был известен своими нападками на Елену Петровну, агрессивными публикациями скорее о её личности и деятельности Теософского общества, чем сути учения. В этой связи показательным фактом является работа Всеволода Соловьёва «Современная жрица Изида» [6], которая увидела свет после смерти Блаватской, и во многом повлияла на отношение к ней русской православной интеллигенции, представители которой во многом опирались на известия и слухи доходившими до России из-за рубежа. Книга Всеволода Соловьёва, была одним из немногих русскоязычных источников представлений о Блаватской.

Владимир Соловьёв был знаком с основными работами Е.П.Блаватской, а именно «Разоблачённая Изида», «Тайная доктрина» и «Ключ к теософии». Известно, что определённое время Владимир Соловьёв был обязательным подписчиком журнала «Теософист», от получения которого, в виду нерегулярности доставки и отсутствия материальных средств, вскоре отказался. Очевидно, Владимир Соловьёв был знаком и с ответом Веры Петровны Желиховской на книгу Вс.Соловьёва «Е.П.Блаватская и современный жрец Истины».

Между тем, Владимир Соловьёв, отмечает в примечаниях к работе «Три разговора»: «Мне продолжают приписывать враждебно-обличительные сочинения против основательницы необуддизма Е.П. Блаватской. Ввиду этого, считаю нужным заявить, что с нею не встречался, никакими исследованиями и обличениями её личности и производившихся ею явлений не занимался и ничего об этом никогда не печатал» [7, 77].

Как видно, Вл.Соловьёв теософию Блаватской называл необуддизмом, подчёркивая её восточную направленность, что ни как не совмещалось с его христианскими воззрениями. Отождествление теософии с необуддизмом было распространённым представлением

того времени. Современники Блаватской зачастую отмечали роль её личности в популяризации буддийской философии в европейской культуре, в этой связи Владимир Соловьёв называл учение Блаватской необуддизмом, отмечая в статье о Елене Петровне в Критико-библиографическом словаре Венгерова следующее: «Итак, если Е.П.Блаватская положила всю свою душу в пропаганду необуддизма, то при всей несостоятельности и ложности этого учения, как целого,... всё-таки нельзя отнести к ней с безусловным осуждением и отказать ей в некоторой относительной правде» [8, 318].

Как видно, учение Е.П.Блаватской Вл.С.Соловьёв называет необуддизмом, а саму Елену Петровну – его основательницей. Известно, что Блаватская написала статью в ответ на критику Вл.С.Соловьёва (нужно отметить, что Елена Петровна старалась не оставлять без ответа ни одну публикацию с критикой). Одним из ответов Е.П.Блаватской на критику Вл.С.Соловьёва как раз и является возражение против определения теософии как необуддизма «для чего, например, г-ну Соловьёву понадобилось определять «Ключ к теософии» как «катехизис нео-буддизма», если такой термин не встречается ни в разбираемой им книге, ни вообще в теософической литературе» [9]. Е.Писарева предполагает, что одной из причин такого неприятия Вл.Соловьёвым необуддизма является неудачный перевод на английский язык санскритского слова «budh» (знать) в названии книги А.П.Синнетта “Эзотерический будхизм”: “Именно эта книга и допущенная в её названии ошибка вызвали распространившееся повсюду мнение, которое разделял и Владимир Соловьёв, когда писал свою статью в словаре Венгерова, что принесённая Е.П.Блаватской теософия есть замаскированный буддизм. А между тем слово “будхизм”, которое стоит в заглавии книги Синнетта, должно означать вовсе не учение Гаутамы Будды, а эзотерическую Мудрость, от слова Будхи, Мудрость (санскритский корень budh – знать» [10, 25 - 36].

Теософская концепция становится предметом осмысления и другого русского религиозного философа Сергея Булгакова. Если Вл.Соловьёв видит в теософии Блаватской проявления необуддизма, то Отец Сергей улавливает в теософии её универсальную природу, при этом критически рассматривая суть её доктрины.

В работе Отца Сергея Булгакова «Свет невечерний» даётся следующая характеристика теософии: «особую разновидность естественной религии, или «религии вообще» составляет, так называемая теософская доктрина, согласно которой все религии имеют общее содержание, говорят одно и то же, только разным языком, причём нужно различать эзотерическое учение, ведомое

лишь посвящённым, и экзотерическое, существующее для profanes vulgus, различая символики и обряды, обуславливаемые историческими причинами». Именно второй вид экзотерической формы учения, С. Булгаков относит к теософской разновидности, представленной Е.П. Блаватской. «Это учение опирается на смелые аналогии и отождествления, особенно же на сближения моральных учений, в которых, вообще говоря, легче найти эту близость, нежели в догме и обряде» [11, 283].

Итогом теософских религиозных исканий, по мнению С.Булгакова, является то, что обесцвечиваются «оригинальные краски исторических религий», всё конкретное, т.е. само содержание религиозной жизни, отходит в экзотеризм, а в качестве подлинного эзотерического содержания «подставляется» доктрина самого теософского общества, основной целью которого и была популяризация «универсального религиозного волапюка*» [11, 284].

Пожалуй, наиболее критическую позицию, по отношению к теософии, занимает Николай Бердяев. Отношение Бердяева к теософии нужно рассматривать через призму антропологического содержания его работ.

Н. Бердяев пишет в работе «О назначении человека»: «Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка Бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган» [12, 28].

Именно, потому Н. Бердяева в теософиистораживает проблема утраты личности. В этом контексте Н. Бердяев активно обращается не только к теософии Е.П.Блаватской, но и к антропософии Р.Штайнера, «замечательного современного теософа-окультиста». Н.Бердяеву представляется, что в антропософии Штайнера творчеству человека уделяется первостепенное значение.

Исследуя сущность учения «новых теософов» Н.Бердяев задаётся рядом вопросов, которые он формулирует в письмах к Андрею Белому.

Первый вопрос касается роли Христа. В теософии нет христерологии, нет христианской сотерологии, считает философ. В соответствии с теософией, человек должен спастись лишь собственными усилиями.

* Волапюк— первый международный искусственный социализованный язык

Второй вопрос-упрек направлен на крайний рационализм теософии. Её рассудочность исключает ценность «дионисийской стихии жизни», тогда как Н. Бердяев настаивает на ее творческом «просветлении» Логосом.

И, наконец, чем объясняется «консервативный уклон» теософии, обращенной к тайнам древней мудрости? Не отрицается ли этим «динамика творчества»?

К 1916 г. взгляды на теософию приобрели у Н. Бердяева завершённую форму. Все три вопроса, поставленные в письме Андрею Белому, получили разрешение в последующих воззрениях Бердяева: «Современные оккультные учения не понимают и не принимают Христа (даже если подобно антропософии и настаивают на своем христианстве), не ведут к творческому преобразению мира (хотя косвенно и участвуют в нем) и фактически не выходят за рамки плоского рационализма» [13, 17].

Причину этих неудач Бердяев усматривает в космоцентризме теософии, для которых больше бы подошло название "космософия". Космоцентризм, по мнению Бердяева, ведет современный оккультизм к ложному взгляду на иерархию бытия - венчающие ее Бог и человек оттесняются космосом. Человек становится пленником космических сил. Бог - космическим фактором.

В «Философии свободного духа» Бердяев, размышляя над поставленными вопросами, даёт свои ответы:

1. В Теософии нет Личного, сакрального Бога. Это космософия, а не богомудрие. «Теософия с большим правом могла бы наименовать себя космософией, учением о составе и развитии космоса. Теософия ничего и не признает, кроме космоса, она вполне монистична. Для нее нет Бога, а есть только божественное. Космос со всеми своими планами и есть божественное. В космосе растворен человек, целиком подчиненный космическим процессам» [14, 217].

В этой связи Бердяев, опирается на теософическую традицию, которая проходит через всю христианскую философию и различает её с современным ему теософским учением Блаватской.

«Современные модные «теософические» течения испортили прекрасное слово «теософия» и заставили забыть существование подлинно христианской теософии, истинного богомудрия» [14, 207].

Н. Бердяев считает, что в учении Е. Блаватской преобладает духовный натурализм и эволюционализм, что это совсем иная теософия, чем та, которая проходит через всё христианство. Он видит в современной теософии религиозный синкретизм древних знаний, оккультных преданий, осовремененный натурализмом и рационализмом.

Считая, что «теософия соблазняет людей и народы братством, которого не осуществляет», философ утверждает, что «такого рода духовные течения предшествуют сильному религиозному свету» [14, 301].

2. Теософия для среднекультурного человека. «Современная теософия сразу приняла популярный характер, рассчитывая на не особенно высокий культурный уровень ... Она потакает инстинктам современного не высококультурного, а среднекультурного человека, который хотел бы ... слегка прикоснувшись к духовному миру. ... в современной теософии отсутствует и истинный духовный аристократизм. Ею питается среднекультурный слой» [14, 303].

3. Теософия, по мнению Бердяева, выводит многие знания в упрощённых формах из эзотерической традиции в экзотерическую. «Теософические книги, пишет философ, - только и занимаются тем, что делают эзотерическое экзотерическим и рассказывают о последних тайнах таким языком, каким описательное естествознание рассказывает о предметах природного мира. Именно теософия-то и не дает ощущения трепета перед тайной. Теософический эзотеризм представляет собой не столько тайну, сколько секрет. Подлинный же эзотеризм... утверждает тайну, которая раскрывается на большей глубине в зависимости от духовного подвига, от духовной одаренности, от духовного уровня и стадии духовного пути» [14, 312].

Коренной проблемой для Н.Бердяева был вопрос различий между христианством и теософией. Этот вопрос рассматривался философом сквозь призму учения о человеке. Бердяев считает, что в христианстве человек это Божественное дитя, а в теософии – дитя боготворимой природы. «Человек в теософии, пишет Н.Бердяев, – продукт космической эволюции и орудие космической эволюции» [14, 314]. По мнению философа, теософия принуждена отрицать бесконечное значение индивидуальной души, она не признает непреходящего значения за индивидуальным именем человека. «Теософия отлична от христианства, прежде всего в том, что христианство есть религия благодати..., а теософическое мирозерцание носит законнический, а не благодатный характер» [14, 315].

Очевидно, отсутствие в теософии определяющих атрибутов религии, в виде предмета поклонения, культовых действий, конфессиональной конкретизации, даёт основания русским религиозным философам и в частности Н.Бердяеву, отвергать благодатный характер теософии. Следует вспомнить, что Е.П.Блаватская всегда настаивала на том, что теософия не является

религией и в связи с этим, не содержит догм, которые можно принять на веру.

При этом анализ работ Е.П. Блаватской позволяет подвергнуть сомнению точку зрения ряда русских религиозных философов о теософии как учении, прежде всего, приближенном к буддизму или пропагандирующем буддизм. Широкие аналогии идей теософии с неоплатонизмом, христианским мистицизмом, индуизмом и буддизмом в работах теософов и самой Блаватской можно рассматривать как реализацию философских компаративистских интенций теософии как универсального учения, позволяющего выявить сущностную основу всех религий путём экспликации общих фундаментальных положений каждой. Этим определяется интегрирующая функция теософии в едином религиозном пространстве.

Продуктивная теософская рефлексия, представленная русскими религиозными философами позволяет переосмыслить назначение теософии в современном философском контексте, определяя её мировоззренческие функции. На основе переосмысления сущности теософии мыслителями русской религиозной школы, представляется продуктивным определение перспективного контекста развития теософии в современном историко-философском континууме, в котором через теософскую проблематику возможна реализация следующих тенденций:

- Достижение взаимоинтеграции буддийских и христианских воззрений путём нивелирования буддийской доминанты и адаптации восточного мировоззрения к западному менталитету. В этой связи одни из определяющих вопросов теософии, требующих современной проработки - это вопрос терминологии, которая не адаптирована к пониманию в христианстве и не находит адекватного выражения в категориях европейских учений.

- Творческая адаптация теософского учения к современному уровню развития общества и человека. Если Е.П. Блаватская вывела определённый пласт теософских знаний из эзотерической сферы в экзотерическую, то спустя более чем 100 лет эта экзотерика должна служить эволюционному становлению общества.

- Сохранение сакральности теософского учения, вне выхолащивания святости как духовного модуса мироотношения. Теософия в космологическом механицизме не должна утратить человека с его духовным потенциалом к боготворчеству, то есть открытию Бога в себе.

- Преодоление всепоглощающей универсализации, нивелирующей конфессиональную неповторимость и самобытность,

через которую индивид обретает шанс приблизиться к божественному.

Таким образом, теософия открывает путь к переосмыслению концептов практической философии, в которой всеобщее единство становится необходимостью человечества, живущего в состоянии отношений, где есть различия на «Ты» и «Я». Осмысление явления важного и существенного порядка требует целостного состояния сознания, где дуалистический ум трансцендирует себя в неразделимое единство, достигаемое через осмысление в действии.

Так, переосмысливая теософский дискурс русской религиозной философии, можно сделать вывод о том, что теософия в современном мире осуществляется не через эзотерические доктрины, открытые избранным или посвященным, а через практику духовных приоритетов в организации социального пространства и жизненного мира единичного человека, в котором антропософизм призван выявить самоценность индивидуального через единство всеобщего.

Литература:

1. Соловьёв, В.С. Сочинения [Текст]. Т. 2. / В.С. Соловьёв.- М.: Мысль, 1990. – 348 с.
2. Лосев, А.Ф. Вл.Соловьёв [Текст] / А.Ф. Лосев – М.: Мысль, 1994. – 230 с.
3. Соловьёв В.С. Собрание сочинений [Текст]. Т.1 / В.С. Соловьёв – М.: Мысль, 1994.
4. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина [Текст] Книга 1, Т.1 / Е.П. Блаватская. – М.: Прогресс-культура, 1992. – 384 с.
5. Соловьёв, С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва [Текст] / С.М. Соловьёв – Брюссель, 1977. – 146 с.
6. Соловьёв Вс. “Современная жрица Изиды”. [Текст] / Вс. Соловьёв. - СПб: Общественная польза, 1893. – 116 с.
7. Соловьёв, В. С. Сочинения [Текст] Т. 2 / В. С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1988.
8. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых С. А. Венгерова. Т. 36 [Текст] / – СПб., 1892. – С. 145.
9. Нео-буддизм: ответ Е. П. Блаватской на критику В. С. Соловьёвым книги «Ключ к теософии». [Электронный ресурс] / Режим доступа <http://www.theosophy.ru/lib/hpbsolov.htm>.
10. Писарева, Е.Ф. Елена Петровна Блаватская (биографический очерк). [Текст] / Е.Ф.Писарева. // Тайные знания. М.: МЦФ, 1994. – С.46-78.
11. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения [Текст] / Булгаков С.Н. — М.: Республика, 1994. – 278 с.
12. Бердяев, Н.А. О назначении человека [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во Республика, 1993. – 323 с.
13. Бердяев, Н.А. Письма Андрею Белому 1906-1917 [Текст] / Бердяев Н.А. De visa.-1993.-Хо 2. - С.12-23.
14. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. [Текст] // Н. А. Бердяев Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003. – С. 15-340.

ГЛАВА 3 СОВРЕМЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОСОФИИ

Теософия сегодня: pro et contra*

Теософское учение, которое в XX веке получило широкую популяризацию и в связи с этим крайнюю поляризацию критических мнений и неоднозначных толкований, уходит корнями в глубокую древность. По словам Елены Петровны Блаватской: «Она (теософия – Ю.Ш.) стара, как мир, если не в названии, то в своём учении и этике как наиобширнейшая и наиболее общая система среди прочих» [1, 19]. Очевидным является то, что представления о духовной сущности мира, о единстве и взаимосвязи всех его иерархических структур и форм развития, характерные для теософской метафизики, появляются не только в связи с момента возникновения способности человека рефлексировать, но и существовали в глубокой, архаической древности в виде мифологического сознания и культово-ритуальных традиций доисторической эпохи в виде синкретического миропонимания

Распространённым является мнение о возникновении теософии на основе буддийского учения. Теософия, действительно, близка буддизму, особенно буддийской этике, но не связана только с восточной религиозно-философской традицией. Е.П. Блаватская говоря о «сходстве, доходящем почти до идентичности» между буддизмом и теософией, подчёркивает, что «теософия – это не буддизм» [1, 20]. Теософские представления лежат в основе и египетских таинств, и герметических учений, и вавилонских магических ритуалов, и древнегреческих элевсинских мистерий, и иудейской кабалистики, и во многих других древнейших учениях и доктринах. Духом теософии проникнуты религиозно-философские системы эллинизма, в частности стоицизм. Теософским синтезом важнейших религиозных систем древнего мира является гностицизм.

Обращаясь к вечным истинам теософии, мы не можем не осмысливать сущность этого учения сегодня. Ибо как любое проявление духовной культуры, теософия развивается, приобретает новые качества, трансформируется в соответствии с уровнем сознания и эволюционной потребностью человечества.

* Доклад прочитан на конференции, посвящённой 100-летию Российской секции Международного теософского общества в Днепрпетровске 8.05.2008 г. Публикуется впервые.

Именно критический взгляд на теософию сегодня с позиции объективного видения *теософии как «за», так и «против» позволить сохранить чистоту и глубину учения о духовной сущности мироздания и человека*. Ибо не только обращение к прошлому, без которого нет будущего, к древнейшим текстам и трудам признанных теософов, но и понимание истинного предназначения теософии в современном мире, позволит сохранить знания о закономерностях эволюционного развития в будущем.

Теософские представления были даны людям на начальном этапе их существования. Именно поэтому теософия существовала значительно раньше, чем философия, наука и религия, в виде эзотерических доктрин.

Следует отметить принципиальную разницу в понимании теософии в сравнении с другими формами духовного познания, такими как философия или религия. Теософия – стремится открыть Божественную Мудрость, обращаясь не к ограниченным возможностям человеческого познания, а к целостности вечной Истины, существующей в объективных законах. Отсюда и теософский путь представляется как приближение к Мудрости, которая не только и не столько знания человека об Истине, а сама Истина в бытийственных формах проявления, как путь вечного становления объективно существующей Божественной или абсолютной Мудрости. В письмах Махатм сказано: «Теософия – Божественная мудрость – синоним Истины» [2, 9].

Источником знаний в традиционных формах постижения мира является человеческое начало, познающее всеобщие закономерности мира. Источником теософского знания является Божественная трансцендентность, открывающаяся человеку по мере его готовности расширить сознание до восприятия целостного знания. Поэтому теософское знание – это степень открытия трансцендентной сущности в мире человеческого бытия. Так как трансцендентное всегда ускользает от целостного постижения в виду фрагментарности мышления обусловленного той или иной формой объективации, то теософия это сфера приближения и обретения наивысших смыслов предназначения человека в процессе разворачивания объективных законов мироздания.

Последняя четверть XIX века – время бурно развивающихся естественных наук, материалистической философии и воинствующего атеизма, взаимоподдерживающих друг друга в рамках сугубо механистических воззрений. Это время стало решающей точкой для обновления теософии, в виде частичного выхода учения из эзотерической сферы и реализации её идей в обществе. Эту миссию

выполнила Елена Петровна Блаватская, возвестившая Западу вечные истины «философии Духа». С этого времени теософия обретает новые, открытые формы существования, в виде общественной деятельности Международного теософского общества (основано в 1875 году).

Прошло более чем 130 лет со времени создания Международного теософского общества (далее МТО) и XXI век диктует новые реалии теософии, осмысление которых и является основной задачей рефлексивного видения её современного бытия. В этой связи, хорошо понимая значение теософии в развитии человечества, то есть все **«за»**, **нельзя не говорить** о проблемах и сложностях, то есть определённых **«против»**, в силу которых в теософском учение отчасти выхолащивается его фундаментальный характер, упрощаются и популяризируются сакральные истины.

Пройдя путь объективации и адаптации к духовной культуре, теософия сегодня, к сожалению, не стала практической теософией, то есть морально-этические основы теософии не только не определяют устройство и взаимоотношения в обществе, но зачатую не являются определяющими для тех, кто называет себя теософами. Как сказал Ф.Ницше: «Человеческое слишком человеческое». И это человеческое ещё не позволяет нам достигнуть Божественной мудрости в её совершенной полноте.

Одна из целей МТО «Создание ядра братства человечества, без различия расы, вероисповедания, пола, касты и цвета кожи» – далека от своего достижения. Её реализация проходит этап своего становления, в период которого теософы отрабатывают кармические связи, приближаясь к идеалу теософской этики. Тезис Блаватской «Всё что ведёт к единству – есть добро, всё что ведёт к разрушению – есть зло» не стал детерминантой мирового сообщества и разрушение на всех планах как физическом, так и ментальном является доминирующим принципом существования.

Теософия, стремящаяся к преодолению межконфессиональных противоречий, стала объектом осуждения и порицания некоторых ортодоксальных конфессий, особенно православия, которое ведёт воинствующую политику по отношению к теософии. Не воспринимают теософию и ппозитивистские науки, для которых холономная картина теософского миропонимания, могла бы стать новой парадигмой науки, открыв миру коэволюционный путь духовного развития. Социальные лидеры, власть имущие, политические деятели в большинстве случаев, не имеют представлений об основах теософии, или не воспринимают

теософские знания, не желая руководствоваться ими в построении гармоничного общества.

Ещё одна современная проблема теософии, это эксплуатация учения в извращённых формах морально нечистоплотными личностями, которые пользуются сокровенными знаниями для достижения наживы или других эгоцентричных целей, что приводит к искажению учения, выхолащиванию из неё глубинных смыслов.

Пожалуй, одна из самых больших сегодняшних проблем – это сами теософы, вернее неких косный догматизм, который сегодня процветает в теософских умствованиях, схематичности формирования теософской картины мира, в слепом следовании авторитетам, без попытки самостоятельно осмыслить теософские истины, пропустив их через своё сознание, через критическое мышление, через своё сердце, как главный очаг духовности. Не следует забывать, что «Теософия – означает освобождение от авторитета человеческого закона» [2, 11]. Теософия никогда не опиралась на догматическое мышление. В этой связи Блаватская предостерегала от слепого восприятия знаний на веру. Тибетская пословица гласит: «Легковерие питается легковерием и кончается в лицемерии».

Предметом осмысления теософии сегодня должна стать чистая духовность, в виде целостного совершенства, не обусловленного никакой объективацией, проявлением, формой. Духовность, как чистая трансцендентность, духовность как разворачивание духовного начала в мире, обусловленном материей, духовность как истинное, внутреннее «Я» человека, духовность в виде альтруистского принципа существования цивилизации, мироздания и каждого индивида, как сущность единой жизни всех планов бытия.

Современность формирует неоднозначность бытия теософии. С одной стороны это время расцвета теософских учений, предсказанного Блаватской, время когда теософия выходит из подполья, когда многие идеи из эзотерического статуса переходя в экзотерический, открывая возможности всем кто готов принять их за норму жизни, с другой стороны – теософия, переживает определённый кризис, в виду отсутствия зримого влияния её фундаментальных идей на духовное развитие человечества, в силу неприятия учения большинством социальных институтов.


Сегодня теософия, сохранив глубинный пласт сакральных знаний, должна расширить спектр своего влияния. Перед нею стоят задачи изменения мировоззрения и формирования основ нового альтруистического сознания. Современная задача теософии – формирование миропонимания на основе законов Космической Этики (закон жертвы (альтруизм), закон причинно-следственной связи,

закон единства мира). Мораль и нравственность должны из формы сдерживающего фактора сознания перейти к осознанной форме гармоничного существования всех форм жизни. Не приказ разума, а интуиция сердца должны стать духовным стержнем новой моральности. Путь, который указывает теософия – это индивидуальный путь духовной эволюции, в которой конкретное и частное есть лишь утверждением общего, сформулированного в основном принципе теософии - принципе единства жизни.

Литература:

1. Блаватская Е.П. Ключ к теософии [Текст] / Блаватская Е.П. // Вестник общества друзей Е.П. Блаватской. Вып.1. – М., 1992.
2. Письма Мастеров Мудрости [Текст] – М.:Сфера, 1997. – 288 с.

Значение теософии для современного развития*

 Развитие современного мира осуществляется под влиянием философии, религии, науки, искусства и многих других форм духовной культуры, которые отображают разные грани миропонимания человека и общества. Теософия как особый феномен культуры отличается специфическими особенностями, выраженные в следующем:

- эзотеричность в сохранении и передаче знаний;
- признание трансцендентности мирового первосущностного Абсолюта;
- онтологическое представление о единстве мира и взаимодействии всех форм духовных эманаций на основе единой духовной первосущностной компоненты;
- синтез интуитивно-мистического озарения и рационально-спекулятивного теоретизирования в отражении законов мироздания;
- антропософизм как духовная практика целеполагания культуры;
- практическая теософия как этика причинно-следственных связей, основанная на единстве и вечности мира.

В истории мировой культуры теософия представляется как самобытный концепт миропонимания, в котором полифоничность онто-гносе-аксиологического симбиоза укрепляет дальноркость оптики схватывания целостности и глубины реальности. Яркой

* Доклад прочитан в рамках проведения Дня Белого Лотоса (День памяти Е.П.Блаватской) 8.05.2009 г. в Днепропетровске. Публикуется впервые.

отличительной особенностью теософии является нетрадиционный для европейской культуры подход к выявлению источника знания.

Если в традиционном европейской познании источником знания является человек, даже в теологии, где объект познания Бог, то в теософии Бог и Божественная мудрость выступают источником познания. Теолог мыслит Бога, выстраивая рационально-логические системы. Теософ-мистик знает Бога и на основе этого сверхрационального знания, рационализирует свои представления. При этом внутреннее отождествление человеческого духа с абсолютным признаётся как сущностная основа истинного знания.

Особая актуализация теософии наблюдается в кризисные периоды развития цивилизации, причинами которых являются:

- Крайние формы развития материализма, что на современном этапе наибольшее проявление можно наблюдать в науке, направленной на постижение закономерностей физического мира и их прагматичного применения в эгоцентричных целях;

- Кризисные формы религиозного догматизма, требующего идейного обновления конфессиональной ограниченности современной религиозности;

- Обнаружение предельных возможностей рационального познания в постижении сущностного, как атрибута истины в философии, утратившей свою универсальность и общезначимость в постмодернистском плюрализме.

Основное значение теософии на современном этапе заключается в позиционировании альтернативы рациональному методу субъект-объектного познания в виде воссоздания холомного представления о мире, как пути эволюционного расширения сознания до духовных приоритетов развития. Теософия предполагает кардинальные изменения в миропонимании, особенность которого заключается не в выявлении степени нашего незнания, а в раскрытии целостности Божественной истины как знания абсолютного. Очевидно, таким был путь средневековой науки, где алхимик стремился к совершенствованию своего духовного мира как условия проникновения в истину. Несоввершенным невозможно постичь совершенное. Теософия указывает практические пути приближения к состоянию, в котором и открывается Божественная мудрость, то есть целостное совершенство.

Е.П.Блаватская и её последователи, способствуют выходу определённых форм традиционно эзотерических знаний в сферу экзотерическую. Благодаря их творчеству и деятельности теософия, начинает влиять на социальные изменения в мире (борьба за независимость народов Востока, взаимоинтеграция восточной и

западной культур, преодоление межконфессиональных противоречий и т.д.).

Теософия, как одна из основ мировоззренческого концепта будущего может оказать влияние на эволюционное развитие практически всех сфер духовной культуры человечества.

Теософия выступает основой новой религиозности вне культовой привязанности и конфессиональной ограниченности

Теософия представляет концепт новой парадигмы науки, где определяющим выступает не верификация – проверка знаний доказательством, а этико-нравственный уровень учёного, способного постигать закономерностях тонкого плана.

Теософия может стать стержнем философии будущего, которая призвана не только рационально конструировать картину мира, определяя место человека в нём, а кардинально изменить методологию постижения истины путём воссоздания целостного представления о единстве всех форм жизни. Теософия несёт в себе потенциальную возможность вернуть философию к своему истоку – софийности. Особенно это актуально в контексте постмодернистского плюрализма в современной философии. Так теософия представляется не синтезом, а обновлённым ренессансом синкретизма, обращённого к целостному восприятию единства мира.

Теософия, содержит в себе концептуальные основания для кардинальных перестроек в системе образования, которое сегодня несёт на себе ответственность и за разрушительные научные технологии и за формирование эталона потребительского сознания. Гуманная педагогика, как теософское преломление в дидактике, опирается на духовную сущность человека, личностную ориентированность, субъект-субъектную методологию обучения, антропософичность индивидуального подхода и содержит оптимизм продуктивных перемен в образовании, достигшем крайней формализации, выхолостившей из системы человека.

В теософии можно явно ощутить близость к эстетическому, а следовательно, к искусству. Категория прекрасного и в теософии, и в эстетике выступает определяющей, формирую ценностно-этические, гносеологические, онтологические категории духовной культуры. И хотя Е.П. Блаватская, а вслед за нею, современные европейские теософы недооценивают значение искусства, отводя ему место досуга, теософия через лучшие образцы символического искусства, и прежде всего, музыки как наивысшей сферы абстрактной целостности, влияет на формирование сознания человека будущего.

Теософия, опираясь на концепт единой жизни, позволяет преодолеть межконфессиональные и межнациональные различия,

влияет на продуктивное взаимодействие традиционных (восточных) и нетрадиционных (западных) культур.

При этом теософия лишь тогда обретёт истинное влияние на эволюционное развитие цивилизации, когда перейдёт из сферы теоретического учения в область жизненной практики. Ибо теософия, позволяет уйти от понимания морали как сдерживающего фактора, императива, приказа разума и обратиться к Божественной этике, то есть прийти к антропософским принципам построения жизненного мира.

Если Е.П.Блаватская и её последователи открыли часть эзотерических теософских знаний, сделав их достоянием духовно развитой части человечества, то сегодня пришло время расширения сферы влияния этих знаний, которые должны стать основой практики индивидуального каждодневного пути. Каждый, кто прикоснулся к теософским истинам, прежде всего, должен формировать жизненное пространство по принципу повседневной устремлённости к воссозданию целостности Божественного, путём преодоления зависимости от эгоцентричных ценностей. На этом пути индивидуальное расширение сознания при увеличении круг духовно практикующих людей, способно оказать зримое влияние на социальные изменения..

Так современное предназначение теософии заключается не в пафосном провозглашении учения, а в создании индивидуального пространства осознанной практики каждодневного самосовершенствования в соответствии с теософскими истинами, открытыми человечеству нашей соотечественницей Еленой Петровной Блаватской.

Грани обусловленности*

Теософия сегодня это не только обращение к фундаментальным теософским работам прошлого, но и их переосмысление для формирования качественно нового уровня теософского миропонимания в контексте современных научных достижений (эниология, нанотехнологии и т.д.), социально-гносеологической функции искусства, которое сегодня стремиться к реализации идеи синтеза, практической теософии или антропософии, как учения о целостности или мудрости человека. В этой связи, проблема обусловленности обращена, прежде всего, к вопросу

* Доклад прочитан на теософской конференции «Действия без привязанностей», которая состоялась 14.11.09 в Киеве. Публикуется впервые.

истинной природы человека и его социальной реализации, в большей или меньшей степени, сопряжённой с определёнными экзистенциальными противоречиями, в виде ограниченности духовного.

Любое проявленное бытие, даже если оно виртуально, иллюзорно или феноменально, всё же существует, следовательно, обладает определённой степенью объективации, то есть является неким объектом обладающим качественными характеристиками. Невозможно охарактеризовать лишь абсолютное, ибо в нем есть всё, но в бытийственном (не существующем), то есть в латентном, потенциальном, виде. Совершенное невозможно постигнуть несовершенным. Пока мы можем хоть как то помыслить что-либо, воссоздать, проявить в существующем, мы обращаемся лишь к фрагменту абсолютного, актуализируемому в той реальности, которая востребована и может быть описана, если не категориально, то образно-символически.

Так всё, что ограничивает абсолют своей актуализацией, является частью сценария под названием обусловленность. От того каковы цели, условия, участники этого сценария зависит степень этой обусловленности, то есть привязанности к тем условным определениям и формам, которые конкретизируют аспект абсолюта, проявляя фрагмент трансцендентного виде возможной бытийственности. В этой возможности осуществления бытия неизменно присутствует дуальность потенциальной целостности абсолютного как чистой непроявленной духовности и актуализация фрагментарного проявления, которое обуславливает существование определённой степени зависимости от условий бытийственности.

Человек - воплощение полимерной бытийственности. Это бытие материи (от грубой физической до сложной системы социальных отношений), мысли, чувства, воли, наконец, интуиции. Бытие, связанное с той или иной степенью отдалённости от абсолютного и в то же время, существующее благодаря духовной детерминанте. Актуализируемая форма существует как объективация аспекта духовной потенциал.

В этой связи действия человека без привязанности к той или иной зависимости от обусловленной среды в абсолютном смысле невозможно. Мы должны себе признаться в том, что мы несовершенны, то есть, не абсолютны и в то же время абсолютное потенциально присуще нам. Другое дело – это определение степени обусловленности как вечно изменяющегося пути к освобождению, которое возможно при расширении сознания до потенциального состояния абсолютной свободы, то есть отказе от привязанности.

Привязанность может приобретать различные формы в виде простейшей привычки пить кофе по утрам, психологической зависимости от близкого человека или косности моральных норм в виде общественного мнения, ложного чувства долга во многом существующих скорее в догматичной привычке обыденных представлений, сохраняя при этой единую природу. Природа привязанности - эгоцентричная ограниченность, в виде отсутствия понимания истинного предназначения человека и обусловленности формой объективации, в которую он закономерно включён. Отсутствие осознанности иерархических и причинно-следственных закономерностей бытия, в котором духовная сущность человека обусловлена той или иной формой существования приводит не просто к заблуждениям или иллюзорным представлениям о предназначении человека, но и к закономерным кризисным явлениям, как на уровне индивида, так и общества.

Что же является модусом формирования гармоничной дуальности совершенного и ограниченного, абсолютного и обусловленного в человеке? При определении граней, то есть допустимой степени обусловленности, определяющими методологическую основу являются понятие свободы и идентичности.

Свобода – как степень устремлённости к освобождению от зависимости. А идентичность как осознание, того, кто ты есть, что есть твоё истинное бытие и определение степени твоей несвободы, то есть зависимости или привязанности. Сущностное осмысление этого вопроса представляется через разработку концептуальных основ духовности, определяющим модусом которой и является трансцендентная идентичность, способная изменить внутренний мир человека, а через его обновлённое мировоззрение и принципиальные формы существования. Установка на жить в гармонии с духовно-абсолютным как в мире коэволюционных процессов человека и природы, так и эволюционных становлений индивидуального сознания, стремящегося к расширению до истинно-сущностного, глубинно-духовного является в данном вопросе, определяющим допустимую грань обусловленности, на которую мы обречены в социокультурных формах бытийственности.

Проблема свободы, возникающая естественным образом в условиях поиска гармоничного осуществления материально-духовной дуальности, принимает определяющее значение в выборе жизненных установок, ценностей, идейных ориентиров, которые так или иначе будут формировать уровень привязанности, если ни к предметному миру, то к определённым парадигмальным или мировоззренческим установкам. К примеру, любая идеология есть степень привязанности

к стереотипу жизнеполагания. Любая религиозная доктрина, выполняя гносеологическую, аксеологическую и мировоззренческую функцию, обусловлена рамками ограниченности в её развитии. Философская система, концептуальная установка, научная картина мира и многое другое связанное с несовершенными, то есть фрагментарными аспектами постижения абсолютной целостности, никогда не открывающейся полностью в мире формализации, всегда есть степень ограничения, в виде привязанности или заангажированности тем или иным типом миропонимания. Так свобода, что, по мнению Шопенгауэра нашло выражение в метафизической, бесконечно и необъяснимо стремящейся воли к жизни, как фундаментального онтологического принципа, в абсолюте в мире объективаций невозможна. При этом абсолютная свобода трактуется как основной принцип трансцендентного, в отличие от относительной свободы, связанной с освобождением от чего-либо (сюда же относиться и свобода от привязанностей). В связи с тем, что абсолютное Ничто не имеет причин от чего-либо освобождаться, ибо совершенно и ничем ни ограничено, то установка поиска путей освобождения от чего-либо приложима лишь к миру обусловленности, к миру Нечто, характеризующегося определённой формализацией и объективацией. Отсюда следует, что человек по определению обусловленности вечно несвободен, то есть привязанность, даже на самом высоком уровне, всё же будет присутствовать, а с другой стороны трансцендентная сущность, свободная от какой-либо персонификации, объективации и формализации, потенциально даёт надежду на абсолютную свободу, которая в человеке реализована через вечное творческое начало.

Опираясь на понятие материально-духовной дуальности в выявлении сущности человека, проявленной в виде потенциально-актуализированного мерцания свободы-несвободы, можно утверждать внутренний принцип подвижности в эволюционном становлении человеческой духовности, на пути к которой человек всё больше утрачивает человеческое (несвободу), расширяя спектр свободного выхода из персонифицированной самости как эгоцентричной идентичности. Здесь уместно вспомнить Дж. Кришнамурти и его основную идею «Свободы от известного», который предлагает «принимать мир как данность ни измеряя его своим умом, не оценивая и не подвергая критики ибо вы не совершенны, а следовательно ограничены критериями, и сломать саму систему «различных способов бегства» [1, с.17].

В основе любой привязанности, которые отдалают от чистой духовности, лежат наиболее распространённые экзистенции в виде

страха, смерти, опасности, то есть так называемые в экзистенциализме – пограничные ситуации, через которые человеку открывает сущность его существования. Высокий уровень развития сознания позволяет преодолеть эти экзистенциальные крайности и осмыслить сущностные глубины человеческого «Я» не через болезненные ситуации личностных кризисов или социальных катаклизмов, а через эволюционное расширение сознания, способного раздвинуть грани обусловленности на пути к абсолютной свободе.

Современный мир, который зачастую, пребывает в условиях бинарного противостояния низа и верха, духа и материи, и в своих заблуждениях, практически, утратил надежду вырваться из порочного круга причинно-следственной зависимости, удачно использует концепт игры, в котором игровая составляющая позволяет создавать иллюзорные, обусловленные той или иной ситуацией, правила. Существует даже концепция утверждающая, что Бог создал мир играючи, ибо игра есть его основной внутренний принцип, а люди претворили этот принцип в форму своего существования, придумывая правила, оправдывающие создавшиеся ситуации. При такой установке, отпадает необходимость творить новые смыслы. Достаточно лишь допустить иллюзию творчества, в которой жизнь есть ничто иное как форма, объясняющая и оправдывающая наше несовершенство, то есть ту или иную привязанность, начиная от примитивных привычек до идейных убеждений или религиозных догм. Политическая игра, культово-ритуальные игры, межличностные заигрывания, конъюнктурные подыгрывания, игра в поклонения, игра в стереотипы, игра в доброго или злого гения, игра в самообман – всё это бесконечные игровые маски, привязывающие нас к несвободе и уводящие от истинного.

С одной стороны, игра – это неотъемлемая часть человеческой культуры. По мнению Фрома: «игра охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийственный склад человека, а также способ понимания бытия человеком» [3]. С другой – игра как норма, как выражение той или иной формы обусловленности становится лудоманией, в виде зависимости, для которой характерны частые повторные эпизоды, через стереотипы мышления, поведения, миропредставления. Такая зависимость и есть обусловленный ограниченностью фактор игрового начала, в преодолении которого и лежит возможность определения границы обусловленности. Сценическая жизнь иллюзорна и позволяет отодвинуть глубинные вопросы о смыслополагании на потом, когда разодеться зритель. Но тут вскрывается феномен матрёшки, виртуальной бесконечности:

выйдя из одной сцены мы невольно оказываемся персонажем другого спектакля. Иллюзия игры не оканчивается. Будто бы во сне ты видишь сон, в котором ты спишь и тебе снится сон, что ты спишь и так до бесконечности. Опасность заключается в том, что невозможно определить: ты проснулся или тебе только снится, что ты проснулся. Да и вообще нужно ли просыпаться. Возможно истинное там, во сне, а в бодрствовании только фрагмент иллюзии. Жизнь там, где царствует дух и отсутствует несвобода. Свобода, зажатая рамками должного, правильного, нужного, которые уводят от целостного, далека от истинной жизни. Отсутствие истины порождает необходимость игры в жизнь. Тогда уже трудно определить, где жизнь, где свобода, где реальность, где действительность, где явь и где сон? Всё обусловлено игрой или иллюзией игры и истинное, сущностное, абсолютное уже так далеко, что и не стоит о нём грезить, ведь ты во сне, который тебя заботливо убаюкивает и защищает от реальности. А ведь нам нравится играть. Мы получаем удовольствие от ложного. К тому же мы любим выигрывать. А выиграть можно лишь в мире относительной свободы, где есть множественность, то есть, то с чем можно сравнить и выиграть. То есть ублажить ту нашу глубинную иллюзию, которую мы называем самостью и, с которой никак не можем расстаться, питая её если, не мясом с вином, то славой и почестями, если не сексуальным разнообразием, то эстетическими изысками. Одеваем её в самые изящные, а иногда вычурные костюмы, играя в маскарад добродетели и святоши, вегетарианца и отшельника, якобы освобождаясь от привязанности, но лишь якобы, ибо пока мы есть - мы будем. А когда последняя грань обусловленности будет преодолена – то это будем не Мы.


Как же уберечься от полного растворения в Небытии и при этом не заиграться в иллюзию освобождения. Путь отрицания, а не утверждения представляется наиболее продуктивным в обретении трансцендентно-иманентной гармонии вечной и единой жизни. Ибо жизнь как необъяснимая ценность, как данность, как вечное свершение, как вечное нахождение, вопрошание и удивление выше всех обусловленностей Я. Лишь отрицание того, что не есть жизнь, в её высшем метафизическом самоосуществлении открывает истинное и обесценивает наносное, отрицая всё что не живёт, через отторжения косного, статичного, заангажированного то ли физиологической, то ли психологической, то ли идеологической зависимостью. Ибо жизнь независима, как абсолютно и независимо Божественное, которое живёт в человеке и через человека осуществляется. Осталось только различить: когда мы живём, а когда играем жизнь, снять маску,

отрицая всё наносное и через эгоцентричную напряжённость преодолеть грань обусловленности.

Литература:

1. Кришнамурти, Дж. Свобода от известного [Текст] / Дж. Кришнамурти. – К: Софя, 1991. – 88 с.
2. Письма Мастеров Мудрости [Текст] – М.:Сфера, 1997. – 288 с.
3. Фромм, Е. Основные феномены человеческого бытия [Текст] / Е. Фромм Проблема человека в западной философии // – М.: Прогерсс, 1988. – 360.

Сострадание – путь к миру и пониманию*

 уета и напряжённость современного мира, в котором преобладает прагматизм и конъюнктура на всех уровнях социума, ищет закономерного разрешения в устойчивых духовных идеалах и ценностях. В чём же реально современный человек может найти для себя основания для мировоззренческого стержня, обеспечивающего истинные смыслы существования? Ведь утрата смысла жизни – едва ли не главная проблема человечества, заблудившегося в дебрях сервисных технологий и тусовочной культуры. Человек не видит смысла жизни или теряет его, когда идеалы не сформированы или рушатся в силу обстоятельств. «Любой ветер не по душе моряку, - писал Монтень, - если он не знает куда плыть». Сегодня всё чаще утилитарно настроенное общество стремится жить сегодняшним днём, добиваться быстрых результатов, действовать в «зоне доступности». В глянцевых журналах советы на все случаи повседневной жизни и реклама различных мелочей, без которых, жизнь, яко бы, просто невозможна. Налицо мнимое замещение истинного смысла и предназначения Человека сиюминутными, приходящими вещами. Реализует ли человек свою способность к нравственному росту, сможет ли он подняться над миром, или, напротив, деградирует, погрязнув в разнообразии материальных ценностей, агрессивной тотальности и глобальном эгоцентризме, ставшем приоритетным как в формировании личности, так и в политике большинства государств?

Теософское общество, существующее более 130 лет, пытается сохранить древние знания, призванные наделить человеческое существование истинными смыслами, указывая эволюционные пути

* С 14 по 18 июля 2007 года в г.Хельсинки (Финляндия) состоялся Теософский конгресс Европейской федерации Международного теософского обществ на тему: «Сострадание – путь к миру и пониманию». Автор предлагает краткий обзор работы конгресса, а также свои впечатления и размышления о сути теософского учения. Публикуется впервые.

развития нашей цивилизации. Регулярные теософские конгрессы, позволяют теософам различных стран мира консолидировать духовные устремления для сохранения единства и гармонии мира.

Реальное состояние развития современной теософии представлено на примере деятельности Европейской Федерации Международного теософского общества в контексте работы Теософского конгресса, который состоялся 14-18 июля 2007 года в г. Хельсинки (Финляндия).

Организационную работу по подготовке и проведению Конгресса возглавляли президент Европейской федерации госпожа Тран-Тхи-Ким-Дью и недавно избранная президент финской секции госпожа Марья Артамаа. Почётные гости Конгресса - президент Международного теософского общества госпожа Радха Бернье и один из духовных лидеров тибетского буддизма, премьер-министр тибетского правительства в изгнании, первый советник Далай-Ламы XIV Самбхонг Ринпоче.

Около 300 участников Конгресса прибыли из многих стран Европы, а также из Америки, Азии, Африки, Австралии. Украину представляла группа из 7 человек из Киева и Днепропетровска.



Работа Конгресса проходила в гостиничном комплексе в пригороде Хельсинки. Разнообразная программа включала доклады, симпозиумы, интервью, беседы, культурные мероприятия, и, конечно, общение с представителями теософского движения в мире.

Тема Конгресса «Сострадание – путь к миру и пониманию» отражала основные проблемы современного человечества, его

потребность в обретении истинных духовных ценностей и, прежде всего, сострадания и деятельной помощи каждому кто в ней нуждается как на уровне личностного взаимопонимания, так и на уровне общесоциального устройства.

Президент Международного теософского общества госпожа Радха Бернье, определяет сострадание как «вхождение в состояние другого человека на основе чувства единения с другими существами. Это позволяет чувствовать нужду и проблемы другого...». «Сострадание не является атрибутом только религиозной жизни. – продолжила Радха Бернье. - Это качество, которое определяет прогресс во всех областях жизни человечества». В своем докладе президент Международного теософского общества г-жа Радха Бернье говорила о современной науке, которая станет носителем универсальной истины, когда придет к признанию непроявленного мира, будет учитывать моральную сторону применения своих достижений, когда будет нести в мир любовь – неотъемлемый атрибут Мудрости. Плодом этой Мудрости будет Красота, Гармония, Совершенство».

В своем пленарном докладе «Сострадание – исцеление себя, исцеление других» президент Европейской федерации госпожа Тран-Тхи-Ким-Дью сказала, что «страдания человека свидетельствуют о том, что дух человека не освободился от уз материи. Причина страдания кроется в природе желания, а сострадание обладает силой исцеления как для отдельного человека, так и для общества в целом. Исцеление состоит в радикальном внутреннем повороте. Сострадание есть осознание страдания другого существа одновременно с естественным желанием помочь ему». В докладе «Освобождение ума» госпожа Ким Дью отметила, что «сострадание – это способность передать другому уверенность и радость, подтолкнуть к правильному решению. Ум должен понять, что всё в мире существует в единстве, что мир – это прекрасный оркестр, где каждый звук должен звучать в гармонии с другим. Любовь должна пронизывать ум для того, чтобы он принимал правильное решение, издавал гармоничные звуки. Вопрос не в уме, а в недостатке гармонии любви....Сострадание – есть окончание печали, разочарования, горя. И это естественный процесс, который мы должны помочь осуществить».

Самбхонг Ринпоче определяет сострадание как «сострадание ума, который берёт на себя ответственность за устранение причин неблагополучия. Это осознание горя, боли за человечество; желание сделать счастливым каждого человека; ответственность за устранение страдания во всём мире... Сострадание ещё не стало достоинством человечества, - считает Самбхонг Ринпоче, - Оно только стало на этот путь. Необходимо освобождать внутреннее пространство

от эгоистичных желаний, чтобы расцвёл внутренний цветок сострадания».

В своём докладе «Гармония религий: необходимость XXI столетия» Ринпоче раскрыл современные проблемы межрелигиозных взаимоотношений и пути их возможных разрешений. Поздравив финскую секцию со 100-летним юбилеем, советник Далай-Ламы XIV отметил, что «Теософское общество прошло длинный путь с момента своего основания. Его идеи, идеи теософии, получили широкое признание, достигая отдалённых уголков Земли, так как её концепции универсальны. Поощряя изучение религиозных традиций, Общество придало человечеству большой импульс в его поиске Истины, в приближении к этой Истине. Это помогло осознанию единства всех существ — того факта, что все взаимосвязаны и каждый является частью целого. Каждая из основных религиозных традиций Земли пытается показать путь к достижению этой окончательной Истины, отвечая на поиски человеком цели существования — вопрос, который беспокоил умы людей с незапамятных времён и продолжает беспокоить. Религия — это в некотором смысле тот проводник или посредник, который приводит к осознанию окончательной Истины, к способности видеть вещи в их истинной природе, без всякого искажения. В этом отношении религии играют важную роль в продвижении духовного роста человечества».

«Однако последнее столетие, - продолжил Ринпоче, - несмотря на удивительные достижения, засвидетельствовало достаточное количество насилия на религиозной почве, притеснений, гражданских волнений и расколов, которые принесли в нашу жизнь нестабильность, страх, страдания, гнев, разочарование и жестокое поведение. «Религиозная ненависть» и нетерпимость среди верующих, как чума заразила народы, сообщества и отдельных людей, не дав им вести осмысленную жизнь. Проблема глобальной религиозной вражды с тех пор настолько усугубилась, что может выйти из-под контроля уже в первой половине этого века... Общим явлением или причиной большинства религиозных конфликтов сегодня является то, что так называемые фундаменталисты, чтобы эксплуатировать религиозные чувства невинных верующих, создают ложное чувство того, что религиозная традиция находится в опасности. Этим фундаменталистам не удаётся понять основные элементы их собственной религии. Пользуясь религиозной чувствительностью своего сообщества, они выбирают определенную политику, которая принимает фанатичные формы. Злоупотребляя именем религии, эта дисгармония поддерживается и продвигается...

Я думаю, что в деле противодействия дальнейшему ухудшению ситуации и возрождения нормального состояния, мира и гармонии между разными религиозными практикующими **Теософское Общество** как организация, уважающая разные религии этой планеты и поощряющая их изучение, имеет уникальные преимущества и потенциал, равно как и ответственность, в проведении своей инициативы до конца».

Среди предложенных Самбхонгом Ринпоче особо хотелось бы отметить следующие рекомендации:

- Очень важно понять, что **каждое человеческое существо уникально**;

- Поскольку религиозное разнообразие неизбежно и необходимо по причине человеческого разнообразия, то чтобы достичь гармонии между религиями, мы **вместо того, чтобы искать сходства между разными религиозными традициями, должны искать различия между ними и затем учиться уважать эти отличия**;

- Концепция «религиозной терпимости» должна быть заменена **подлинным уважением ко всем религиям**. Выражение «терпимость» само показывает неприемлемость другой религии. Терпят что-то плохое или неприемлемое, с чем, тем не менее, приходится жить. **Нужно принять и уважать все другие религиозные традиции без всякой дискриминации**;

- Всякий настоящий религиозный практикующий, достойный этого имени, должен **иметь смелость и готовность осудить всякую дисгармонию или угрозу гармонии между разными сообществами**;

- Межрелигиозный диалог, совместные молитвы разных религий и паломничества к разным храмам и святым местам друг друга следует поощрять. По существу, цель всех религий одна — **очищение человеческого ума. Преодолеть собственный эгоизм, любить своих братьев и служить им, подняться до уровня вселенского сознания — эти цели общи для всех**;

- **Сострадательный ум — ключевой фактор в достижении равного уважения ко всем религиям**. Сочувствие страдающим людям или бедствующим слоям общества нетрудно практиковать каждому. Но сострадание сильным людям, в частности вашим оппонентам или иным группам, привить трудно. **Основное условие для развития сострадания — это понимание равенства всех существ**;

- И, прежде всего, между всеми подлинными религиозными практикующими должна **быть солидарность(единство) в сохранении своей веры и своих убеждений**. Они должны энергично противодействовать **злоупотреблению именем религии и эксплуатации её политиками с целью «разделяй и властвуй»**, когда

создаются группировки и вербуются избиратели путём эксплуатации религиозных чувств невинных людей.

Последующие докладчики (представители теософских секций европейских стран) дополняли и развивали понятие сострадания, гармонии, мира, понимания. Так Генриэтта Ван дер Хехт, президент бельгийской секции, отмечала, что «сострадание Христа на кресте увенчалось вознесением». Сострадание есть внутренний огонь, который порождается энтузиазмом, священным энтузиазмом, мобилизующим все скрытые возможности, которые реализуются через любовь и порождают красоту». Элизабет Шмидт, президент немецкой секции, заметила, что «тот, кто излучает гармонию и любовь, тот уже исцеляет окружение самим своим присутствием. Человек в горе, агрессии заражает этим состоянием всё вокруг... Сострадание – это движение помочь, сделать что-то, не имея конкретной мотивации. Добрая воля спасёт мир». Президент итальянской секции Антонио Жирарди в обстоятельном докладе на тему: «Мудрость, сострадание, мир» для объяснения понятия «сострадание» обратился к понятию «Мудрость». «Мудрость – отмечал он, - происходит от слова "мудрый" от латинского "sapidus" означающий "мудрец (мудрый), благоразумный, разумный", но также и "тот, кто знает", "мудрый человек". Термин "сострадание" описывается как "разделяющий страдание", "глубокое понимание и сочувствие" к чужому страданию и "сострадательные действия" как те, которые "принимают во внимание страдание других и пытаются облегчать то страдание, как будто это его собственное".

Теперь возникает вопрос: есть ли связь между Мудростью и Состраданием? Они очень похожи, потому что нет истинной мудрости без сострадания.

Сострадание - не только пробуждение интенсивного чувствования, своего рода ограниченная мысль о чем-то или о ком-то, психологическое поражение (разгром, расстройство), но понимание единства в отношениях между всеми людьми и вещами»

Хальдор Харальдсон из Исландии, отметил «необходимость существенно преобразовать своё сознание на пути к осознанию сострадания, в результате чего жизнь каждого из нас будет в гармонии с нашей непосредственной сущностью и эта гармония будет выражена в нашем внешнем поведении, и мы таким образом поможем другим». В своём выступлении он привёл образное высказывание, наполняющее сердца окружающих искренней радостью и оптимизмом: «Когда Вы улыбаетесь, появляется улыбка и у других людей, и так появляются мили и мили улыбок».

Хотелось бы отметить общий позитивный настрой конференции и искреннее желание всех участников сделать мир лучше и добрее. Личное знакомство со многими членами теософского общества подтверждает, что каждый в отдельности и Теософское общество в целом последовательно проводит в жизнь благородные идеи духовной эволюции человечества, свершая поступки и формируя образ повседневной жизни согласно общечеловеческим ценностям любви, уважения и благородства, развиваясь по пути любви, сострадания и альтруизма.

Один из дней работы Конгресса был посвящён празднованию 100-летия финской секции. Была представлена подробная история развития теософского движения Финляндии, сопровождающаяся историческими фотографиями и воспоминаниями старейших теософов, среди которых присутствовало пять последних президентов финской секции. Существующие на сегодняшний день 22 ложи финской секции Международного теософского общества поделились спецификой своей работы и позитивными результатами на пути реализации теософских принципов добра и любви. Многочисленные гости, финские теософы, представители общественных, государственных и духовных организаций выступили с приветствиями и поздравлениями в адрес юбиляров. Среди почётных гостей были представители масонской ложи, антропологического общества им. А.Штайнера, общества креста и розы, либерально-католической церкви, издательств духовной и теософской литературы и другие. Следует отметить, что развитие теософского движения встречает понимание, как на уровне государственных структур, так и среди общественных и религиозных организаций в Финляндии, органично вписываясь в общекультурный контекст страны и общемировое культурно-информационное пространство. Финские теософы имеют все возможности для своей работы и общения в рамках городских центров. А также в летней резиденции, которая находится в 120 км от Хельсинки в селении Крейвила, где после официального конгресса хозяева принимали своих международных гостей. Крейвила - это живописнейший уголок Финляндии, где проходят летние школы финских теософов и куда может приехать для общения и отдыха любой теософ мира. Эта земля, на которой расположен огромный лес, озеро, лекционный зал, сауна и гостевой дом, где скромно, но уютно могут разместиться до 100 человек, куплена финскими теософами в 1958 году на собственные средства. Неформальное общение с финскими теософами открыло для нас прекрасный мир дружбы, взаимопонимания,

духовного обогащения, музыки, танцев и смеха, которыми живут единомышленники.

Остаётся пожелать нам, живущим в Украине, подобного содействия в развитии гуманных идей и духовных ценностей, которые несёт теософское общество и учение о мудрости, берущее начало в глубинных пластах древних культур. Особенно это актуально для Днепропетровска, в котором родилась и жила основательница Международного теософского общества Елена Петровна Блаватская. Историческая усадьба (ул. Ленинградская, 11) хорошо известной за рубежом, нашей великой соотечественницы и её знатной семьи, бережно сохранена работниками Днепропетровского исторического музея и днепропетровскими теософами. Однако требует серьёзной реставрации для создания Дома-музея Елены Петровны Блаватской и её семьи. Он может стать неповторимой жемчужиной не только Днепропетровщины, но и всей Украины как культурный центр, объединяющий людей небезразличных к истории нашей Родины.

Возвращаясь к актуальным проблемам человечества, к обретению смысла существования и поиску возможных путей выхода из кризисного состояния социума, находящегося на грани самоуничтожения, приведу слова Самбхонга Ринпоче: «Плыть по течению легко, быстро и приятно. Зачем же человечество тратит столько усилий, плывя против течения эволюции?» И уж конечно, основой эволюции не может служить агрессия, враждебность, бушующие локальные и глобальные войны, межрегиональная и расовая вражда, материальное обогащение и конъюнктурно-прагматичное отношение к обществу в целом и к каждому человеку в отдельности, безмерное потребление природных богатств и разрушение гармонии экосистемы. Требования эволюции – это путь позитивного, качественно нового развития общества на данном этапе, на котором формируется новая парадигма мировосприятия с приоритетами ценностей сострадания, добра, толерантности, любви и альтруизма, осуществление которой возможно на основе понимания единства мира.

Современное миропонимание: духовные аспекты развития науки XXI века*

7 мая 2010 года на базе кафедры философии Национального горного университета (Днепропетровск) была проведена научно-практическая конференция «Современное миропонимание: духовные аспекты развития науки XXI века», посвящённая дню памяти Е.П.Блаватской (День Белого Лотоса), в которой приняли участие теософы, учёные и общественные деятели Киева, Днепропетровска, Харькова, Львова, Донецка и других городов Украины. Конференция организована Днепропетровским Объединением теософов «София» при поддержке Управление по вопросам внутренней политики Днепропетровской облгосадминистрации, Музейного центра Е.П.Блаватской и её семьи Днепропетровского исторического музея им. Д.И.Яворницкого Благотворительный Фонд «Центр Е.П.Блаватской». На конференции присутствовали около 100 представителей науки и теософских организаций из различных городов Украины и России.



Междисциплинарный характер конференции позволил философам, теософам, культурологам, историкам, психологам, представителям технических наук рассмотреть вопросы духовности науки в контексте наследия Елены Петровны Блаватской, а также выработать мировоззренческие основы целостного миропонимания. В

* Под таким названием на базе кафедры философии Национального горного университета 7 мая 2010 года прошла конференция, посвящённая дню памяти Е.П.Блаватской (День Белого Лотоса). В статье предлагается краткий обзор работы конференции. Публикуется впервые.

связи с этим, основным вопросом, обсуждаемым на конференции, явилась проблема нравственности учёных и развития духовности и науки в XXI веке, что соответствует теме года, предложенной для обсуждения Международным теософским обществом. На конференции было представлено 18 докладов (среди них 3 докторов наук и 8 кандидатов наук), которые раскрывали основные темы конференции:

- Философско-мировоззренческие основы Современного Миропонимания;

- Проблемы формирования научной парадигмы XXI века;

- Наследие Е.П. Блаватской в контексте становления научной парадигмы;

- Социокультурные аспекты духовного развития Человечества;

- Этические основы современной науки.

Консолидирующим началом диалога стали гениальные научные предвидения и теософское наследие нашей великой соотечественницы Елены Петровны Блаватской, памяти которой, согласно теософской традиции Дня Белого Лотоса, посвящена конференция.

Осмыслению парадигмальных изменений и перспектив формирования целостного миропонимания был посвящён доклад доктора технических наук, профессора Пригунова А.С. (г.Днепропетровск) на тему «Предпосылки формирования новой научной парадигмы». По его мнению: «В XXI веке наука должна обеспечить Человечеству переход к целостному интуитивному восприятию окружающего мира и принципам Космического Мышления, основанных на единстве Духовной и Материальной составляющих Мироздания и закономерностях энергоинформационного взаимодействия и обмена в Природе». По мнению доктора философских наук профессора Журавлёва В.И. (г. Харьков), который представил доклад на тему «Холономное миропонимание: синтез высокоабстрактного, научного и девиантного знания», «при осмыслении эволюции нашего мира, будущего планетарного социума наиболее действенной может стать стратегия нелинейного мышления, детерминированная вакуумной «оптикой» мировидения. Она позволяет интегрировать в неразрывный симбиоз фундаментальной науки, технику, образование и т.д. Главными методологическими принципами такой интегративной науки становятся междисциплинарность, многомерность, плюрализм стратегий осмысления реального мира, информационный полицентризм, сочетающий рационально-логический и интуитивно-образный аспекты репрезентации реального мира».

Автор видит пути парадигмального обновления не в изменении научных подходов, а в индивидуально-нравственном становлении личности учёного, образцом духовности, которого представляется алхимический концепт познания, в котором определяющее значение отводится личности искателя истины. Обращаясь к трудам Е.П.Блаватской, которая говорит о том, что «слишком большая зависимость от физического факта привела к росту материализма и к упадку духовности», представляется, что сравнительный анализ целей, задач, методов и последствий деятельности эмпирической науки и алхимии, позволит сделать вывод о необходимости «преобразование субъекта познания, который является квинтэссенцией алхимического концепта, призванного сформировать парадигму духовного развития, в центре внимания которого «превращение естественного человека в человека духовного».

Проблеме самопознания, самоопределения и самореализации посвящён доклад кандидата философских наук, доцента Каривца И.В. (г.Львов), который видит возможности духовного развития в формировании собственной целостности в настоящем. Каривец считает, что «целостным невозможно стать ни прошлым, ни в будущем, а только в настоящем».

Кандидат философских наук, культуролог Соколов В.Г. из Харькова в докладе на тему: «Новая система познания и её актуальность в развитии современной науки» представил содержательные основы «одухотворенной науки», смысл которой заключается в двух аспектах. «Первый – это нравственные основы в науке, второй – связан с познавательными возможностями духа через внутренний мир человека, то есть с метанаучным познанием».

Осмыслению концептуальной основы и перспектив становления энергоинформационной парадигмы современного развития науки, посвящён доклад Баландина К.Ю (г.Киев). Разрешение проблем современной науки и формирования эволюционных взглядов на развитие общества Баландин видит в значимости мораль, в её эниологическом приложении, «как совокупности гармоник жизненного энио-звучания личности, созвучно резонирующая энио-вибрациям главных социальных гармоник общественного бытия».

Изучению особенностей исследовательской практики российских и украинских учёных «Упанишад» посвящён доклад кандидата философских наук, доцента Завгороднего Ю.Ю. (г. Киев). Опираясь на творчество украинского философа Павла Риттера и его индоевропейских историко-философских исследованиях, обращается к первым статьям о Е.П. Блаватской в украинских энциклопедических изданиях.

Известный исследователь протославянской культуры профессор Шилов Ю.А., (г. Киев) в докладе «Ведическая «космогония» (РВ X, 129) в контексте археологических и литературных памятников XII-II тыс. до н.э., а также «Тайной доктрины Е.П.Блаватской» представил археологические доказательства символической культуры наших предков, сформировавших на зоре развития Человечества высокодуховную форму гармоничного существования общины, проводя параллели с фактическими данным из «Тайной доктрины».

Выступление Аливанцевой Е.В., зав. отделом «Музейного центра Е.П.Блаватской и ее семьи» Днепропетровского национального исторического музея им. Д.И.Яворницкого было посвящено проблеме возвращения имени и наследия Е.П. Блаватской в контексте создания «Музейного центра Е.П.Блаватской и ее семьи». Сложная судьба и условия создания музея были проиллюстрированы поэтапным разрешением проблем социально-культурного и материального плана, что позволило «в 2009 г. в условиях отсутствия финансирования с 2006 года, в рамках проекта «Музей с нулевого цикла», в, по сути, экстремальных условиях, специалистами, с привлечением общественности, при поддержке Объединения теософов «София», в доме-памятнике развернуть новые экспозиции, рассказывающие о создающемся Музейном центре, создать условия для аудиторной работы, организовать экскурсионные и библиотечные дни для посетителей».

Осмыслению проблемам духовности и её социально-практическим и теософско-философским перспективам осуществления были посвящены доклады украинских исследователей из Днепропетровска и Харькова, таких как кандидат философских наук, доцент Громов В.Е, кандидат философских наук, доцент Жижченко В.П., кандидат философских наук, доцент Хмель Т.В., Соколова Б.Ю., Ярош А.Н., Захарчук А.Ф.



В рамках круглого стола на тему „Теософия и наука в контексте современных вопросов духовности” состоялся продуктивный диалог о судьбе теософии в современном обществе, в котором приняли участие

представители духовных и общественных организаций, религиозных обществ и научных институтов.

В результате работы конференции были принято решение:


1. Способствовать формированию новой парадигмы науки целостного миропонимания как коэволюционного развития системы «человек-природа», на основе духовных приоритетов сознания учёных. Концептуальной основой парадигмального обновления считать синтез религиозного, философского и научного знания, основы которого изложены в трудах Е.П.Блаватской.

2. Рекомендовать МОН Украины включить в учебные планы по подготовке магистров и аспирантов всех специальностей факультативную дисциплину «Современное миропонимание» как мировоззренческий курс формирования стратегии целостного мышления на основе этики ответственности. Усилить морально-нравственные аспекты образования при подготовке специалистов в высшей школе.

3. Обратиться в Днепропетровскую областную государственную администрацию и Днепропетровскую мэрию с просьбой о поддержке деятельности Исторического музея по созданию Музейного центра Е.П.Блаватской и ее семьи (выделение бюджетных средств на его реставрацию).

Организаторы конференции выражают сердечную благодарность всем, кто не остался равнодушен к актуальным проблемам духовности в современном мире, к теософским ценностям и идеалам, востребованным как современной наукой, так и обществом в целом.

Теософские аспекты проблем экологии*

ризисное состояние современной экологической обстановки выразился в противоречиях между возрастающей технической мощью человека и способностью природы к адаптации в новых условиях техногенного прессинга. В результате научно-технической революции и интенсивного развития различных отраслей промышленности современный город представляет собой высокую концентрацию промышленных предприятий, что ведёт к существенным деформациям окружающей среды и тем самым к ухудшению здоровья населения и росту смертности. Эта проблема не ограничивается

* Статья опубликована в сборнике научных работ «Философские, социальные и экономические проблемы современной экологии» -Дн-ск: Наука и образование, 1998. - С. 98-106.

сегодня рамками города или страны, а приобретает планетарные масштабы. К примеру, авария на Чернобыльской АС коснулась и взволновала все Европейские государства. Экологический кризис нашей цивилизации заключается не только в загрязнении окружающей среды, но и в потребительском использовании земных ресурсов. Так в первой половине века многие месторождения угля, газа, нефти и других ресурсов Земли будут исчерпаны.

Острота экологического кризиса стала ощутима в конце 60-тых годов XX века. Проблемы экологии вызывали повышенный интерес общественности, учёных, государственных деятелей развитых индустриальных стран. Кризисное состояние окружающей среды обуславливает необходимость изменения работы промышленности и добычи энергоресурсов. В связи с этим образуются и развиваются институты экологии, разрабатывающие проекты безотходных и малоотходных производств, локальных установок по переработке и утилизации отходов, сложнейшие очистные сооружения и т.д. Но, подобные мероприятия не решают полностью экологическую проблему, а лишь оттягивают кризис, так как воздействуют на следствие, а не на причину явления.

Осмысление причин экологической проблемы даёт философия, обращаясь к вопросам сознания человека, его отношения к природе и осознанию своего места в мире. История философии показывает, как менялось отношение человека к природе, в зависимости от мировоззренческой позиции культурных эпох. От гармоничного существования человека и космоса и осознания божественности природы сознание человека приходит к возвеличиванию себя над миром природы.

Античная философия основывается на осознании гармоничного единства человека, природы и богов. Философия Платона включает в себя учение о человеке, как органической части природы. Античное видение отношение человека к природе отображается в словах римского философа Сенеки: «Высшее блаженство заключается в том, что жить в ладу с природой» [1,30].

Средневековая философия рассматривает природу и все природное, как принадлежность Божьей благодати, природные явления – как символические проявления мудрости Бога. Религиозное сознание человека средневековья, одухотворенное теоцентрическим учением в виде христианства порождает почитание природы. Франциск Асизский провозглашал служение Богу через любовь ко всем его творениям. Фома Аквинский считал «Природу создал Бог и надо жить в единстве с природой, стремясь не только к райскому, но и земному блаженству» [2, 274]. В эпоху Ренессанса происходит ломка

средневекового сознания под воздействием ряда научных открытий, (гелиоцентрическая система Коперника, открытие Колумбом Америки, теоретическое толкование перспективы в геометрии, изобретение часов, печатного станка) изменивших мировоззрение людей.

Именно эпоха Возрождения с ее культом сильного «эго», вниманием к личностному, индивидуальному, с характерной для нее антропоцентрической формой сознания, является источником современного потребительского отношения к природе, породившего экологический кризис. Философия Ренессанса формирует идею покорения природы, как общую цель человеческого существования, а господство над природой, как универсальный способ разрешения всех проблем человечества.

Научная революция XVII века утверждает величие человеческих знаний и способность человека при помощи разума изменить окружающий мир для своего блага. В это время закладываются основы философии, свободной от религиозно-мировоззренческих предпосылок. Постепенно происходит противопоставление науки и религии, как двух оппозиционных начал. Наука приобретает все более замкнутый, аналитический характер, не позволяющий ей подняться до высот гармонического синтеза. Следствием разделения науки и религии является утрата единой Божественной целостности в восприятии всех проявлений природных закономерностей и человека, как части природного процесса. Сфера научного познания разделяется на многочисленные клетки, в пределах которых достигаются определенные и даже выдающиеся результаты, при этом все больше отдаляясь от целостности картины мира. Наука все больше уходит от изучению общих закономерностей, обращаясь к конкретным, прикладным задачам.

Антропоцентрическая форма сознания, зарождаемая Ренессансом и доминирующая вплоть до XX века, формирует у человека ощущение могущества над природой, что позволяет неуважительно и пренебрежительно относиться к ней. Попытка человека рационально, с максимальной выгодой для себя использовать знания о природе привели сегодня к нарушению гармонии между элементами экосистемы.

Сегодня возникает насущная потребность в философском обосновании необходимости расширения сознания современного человека до глобальных понятий целостности и единства экосистемы, все элементы которой объединены тем, что взаимопределяют и взаимодополняют друг друга. Сознание, воспринимающее

целостность единства мира, формирует уважительное отношение ко всем формам жизни, не нарушая гармонии экологической целостности.

В науке и философии существует ряд концепций, которые рассматривают человека не только, как элемент экосистемы земли, но и как часть мироздания. Так, в русском антропокосмизме конца XIX века человек включен в универсальный космический процесс и рассматривается не как высшая разумная форма, а как частица единого Космоса.

Наиболее известные представители этого философско-мировоззренческого течения были В. Вернадский (Учение о ноосфере – сфере разума человека), К. Циолковский (Учение о месте человека в общекосмическом процессе), В. Соловьев (Философия всеединства), которые положили нелинейное мышление в основу изучения законов мироздания. Эти учения формируют расширенное сознание человека и его отношение к природе с позиции уважения и ответственности в контексте общепланетарного и космического процесса. Совмещение научного рационализма и духовной интуиции открывает новые пути развития науки, способствуют познанию не только законов физического мира, но и мира, как взаимодействующих элементов всей экосистемы.

Идея всеединства мира является основой теософии. С развитием теософского учения связаны имена Я. Беме, Э. Сведенборга, Парацельса, А. Безант, У. Ледбитера В. Иванова. Наиболее полно теософские идеи изложены Е.П. Блаватской в «Тайной Доктрине», где синтезированы научная, философская, религиозная мысль человечества [3]. Основная идея теософской этики, заключённая в словах: «Все ведущее к единству, есть добро все ведущее к разъединению, есть зло» [4], может стать определяющим концептом современной экологии, в котором понимание единства формирует уважительное отношение к разнообразию форм жизни. Сознание человека, осознающего гармоничное существование в единстве, не повлечет пренебрежительных действий к природе. При этом теософия даёт понимание единства, не как собрание разнородных вещей, пусть взаимосвязанных между собой, а как Единство Всего во Всем. Согласно с идеей теософии в любой из существующих форм жизни в качестве реальности присутствует Единое Сущее. И человек и природа есть Абсолютное Единство и между ними не может быть противоречий. Осознание этого фундаментального закона теософии позволит изменить действия человека, вмешивающегося в природный процесс и разрушающего абсолютное, гармоничное Единство. О невозможности изменить законы существования

природы говорит президент Международного Теософского Общества Радха Бернье: «Очевидно, что мы люди – дети Матери-Природы. За все время своего существования человек ни в чем не смог превзойти ее планов и замыслов. Мы все вышли из природного естества, мы подчиняемся природным законам, которые не в силах не приступить, ни изменить» [5].

Сознание человека, воспринимающего мир, природу, самого себя, как Единое Бытие не может породить идею отдельности, превосходства а, следовательно, подчинения.

Современное же отношение к природе демонстрирует эгоистичные действия человека. Наука, изучая законы природы, использует их для усовершенствования жизни человека, что и создает кризисную ситуацию в экологии. Решение экологической проблемы – есть вопрос нового качества сознания, фундамент которого может создать философия на основе теософского видения мира. Сознание должно указать науке, изучающей природу, пути выхода из экологического кризиса, когда наука направлена не на подчинение человеком природы, а способствует всеединому эволюционному процессу природы и человека.

Парадигма науки, определяющая стиль позитивистского мышления, устаревает. Наука теряет масштабность, ощущается дефицит в синтетических обобщениях, крупных теориях. Знания становятся дробными, фрагментарными. Аналитическое дробление ведет к гигантским информационным накоплениям, в результате чего утрачена системная целостность науки, кризис технологий XX века очевиден.

Будущее науки озаряет новая парадигма, опирающаяся на идею существования человечества в условиях сотрудничества и взаимодействия всех элементов Вселенной. Залогом оздоровления экологии могут быть следующие принципы этой парадигмы, сформулированные Н.К. Рерих [6].

1. Гармонизация знания – возрождение идеала целостной картины мира науки. Развитие философии синтеза, которая противопоставляется дробной позитивистской картине мира. «Пора оставить невежественное заблуждение о делении наук на утилитарные и отвлеченные: все науки жизненны... Ученый должен понимать, что при невероятном разделении наук, между ними все же останется объединительное начало. Потому необходимо начинать все научные курсы с философского обоснования, так можно положить основание единства познания» [7].

2. Космизация знаний, которая предполагает возможность радикальных изменений в основах науки, связанных с исследованием неизвестных уровней реальности.

3. Гуманизация знаний. Человек трактуется, как неотъемлемое звено Вселенной. Гуманизация науки – есть обращение к этическим нормам, проникающим в самую структуру науки. Так формируется терпимость и уважение ко всем формам познания и проявления жизни. Сознание современного ученого, воспринявшего новые пути в развитии науки, никогда не породит научные открытия или технологии, разрушительно действующие на экосистему. Расширенное сознание создает условия для раскрытия научной интуиции. Познание сердцем есть высшее интуитивное знание, которое в совмещении с аналитической способностью интеллекта укажет науке будущего пути выхода из экологического кризиса.

В конце XX века появляются попытки отдельных ученых и научных коллективов на основе теософского учения отойти от традиционных представлений и понятий о Мироздании.

Это и учение Н.А. Козырева о существовании тел, не только в Пространстве, но и в Пространстве – Времени [8].

Это и «термодинамика реальных процессов» А.И. Вейника, где Космос есть источник всепроникающего хронального поля [9].

Это и идеи квантовой статистики А.Ф. Охатрина о волнах энергоинформационного поля, несущего бесконечную информацию о Вселенной и Мироздании [10].

Это и фундаментальные положения теории физического вакуума Г.И. Шипова, установившего существование торсионных полей, несущих информацию от «Абсолютного ничто» [11].

Теософское видение экологической проблемы основывается на идее фундаментального Единства всего Сущего. Такое осознание мира способствует расширению сознания человека до понимания глобальных проблем эволюции и определяет основные философские задачи экологии:

– способствовать осознанию человеком своего места во Вселенной, путем включения себя в единый процесс развития мира;

– развивать и углубить понятие экологической этики, бережного и уважительного отношения ко всем формам жизни, существующим в природе, как взаимодополняющим элементам экосистемы;

– указывать на повышение ответственности человека перед низшими формами жизни. Разум должен способствовать эволюции не только человека, но и природы;

– помогать человечеству осознать необходимость разумного ограничения своих потребностей, что сократит расточительное использование природных богатств;

– обратить внимание на главенствующую роль сознания в работе интеллекта, в исследовании и изучении законов не только физического, но и тонкого мира, как целостной единой системы. Тонкий мир может стать неисчерпаемым источником энергии, что позволит сохранить ресурсы Земли;

– способствовать развитию новых форм познания, совмещающих аналитическую способность интеллекта с научной интуицией;

– обосновать необходимость новой научной парадигмы на основе гуманных этических принципов Космической гармонии. Создать философский базис целостной картины науки.

Решение этих задач позволит более гармонично сосуществовать человеку с Природой, поможет решить экологические проблемы современности.

Литература:

1. О счастливой жизни [Текст] / Пер. С. Ц. Янушевского. СПб, Гермес. 1913.
2. Фома Аквинский. О сущем и сущности [Текст] / Фома Аквинский. // Историко-философский ежегодник. – М., 1988. - С.240-257.
3. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина [Текст] / Е.П. Блаватская – М.: Прогресс-Культура, 1992. – Т.1. – 384 с.
4. Блаватская, Е.П. Происхождение зла [Текст] / Е.П. Блаватская //Избранные статьи, Часть 1. Пер. с англ. – М.: Новый Акрополь, 1994. – 160с.
5. Бернье, Р. Вместе по-разному [Текст] / Бернье Р. // Вестник общества друзей Е.П.Блаватской. – М.: Межд. ассоц. «Мир через культуру»,1992. – С.9.
6. Рерих Н.К. Избранное [Текст] / Н.К. Рерих – М.: Прогресс – Культура, 1979. – 173с.
7. Агни – Йога. Россия настоящая и будущая [Текст] / Составители В.Крупко, Т.Воробьева. – Рига: Виета, 1991. – С.46.
8. Козырев, Н.А. Избранные труды. [Текст] / Н.А. Козырев. – Л.:1991. – 357с.
9. Вейник А.И. Термодинамика реальных процессов [Текст] / А.И. Вейник– Минск: 1991. – 576с.
10. Охатрин, А.Ф. Микрокластеры сверхлегких частиц [Текст] / Охатрин А.Ф. Доклады АН СССР, серия физ. – М.: Наука,1989. – 304с. – Вып. 4.
11. Шипов, Г.И. Теория физического вакуума. [Текст] / Г.И. Шипов. – М.: Фирма «НТ – Центр», 1993. – 382с.

ГЛАВА 4 МУЗЫКАЛЬНЫЕ ГРАНИ ПРЕЛОМЛЕНИЯ ТЕОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛЬНОСТИ

Метафизическое пространство музыки*



Обращаясь к феномену музыки в контексте концепции космического сознания, предметом осмысления органично представляется не музыка звучащая, то есть формализованная в музыкальных произведениях музыкальная природа космоса, а музыка метафизическая, то есть сам принцип музыкальности, вписанный в онтологическое представление, – собственно музыкальное бытие.

Разделение на музыку как вид искусства и музыку как онтологическую категорию обуславливает её дуальность постижимого и непостижимого, опытно данного и вместе с тем ускользающего от полного осуществления в опыте. «Музыкальное, с одной стороны, космично, - пишет А.Е.Малахов, - с другой – субъективно: музыкален космос, но музыкальна и человеческая душа» [1, 6]. Эти два основных вектора (один вектор вовне, в космос; другой – внутрь, в глубину души), определяющие дуальную природу музыкального, обозначены уже в знаменитом музыкальном трактате Боэция «*Musica mundana et musica humana*» (Музыка небесная и музыка человеческая).

Выявление метафизической сущности музыки направлено на осмысление вектора космичности, который позволяет приблизиться к пониманию истинного бытия музыки, вне форм объективированной обусловленности. Обращение к истинному бытию музыки открывает эволюционные возможности ценностного определения человеческого бытия, позволяет выявить истинные смыслы предназначения человека в мире бесконечного космоса. Возможно, в сверхэмпирической сущности музыки и находится проблема осмысления музыки, до конца не выступающая объектом исследования ни одной науки, определяя своим предметом запредельное бытие универсума. Не случайно, феномен музыки исследует физика (акустические закономерности), психология (мир чувственных, подсознательных переживаний человека), культурология (особенность музыкального в формировании мировоззренческих основ социо-культурного пространства), эстетика

* Статья опубликована в «Віснику Дніпропетровського університету». - №9/2, - Том 18, – 2010, - випуск 20(1), - С.28-33.

(закономерности эстетического сквозь призму музыкальной специфики, музыки как вида искусства), музыковедение (стилистические особенности музыки), хронософия (интердисциплинарная наука о времени) и наконец, философия (выявление генезисных и бытийственных структур музыкального способа освоения мира).

Музыка исследуется как высшая форма логических закономерностей в контексте коммуникативной проблематики, как пространство иррационально-интуитивных осуществлений сознания человека, как историческая фаза состояния стилей и жанров искусства, как механизмы процессов музыкального восприятия, как музыкальное проявление временных структур. Перечисления предметов исследования музыки могут быть продолжены, при этом ни одна сфера познания не в состоянии охватить глубинные смыслы чистого бытия музыки, ибо рассматривает её феномен с одной из ограниченных форм осуществления.

Представляется, что наряду с высокой степенью абстракции или феноменологической редукции философского метода, и он оказывается не состоятельным охватить глубинную сущность феномена музыки. Возможно теософия, как синкретическое единство осуществления человеческого освоения Божественной природы мира в его целостном, не расчленённом дисциплинарно и методологически, способна приблизить нас и к сущности музыки, а через неё, как утверждал А.Шопенгауэр, и к сущности мира.

Исходя из теософского подхода к миру, как целостному единству, попытаемся определить предмет исследования в виде «чистого бытия» музыки. Музыка, метафизически допустимой в предельных возможностях нашего сознания и её бытия в первозданной и наиболее аутентичной форме бытийственности, не обусловленной множественностью различения. Согласно А.Ф. Лосеву, такое понимание бытия исходит из «отношения к миру как к целому» [2, 783], в котором человек рассматривается в своём отношении к запредельному, а «образ мира» как некое особое знание мира о самом себе.

Почему именно музыка может выступать в виде предельного образа познания мира, в котором мир открывается в своей сущности? Прежде всего, это звуковая природа музыки, которая отображает творческую вибрацию жизни. Звук слышимый несёт в себе отражение звука неслышимого. Слово звук, происходящее от латинского SOUN трансформируется во французское SON (звук), а также английское SON (сын). Такое соответствие не случайно и отображает сыновний аспект троицы – логоса – слова. Слово – как творящая сила

вселенной, то есть сама жизнь, в вечном осуществлении божественной природы, в своей целостной полноте, скрытой в потенции хаоса.

Подобная концепция звука существует и в недрах индийской философии, где различается слышимый звук (ахата) и звук неявленный (анахата). Последний тождествен универсальному творческому принципу, воплощённому Шиве, который одновременно разрушает и творит новое.

Аналогия генезиса звука явленного прослеживается в его биологической эволюции от непроявленной немоты до всё более развивающейся способности голосового и рационального выражения. Причём речь и интеллект взаимосвязано развивались в человеке. Но ещё до того, как человек стал мыслить, он был музыкантом, который понимал мир и общался с ним на языке вибраций – языке музыки. Ибо звук как взаимопроникновение звуковой вибрации Абсолюта на всех уровнях резонирует в человеке, провоцируя обретения смыслов, которые эволюционно формировались в социокультурном становлении.

Разумеется, слышимый звук с его зависимостью от материальной среды и узким интервалом частот есть нечто совсем иное, нежели звук непроявленный, проводящий творческую вибрацию Абсолюта. При этом слышимый звук порождает, оживляет гармонически настроенные суперструктуры нашего сознания, обладающие творческой силой. Слышимый звук способствует приближению к смыслам и символам звука неслышимого. Это наделяет музыку магической силой, приближает её к мистическому феномену, в котором преодолены субъект-объектные разделения, а целостность мира открыта в акте интуитивного озарения.

Помимо вибрационной природы, что есть первичный признак жизни во всех её проявлениях, музыка обладает феноменом отображения ритмической пульсации, лежащей в основе любого творения. Это космические ритмы Вселенной, дыхание Брахмы, вечное чередование состояний проявленного и непроявленного, дня и ночи, активного и пассивного, как принципа осуществления мироздания в его нескончаемом свершении. Это условие вечного становления, в котором с каждым рождением и смертью подтверждается их преходящий характер, утверждая торжество единого, целостного, нескончаемого, в котором бинарные оппозиции обретают смысл в наявности обоих. Не это ли смысловая развязка всех противоречий мира множественного, которая осуществляется через музыкальную природу «чистого бытия»?

Интересно, что музыка в своих звучащих аналогах совмещает иррациональную суть Непроявленного в виде нерасчленённой, а следовательно, не поддающейся формализации целостности, и возможность высшей системности в виде «гармонии сфер» (Пифагор). В этой связи уместны ницшеанские экстраполяции античных Аполлона и Диониса на формализацию принципов бытия искусства в виде упорядоченной системности (Аполлон) и бессистемного порыва творческой энергии (Дионис). Метафизическая музыка вобрала в себя оба принципа, проявляя их единовременно во взаимодополнении строгой логики музыкального мышления и эвристической сущности творческой непредсказуемости музыкального потока. Единовременное совмещение несовместимого укореняет в музыке её максимальную предельность в виде аутентичного отображения Абсолюта в своём первичном самопознании. В каждом моменте музыки – выражение вечного и бесконечного, рождаемого и рождённого, отвержение раздельности причины и следствия. Это своего рода фокус нерасчленённости жизненных энергий цельного организма, всеобщее единство взаимопроникновенной множественности, где нет ничего и всё возможно. Музыка погружена во Тьму Бытия, в так называемое Пред-бытие, где уже нет Небытия, но ещё нет проявленного Бытия. Именно в этом Пред-бытии, осуществляется Вселенная. И хотя для А.Ф. Лосева «музыка есть величайший Хаос», глубинное единение упорядоченной гармонии и её творческого саморазрушения даёт возможность определить фундаментальный принцип её бытия как «Хаокосмос» [3, 478]. Ибо, «музыка не насквозь хаотична», – утверждает Лосев, – «она возвещает хаос накануне преобразования», её мятущийся дух содержит в себе замысел становления.

Фундаментальной характеристикой бытия музыки выступает её континуальность, динамичность как условие существования. «Вечно играющий» и вечно изменяющийся музыкальный субъект осуществляет через становление ускользающую от какой-либо понятийной фиксации свою Трансцендентную природу. В динамической природе музыки, в её принципе диалектического разворачивания во времени открывается принцип «становящегося смысла», «становящегося знания» [4, 278], в виде объективации не вещей, и даже не понятий, а лишь замыслов, образов (эйдосов) бытийственности.

Если временная природа музыки не вызывает сомнений, то вопрос о пространстве музыки подразумевает отвлечённо-метафизический подход. «На протяжении столетий понимание музыки как чисто временного искусства надолго отодвинуло

осознание факта музыкального пространства» [5, 17]. Обращение к наиболее выразительному средству смысловой наполненности звука – интонации, выявляет её координатную выраженность в виде числовой характеристики, осознаваемой через соотнесение «точек» музыкального пространства. Пространство метафизической музыки есть «чистое бытие» или как мы его попытались точнее определить «Пред-бытие», которое онтологически выражается как отражение Абсолюта в виде целостного Универсума, имплицитно содержащего все его потенции (возможности), а космологически отображает наивысшие структуры метафизически мыслимой гармонии ожидаемого замысла, проекта самоосуществляемого Бытия. Естественно, все определения пространства музыки с позиции материалистических подходов будут недостаточны. Тем более, что материально мыслимое пространство существует во взаимодействии со временем. Пространственное определение музыки допускается лишь с позиции континуума, пространственно-временного перехода, фундаментальность которого, не являясь прерогативой музыкального мышления, восходит к глубинным принципам и основаниям Мироздания. Так, отвлечённая категория пространства, применительно к «чистому бытию» музыки, выявляет её беспредметную внепространственность или пространство духовной сущности, в которой исчезают все противоположности. Характеристикой пространства музыки, согласно А.Ф.Лосеву, может выступать «всеобщая внутренняя текучесть», «слитность в нём (пространстве музыки - Ю.Ш.) всех возможных предметов в их нерасчленимой бытийственной сущности» [4, 227]. И если философское познание видит сущность мира в постижении эйдосов или вещи в себе, то музыкальное бытие открывает «ничем не прикрытую, ничем не выявленную сущность мира **в-себе-сущность** во всей ее нетронутой чистоте и несказанности» [4, 228].

Таким образом, метафизическое пространство музыки есть «чистое бытие» или «Пред-бытие», которое обуславливает следующее:

- Музыка есть высшая системность в виде «хаокосмоса»;
- Музыка – тождество сознания и бытия;
- Музыка есть выражение всех граней универсума в их целостности;
- Трансцендентная сущность музыки есть фундаментальная детерминанта музыкального устройства мира;
- Онтологическая интегративность музыки обуславливает взаимосвязи всех форм проявлений, одним из определяющих в которых является взаимосвязь Человека и Универсума;

•Космологическая предельность музыки выражает максимально возможное в виде глубинно невыраженной, но интуитивно присутствующей потенции чистой, необусловленной духовности;

•Мистическая природа музыки обуславливает постоянно ускользающий и притягивающий горизонт обретения смысла в виде истинного осмысления и расширения сознания до духовной сути бытия человека.

Обращаясь к взаимодействующей дуальности музыки метафизической и музыки звучащей, следует определить их категориальный статус, исходя из представленного выше осмысления метафизического пространства музыки. В связи с этим, можно говорить о «музыке-сущности (субстанции) и музыке-явлении (искусстве)» [6, 74] как двух сторонах музыкального универсума.

Исходя из платоновской картины мира, музыка метафизическая не просто как сущность вещей (эйдос), а как в-себе-сущность представляется как самоопределяющая, самостоятельная, но вопреки платоновской характеристике эйдосов, не поддающаяся умозрительному постижению универсалия, а музыка звучащая (вид искусства) – лишь иллюзорным её проявлением в мире форм.

Применяя аристотелевские категории субстанции и акциденции к метафизическому осмыслению музыкального бытия, можно заключить, что музыка метафизическая является смыслом, который содержится в музыке звучащей, выступая нематериальным материалом (духовным субстратом), который обретает форму в виде музыкальных творений. Являясь скрытой, непроявленной возможностью, музыка метафизическая содержит в себе неоценимые для эволюционирующего сознания горизонты его расширения, а музыка звучащая, отображая актуализируемую действительность, выступает движущей силой реализации этого расширения.

Так открывается уникальное бытие музыки, которая через своё «здесь и сейчас», то есть экзистенциальное проживание истины, способствует проникновению к целостной сокрытой возможности чистого бытия Абсолюта, указывая путь взаимодействия Индивидуального сознания с сознанием Космическим, открывая человеку истинный смысл своего предназначения, выраженный в простой формуле:

Человек-духовный есть человек-музыкальный!

В этой связи, теософское понимание Мироздания как единой жизни, единой вибрации творческого импульса, укореняется в метафизическом понимании музыки как высшей детерминанты


сознания. В силу этого, не музыка звучащая способна расширить сознание, а сознание, приближаясь к метафизической сущности музыки в её трансцендентных основаниях и разделяя принципы «чистого бытия» как чистой необусловленной духовности в её гранично-возможных к осуществлению формах, сможет преодолеть ограничивающую его обусловленность, приблизив своё эволюционное расширение до идеала единой жизни, имя которому – **музыка**.

Viva Homo-spiritualis! Viva Homo-musicus!

Литература:

1. Малахов, А.Е. MUSICA LITERARIA: Идея словесной музыки в европейской поэтике [Текст] / А.Е. Малахов – М. 2005. – 200 с.
2. Лосев, А.Ф. О мироощущении Эхила [Текст] / А.Ф.Лосев Форма.Стиль. Выражение. - М., 1995. – 201-288 с.
3. Лосев, А.Ф. Форма. Стиль. Выражение [Текст] / А.Ф. Лосев. - М., 1995. – 344 с.
4. Лосев, А.Ф. Музыка как предмет логики [Текст] / А.Ф. Лосев Из ранних произведений. – М., 1990. – 45-78 с.
5. Суханцева, В.К. Музыка как мир человека [Текст] / В.К. Суханцева - К., 2000. – 176 с.
6. Коломиец Г.Г. Философско-антропологический статус музыки: аксиологический аспект [Текст] / Г.Г. Коломиец // Вестник московского университета. - Сер.7. Философия. - 2006. - №5. – С.73-94.

Метафизика музыки Артура Шопенгауэра*

 Музыка как предмет музыковедческого или эстетического анализа в мировой литературе изучена достаточно широко и разнообразно. К философскому анализу музыки мыслители обращаются значительно реже. На рубеже XX-XXI веков, осмысление глубинной сущности музыки как предмета онтологического и гносеологического анализа, поможет обратиться современному человеку к спасительным духовным первоистокам бытия. В современном мире, где доминирует экономика и политика, прагматизм и цинизм, эгоизм и потребительство, философское осознание духовной сущности музыки может сыграть прогрессивную роль в духовной эволюции человечества.

Интерес к осмыслению сущности музыки объясняется интенсивным развитием самой музыкальной культуры XIX-XX веков,

* Статья опубликована в «Гуманитарном журнале». – Дніпропетровськ: Из-во НГАУ - 2000. - №3. - С. 94-104

выражающей тенденции развития мировоззренческих процессов. К концу XIX века уровень общеевропейской музыкальной культуры достиг своего кульминационного расцвета. Музыка окончательно утверждает свое лидерство над другими видами искусства, отличаясь от них по содержанию, воздействию на слушателя, сложности и многоплановости языка и формы. Симфонизм Бетховена и оперная драматургия Вагнера замыкают виток спирали музыкального рационализма, излучая романтический дух кардинальных перемен в музыкальном мышлении. Сложность гармонических построений, многослойность симфонического звучания, масштабность и порой неоправданная громоздкость форм сменяется в XX веке ломкой мелодийно-гармонической традиции в музыке. XX век – поиск новых звучаний, новых форм мышления. Атональная музыка со свободной, незафиксированной (по классическим понятиям) формой и полиритмичным метром выражает ломку старого мышления, как тенденцию избавления и преодоления отживших, отработанных, устаревших мыслеформ. Музыка XX века, расширяясь до диссонанса, предвосхищает смену парадигмы мировоззрения. опережая массовое сознание, музыка через звуковую символику расширяет мировосприятие людей до метафизических первоисточков.

Необходимость философского осмысления музыки сегодня выражается и в сложных процессах современности, в виде засилья современной массовой культуры, в которой утрачена духовная сущность музыки, представленной в предельно ограниченных формах. Да и называется это явление не случайно современная массовая **культура**, а не **музыка**, ибо истинно музыкального в ней практически не осталось. Философский анализ и исследования музыки, как в антропологическом, так и в онтологическом и гносеологическом аспектах, не позволит обесценить её значимость или максимально обособить до узко элитарного круга.

Франкфуртский философ начала XIX века Артур Шопенгауэр опередил и предвосхитил новую парадигму мировосприятия, интуитивно нащупав и обосновав ее через метафизику музыки.

Интерес к философии Шопенгауэра проявляется на рубеже XIX-XX веков и не утрачивает своей силы вплоть до нашего времени. Музыковеды советского периода практически не исследовали учение Шопенгауэра, а если и обращались к нему, то в крайне критической форме, определяя философа врагом социализма, а его учение – проявлением «загнивающей» буржуазной идеологии [1; 2]. Приверженцы идеалистической ориентации в дореволюционной философии, так же как и западноевропейские философы прошлого и современности отдают должное Шопенгауэру, как провостнику

волюнтаризма, иррационалистического идеализма, интуитивизма [3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10]. Почти у всех исследователей творчества философа не вызывает сомнения, то что Шопенгауэр – основоположник пессимизма в европейской философии, причем в большинстве случаев пессимизм Шопенгауэра рассматривается как негативное явление [11; 12; 13]. В связи с этим представляется необходимым смещение акцентов в понимании сути шопенгауэровского пессимизма, который следует понимать не как уход в небытие в виде физического или «морального самоубийства, погружения в некое абсолютно равнодушное, безразличное состояние» [14, 56], а как стремление к качественно новому, состоянию сознания, способному подняться над рационально-прагматичными, конъюктурно-материальными, а следовательно, бездуховными устремлениями. В таком понимании пессимизм Шопенгауэра выглядит, как это не парадоксально, «оптимистичнее», ибо указывает духовные ориентиры выхода из глобального морально-этического кризиса, в отличие от огульного, «бессовестного» [15, 567], ничем не подкрепленного, слепого оптимизма.

Пессимизм Шопенгауэра, равно как и другие положения его философии, такие как волюнтаризм, иррационализм и интуитивизм получили непосредственное развитие в контексте учения о музыке философа, ибо именно в этом разделе его учения представлена квинтэссенция сущности мира и её отражение метафизической сущности музыки в понимании Шопенгауэра. Метафизика музыки Шопенгауэра не составная часть учения, а его суть. Именно в «музыке как отпечатке воли» Шопенгауэр гипостазировал иррациональное, отводя ему абсолютное бытие. Мы не склонны видеть в шопенгауэровской трактовке музыки категоричное и однозначное утверждение истины. Но неповторимый аспект истины, высвеченный гением в начале XIX века удивительно точно отражает духовные потребности целостного человека III-его тысячелетия.

Безусловно, гений Шопенгауэра не возник на пустом месте. Как у любой философской системы, у Шопенгауэра есть предтечи и последователи. Большинство исследователей творчества Шопенгауэра, единодушно утверждают, что его философия имеет три основных источника [6; 7; 9; 10]. Это Платон, Кант и Упанишады. Философия музыки Шопенгауэра, так же как и его учение об искусстве непосредственно вытекает из кантовской «вещи в себе», платоновского понятия «идей» и интуитивного созерцания как выхода в трансцендентные состояния сознания или состояния нирваны, свойственного ведическим и буддийским философским традициям. В связи с этим, следует отметить то, что Шопенгауэр является одним из

первых европейских философов, соединивших в своей философской системе западные и восточные традиции.

Опираясь на понятие «идей» «божественного» Платона как символов видов, с которыми соотнобразится вся действительность, Шопенгауэр неизменным идеям подчиняет и явления, внося порядок и гармонию в хаос существования. Именно в этом разделе учения Шопенгауэра французский философ, психолог начала XX столетия Теодюль Рибо видит начало обращения философа к искусству, к его онтологической трактовке музыки, которой в картине мира отводится место над идеями – формами объективизации воли, высшая ступень которых есть искусство [16; 76]. При этом музыка, в учении Шопенгауэра, есть сама воля.

Шопенгауэр в своем основном философском труде «Мир как воля и представление» указывает на близость между понятиями идей у Платона и вещь в себе как «истинного» бытия у Канта. Именно это сходство между Платоном и Кантом было использовано Шопенгауэром в теории искусств, из которой возникает концепция метафизической музыки. «То, что Кант называет вещь в себе, ноуменом, – пишет Шопенгауэр, – и то, что Платон называет идеей, – это два понятия без сомнения, не тождественные, но близкие и имеющие лишь разный оттенок. Очевидно, что внутренний смысл обоих учений один и тот же: оба они в видимом мире усматривают лишь призрак, майю, как говорят индусы, – призрак, который сам по себе – ничто, а получает значение и реальность только от того, что в нём выражается, а именно от вещи в себе Канта или от идеи Платона, – словом, от ноумена, которому совершенно чужды универсальные и существенные формы явления – время, пространство, причинность» [15, 127]. Лишь музыка, в соответствии с шопенгауэровской концепцией открывает призрачное покрывало, оставляя призрак майи позади себя.

И хотя общие принципы философской системы Шопенгауэра выходят из основных положений философии Канта и Платона, сравнительный анализ учений о музыке Платона, Канта и Шопенгауэра указывает на существенные различия в этих разделах их учений.

Музыка с её абстрактно-геометрическими формами признается Платоном как предмет свободного от заблуждений удовольствия [17]. Тогда как Шопенгауэр видит в музыке высшую ступень абстрагированного мышления, форму интуитивно-созерцательного познания. У Платона музыка – это категория идей, под которой подразумевается интеллектуальное наслаждение абстрактной гармонией и ритмом. Шопенгауэр же определяет музыку над идеями,

отвергая интеллектуальное начало в познании через музыку и лишая её чисто эстетического наслаждения, поднимая её до философской, онтологической категории.

Отличия учений о музыке у Шопенгауэра с Кантом ещё разительнее, чем с Платоном. У Канта музыка среди всех искусств на последнем месте, тогда как Шопенгауэр поднимает музыку над всеми искусствами, указывая на её метафизическую сущность. Кант оценивает музыку «по суду разума» [18]. Шопенгауэр отвергает всякое интеллектуальное, чисто умозрительное начало в музыке. Шопенгауэр рассматривает музыку как целостное «мировое» явление. Кант подменяет понятие музыки акустическими законами звука или субъективными особенностями слуха.

В «Критике способности суждения» Кант рассматривает музыку в контексте теории познания как раздел анализа субъективной способности восприятия. Шопенгауэровская трактовка музыки лишена субъективного аспекта. В музыке он видит гораздо большее назначение, чем эстетическое.

Как мы видим, кантовская трактовка музыки почти не имеет точек соприкосновения с концепцией Шопенгауэра. Как справедливо заметила Т.Разбеглова, Канту не хватало в музыке «...духа, содержательной наполненности» [19; 118]. Шопенгауэр создает совершенно самостоятельное, глубинное, одухотворенное учение о сущностном содержании музыки. И хотя исходным моментом шопенгауэровской философии и его учения об искусстве есть кантовское понятие «вещи в себе», учение о музыке наиболее ярко проявило противоположную направленность их философских систем в виде – рационализма и иррационализма.

Метафизику музыки Шопенгауэра нельзя рассматривать и в отрыве от культурно-исторических закономерностей времени, в котором он жил. До Шопенгауэра уже существовал богатый опыт философского осмысления музыки, идеалистичность которой была признана даже философскими школами материалистического направления.

Французские сенсуалисты и материалисты XVIII века развили теорию «подражания», «выразительности и изобразительности» музыки. Метафизический материализм, ставя вопрос о первичности действительности и музыки, приходит к утверждению идеалистической её трактовки.

Немецкий идеализм трактовку музыки почти полностью сводит к субъективизму, который венчается полным растворением объекта в субъекте и отрывом последнего от звучащей материи действительного мира.

Теория чувств доминирует в выразительной идеалистической концепции музыки XVIII века. Содержание музыки в ней рассматривается по преимуществу, а порой исключительно, как выражение человеческих чувств, «внутреннего мира» души. Так Гегель утверждает, что музыка «имеет дело лишь с носящими неопределенный характер внутренними духовными движениями, как бы со звучанием не перешедших в мысль эмоций...» [20, 346]. Основную задачу музыки Гегель видит не в выражениях объективного мира, а в передаче «беспредметной внутренности» переживаний.

Кант, в своих рассуждениях о музыке уже колеблется между субъективным и объективным подходами в понимании музыки. Он часто рассматривает музыку то как проявление «чистого чувства», то как систему материалистических пропорций.

Генрих Гейне обращаясь к существу музыки и определяя её срединное положение между духом и материей, утверждал чудесное, неподдающееся рационально-материалистическим определениям, происхождение музыки, невольно зачисляя её в мир духовный. «Музыке присуще чудесное, – утверждает Гейне, – я готов сказать, что она – чудо. Она стоит между мыслями и явлениями; она родственна обоим и однако, от обоих отлична: она дух, но дух который нуждается в мере времени; она материя, но материя, могущая обойтись без пространства» [21, 540].

Несмотря на существование различных тенденций, европейская философия музыки XIX века определенно склонялась к идеализму. В это время в концепциях музыки привычными становятся понятия о «неопределённости», «многозначности», «идеалистичности», «абстрактности» музыки. Все эти тенденции и понятия получили отображение в философии и эстетике романтизма, который, безусловно, оказал влияние на мировоззрение Шопенгауэра.

В рассуждениях о музыке Шопенгауэр старается уйти от чувственного субъективизма, свойственного немецкому романтизму. Но общие принципы его концепции искусства и особенно музыки тесно взаимосвязаны с эпохой романтизма. Учение о музыке Шопенгауэра – это утверждение и торжество романтической эстетики и вместе с тем зарождение философских основ модернизма.

В работах эстетиков, литераторов, музыкантов романтизма начала XIX века, таких как Генрих Ванкенродер [22], Эрнст Теодор Амадей Гофман, Беттина Бретано, Карл Мария фон Вебер [23], ещё до возникновения шопенгауэровского учения о музыке развивается идея звукового космоса, возникшая ещё у Пифагора как учение о «музыке небесных сфер». Не придавая значения теоретической

разработке сущности музыки немецкие эстетики конца XVIII – начала XIX веков робко произносят те положения и понятия, которые обретут в концепции Шопенгауэра, благодаря философскому обоснованию, законченные и совершенные формы. Типичными для романтической литературы о музыке и развитыми впоследствии Шопенгауэром являются следующие идеи:

- Превосходство музыки над другими видами искусства. Высшее из искусств XVIII века – поэзия, в XIX – уступает место музыке;

- Подлинное познание действительности возможно не через науку, а через искусство;

- Главенствующая роль в познании принадлежит интуиции творца – художника;

- Приоритетное значение инструментальной, «чистой музыки». «Высшая форма музыки – это музыка инструментальная, симфоническая» [14, 6022].

В то время когда музыкальные эстетики и философы рубежа XIX–XX веков пытаются сформировать систему иерархии искусств, в которой музыке отводится главенствующее место, Шопенгауэр философски обосновывает качественную исключительность музыки в её стихийной могущественности. Его учение о музыке становится не только философским фундаментом музыкальной эстетики и культуры XIX века, но и указывает новые ракурсы в онтологии и гносеологии европейской философской науки.

Трактовка музыки у Шопенгауэра – это не эстетическая система, как это можно наблюдать в философских учениях XVIII–XIX веков, а философское осмысление музыки как сущности онтологической картины мира и наиболее истинного способа познания метафизической реальности. Общефилософские воззрения Шопенгауэра представляют основу всей музыкальной системы философа, а «метафизика музыки» становится решающим звеном самой философии. Философия и музыка в теоретической системе философа взаимосвязаны и взаимодополняемы.

Так музыка как самостоятельное метафизическое понятие становится частью онтологической картины мира в учении Шопенгауэра. При помощи понятия музыки немецкий философ приходит к онтологии, в которой значительное место занимает категориальный анализ, объясняющий её сущность. Шопенгауэр пытается объяснить сущность музыки, как атрибута метафизической реальности, наделяя категорию музыки автономным бытием духа в виде отражения метафизической воли. Через понятие музыки Шопенгауэр формирует основы новой онтологии, в реальность

расширяется до трансцендентного духовного бытия. Так трактовка Шопенгауэра понятия музыки в качестве предельной, сущностной онтологической категории подготавливает новую онтологию XX века, выразившейся в философии бытия Г.Якоби и Н.Гартмана, в фундаментальной онтологии Хайдеггера и Яспера.

Музыка становится не только частью онтологии Шопенгауэра, но и решающим звеном его гносеологии. Принимая гносеологию Канта, Шопенгауэр все рассудочные формы сознания сводит к единому принципу – закону достаточного основания и последовательно проводит линию внутренней системности знаний, в том числе и априорных. При этом Шопенгауэр стремится доказать, что суть бытия доступна человеку не только в форме конкретных знаний, но и в форме интуитивного чувствования. Музыка с её идеалистически-иррациональным происхождением есть явление, постигаемое исключительно интуитивно и несущее информацию не об устойчивых структурах, ограничивающих познание, а об изменчивой иррациональной реальности, отображающей первоисток мира как «воли» и обогащающей человеческое познание глубинными предчувствиями духовной сути бытия.

Шопенгауэр в вопросе познания сущностных первоисточков мира утверждает необходимость интуиции, как чувствования или предчувствования ясных знаний, без доказательств и лабиринтов логических умозрений. Такие знания постигаются вертикальным проникновением сознания в самые первоисточки прообразов материального мира на уровне высшей степени объективизации «воли». В связи с этим можно утверждать, что Шопенгауэр одним из первых, вводит понятие кардинально нового знания – чувствознание – как гармоничного совмещения конкретно-логических интеллектуальных и интуитивно-созерцательных знаний, расширяющего духовные ориентиры в эволюции планетарного развития. Музыка, как пласт абстрактного мышления иррационально-энергетического качества, является одним из путей к духовным истокам чувствознания.

Метафизика музыки через идеалистичность, иррациональность познания и интуитивистское чувствознания, становится решающим звеном всей философии Шопенгауэра. Будучи отпечатком самой «воли», она отражает самую глубокую сущность мира в её идеальном понимании.

Концепция музыки Шопенгауэра есть отображение общефилософских основ его учения. Многие понятия и идеи в его учении являются итоговым осмыслением античной, средневековой и немецкой классической философии в вопросах онтологии и

гносеологии, выразившиеся в новом предмете исследования – музыке, которую Шопенгауэр впервые в европейской философии трактует как философскую категорию, в которой соединились все наиболее значимые характеристики его системы:

-идеалистичность, в виде онтологической первосущности метафизической воли и отражении её сущности в первой объективации – метафизической музыке. Шопенгауэр, указывая на трансцендентную природу музыки, включает её в онтологическую картину мира, как высшую ступень объективизации «воли», чем и определяет духовные основы музыкального устройства мира;

-интуитивизм как путь к «чистому», «наглядному» знанию в искусстве и особенно в музыке. Музыка, благодаря которой осуществляется интуитивное проникновение утонченного сознания гения к духовным истокам мира, является одновременно выразителем онтологии и интуитивистской гносеологии;

-иррационализм, вытекающий из интуитивного способа познания мира, находит в трактовке музыки наиболее яркое воплощение. Сложные процессы, лежащие в основе музыкального становления, в глубинной своей сути, формируются в трансцендентной сфере. В силу чего, рационально-логический способ познания является недостаточным как для постижения сущности метафизической воли, так и метафизической музыки. Эти высшие сферы музыкально-мирового устройства иррациональны по своей сути и поддаются лишь интуитивному созерцанию.

-пессимизм, следствием которого является стремление к освобождению от ограничивающей духовное развитие обусловленности проявленного мира. Музыка, в этом контексте, представляется философом как возможность трансцендентного опыта, позволяющего, сформировать сознание, свободное от формализованных представлений о сущности мира, ибо музыка является непосредственным выражением этой сущности как отпечаток метафизической воли.

Музыка в философии Шопенгауэра, так же как и сама воля, не имеет ни цели, ни конца. Её невозможно удовлетворить никакими достижениями, вследствие чего развитие музыки бескорыстно. Через «бескорыстную» суть музыкального процесса Шопенгауэр указывает человеческому сознанию духовные ориентиры расширения сознания. Шопенгауэр утверждает способность музыки поднять сознание человека над кризисными социальными проблемами до духовных обобщений, которые помогут качественно изменить ориентиры человеческой деятельности.

На примере музыки как философского понятия, Шопенгауэр впервые указывает на существование сферы иррациональной изменчивости как принципа развития бесконечного познания, в виде бинарной оппозиции рациональной структурной устойчивости. Шопенгауэр подчеркивает, что иррациональная бесконечная изменчивость есть основная характеристика музыкального процесса, который способен раздвинуть границы привычного рационалистического мышления. Временной аспект музыкальной текучести отмечен Шопенгауэр как источник множественности мира. В основе музыкального процесса лежит не рациональное дробление на сферы познания, а созерцание иррациональной целостности в бесконечной временной изменчивости. Время – атрибут музыкальности есть внешнее проявление воли, через которое возможно частичное познание логико-аналитическим путем. В связи с этим следует отметить заслугу философа в соединении западного логико-конструктивного мышления с восточными принципами созерцательного познания. Этот гармоничный синтез включает в себя музыка, которая, по мнению Шопенгауэра, и есть философия будущего.

Философия Шопенгауэра через иррационализм и интуитивизм музыкального мышления указывает пути этизации, гармонизации и синтеза знаний, недостаток которых остро ощутим во всех сферах деятельности современного человека. Духовная устремленность музыкального мышления не моделируется, не исчисляется, а расширяет сознание, не формализуя и не ограничивая его. Гениально предчувствуя новый тип знаний, способный расширить сознание, Шопенгауэр обращается именно к музыке, указывающей путь не интеллекта, а сердца. Культура будущего – культура сердца способна найти своё выражение через чувствознание, о котором мыслитель говорит как о чистых непосредственных иррационально-интуитивных знаниях. Музыка как сущностное отражение бытия, выражает суть чувствознания как способа познания будущего, истоки которого заложены в музыкально-философской системе немецкого мыслителя. Так в учении Шопенгауэра важно не только содержание, но и высокая степень ликования духа, открывающего путь к чувствознанию. Сам стиль шопенгауэровского самовыражения, в котором он доводит афористичность до художественного предела, это путь интуиции, а не интеллекта, путь синтетических знаний, путь совмещения языка искусства и науки. Обращаясь к музыке, как высшему типу мышления, Шопенгауэр способствует формированию новой парадигмы восприятия мира и постижения сути бытия, расширяя сознание человека до целостного духовного первоисточка,

вобравшего в себя все множественные проявления и процессы мироздания. Философия Шопенгауэра, не воспринятая современниками, опередила мир на несколько столетий, переживая свою актуализацию сегодня, в виде обращения к многомерно-беспредельной, иррациональной, интуитивно познаваемой духовной сути мироздания, музыкально созвучной мышлению нового типа.

Музыка в философии Шопенгауэра поднимается в своей значимости от вида искусства до философской категории. Музыка становится самой философией. Музыкальное мышление, метафизичное в своей глубинной сути, открывает высший способ познания мира – интуитивный. Деятельность людей науки, искусства, философии, живших после него, пропитана духом философии немецкого мыслителя. Интуитивно-иррационалистическая философия Шопенгауэра о вечно стремящемся иррациональном сущностном начале мира – метафизической воле и высшем её отпечатке – музыке, нашла продолжение в духовной культуре Европы. Его идеи впитали в себя Т. Манн и Э. Гартман, А. Бергсон и Б. Кроче. Метафизику музыки мыслителя можно считать духовной основой творчества Малера, Шёнберга, Хиндемита, Бартока и многих других композиторов конца XIX-XX веков, отказавшихся от академических канонов музыки, от музыки чувственного наслаждения. Под влиянием взглядов Шопенгауэра была сформирована тенденция к философскому осмыслению сложных бессознательных процессов человеческого сознания, глубины которого уходят в духовные истоки мирового творения, в «мир идей», в сферу «мира как воли», высшим отображением которого, по утверждению Артура Шопенгауэра, есть музыка.

Прямыми наследниками философии музыки Шопенгауэра, являются Ф. Ницше в философии и Р. Вагнер в музыке, которые основывали свои концепции на раскрытых Шопенгауэром глубинах мощи стихийных сил жизни в виде воли и её отпечатке – музыки.

Литература:

1. Кремлев, Ю. А. Очерки по эстетике музыки [Текст] / Ю.А. Кремлев. - М.: Советский композитор, 1972. - 272 с.
2. Маркус, С. А. История музыкальной эстетики [Текст]. Т.2. / С. А. Маркус – М.: Музыка. –1968. - 316 с.
3. Рассел, Б. История западной философии [Текст] / Б. Рассел – Новосибирск: - 1997. – 768 с.
4. Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche. – Berlin –1907.

5. Козлов, А. Два основных положения философии Шопенгауэра [Текст] / А. Козлов–К. –1877. – 16 с.
6. Фишер, К. Артур Шопенгауэр [Текст] / К. Фишер. –М. –1896. – 521 с..
7. Иберг-Гейнце, А. История новой философии [Текст] / А. Иберг-Гейнце. –СПб: Издание Л.Ф.Пантелеева. –1890. – 320 с.
- 8.Льюис, Дж. История философии [Текст] / Льюис, Дж. – СПб: Склад у Н.И.Герасимова. –1897. – 118 с.
- 9.Фолькельт, И. Артур Шопенгауэр. Его личность и учение [Текст] / И. Фолькельт–СПб: Типография А.Лейферта. –1902. – 414 с.
- 10.Фалькенберг Р. Краткий обзор истории философии. От Канта до Ницше [Текст] / Р. Фалькенберг – М. –1911. – 104 с.
- 11.Айхенвальд Ю. Заметка о Шопенгауэре Полное собрание сочинений А. Шопенгауэра. [Текст]. Т.4 / Ю. Айхенвальд. – М.: Изд. Ефимова, 1910. – С. 679-688.
- 12.Albert G. Kants transzendente Logic mit besonderer Berücksichtigung der Schopenhauerschen Kritik der Kantschen Philosophie. – Bonn –1895.
- 13.Ehrich H. Die musik – Aestetik in ihrer Entwicklung von Kant bis auf die Gegenwart. –Berlin. –1882.
- 14.Соллертинский, И. Романтизм, его общая и музыкальная эстетика. [Текст] / И. Соллертинский. Избранные статьи о музыке - Л.-М.: Искусство. –1946. - С. 49-72.
- 15.Шопенгауэр, А. Мир как воля и представления [Текст] / Шопенгауэр А - Минск: Литература. –1998. – 740 с.
16. Рибо, Т. Философия Шопенгауэра [Текст] / Т. Рибо. –М. –1901. – 138 с.
17. Платон. Избранные диалоги [Текст] / Платон. – М: Художественная литература, 1965. – 144 с.
18. Кант, И. Критика способности суждения [Текст] / И. Кант. – М: Мысль, – 1966. – 368 с.
19. Разбеглова, Т. Эстетика Канта в музыкально-историческом аспекте [Текст] / Т. Разбеглова. //Філософія Культура Життя, 1999, №4. – С. 34-44.
20. Гегель, Г. Эстетика [Текст]. Т.1 / Г. Гегель. – М: Наука, 1968. - 678 с.
- 21.Heine H. Sämtliche Werke. –Т.4. –Leipzig und Wien. – 1918.
22. Вакенродер, В. Сокровенная сущность музыки. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли [Текст] / В. Вакенродер. –М.,1967. – 231 с.
23. Музыкальная эстетика Германии XIX века. [Текст] Т.2 / –М.:Мысль, 1982. 398 с.

Александр Николаевич Скрябин: философия и музыка*



Александр Николаевич Скрябин по профессии и роду деятельности – композитор, музыкант исполнитель, но его увлечение философией, взаимосвязь музыкального творчества и философской теории требует анализа не только музыкального наследия композитора, но и его мировоззрения. Известно, что Скрябин отличался лирическим дарованием и в то же время обладал

* Статья опубликована в сборнике научных работ «Філософія, культура, життя» - Д.: Системні технології. - 1998. - №3. - С.110-120.

философским складом ума. В литературе о Скрябине достаточно подробно представлено исследование музыкальной стилистики произведений композитора, его новаторские находки в области музыкальной формы, гармонии и инструментовки. В тоже время философская концепция его творчества исследована не достаточно. Повышенный интерес к творчеству и личности композитора в наши дни, не позволяет обойти проблему «философия Скрябина», ибо творчество этого композитора без философско-эстетического подтекста представляется до конца не осмысленным.

В советское время эта проблема если и была рассмотрена, то в очень одностороннем идеологически-ограниченном ракурсе [1; 2; 3]. В работах этого периода Скрябин представлен как певец революционного движения в России, тогда как интуиция композитора, обращена к общечеловеческим и вселенским ценностям. Сегодня стало возможным обращение к музыковедческому и мемуарному наследию о Скрябине русского музыковеда Л.П.Сабанеева и философа Б.Ф.Шлецера, которые были близкими друзьями композитора в последние десятилетия его жизни. Еще в 20-е годы XX столетия сложилась традиция пренебрежительного и недоверительного отношения ко всем работам Шлецера и Сабанеева, обвиняемых в мистических издержках трактовки скрябиновских философских воззрений. Но изучение мировоззрения русского гения, восприимчивого ко всему духовному без обращения к его мистическим предчувствиям сегодня представляется не полным. Истинность же мемуарного наследия Сабанеева и Шлецера о Скрябине подтверждают слова Н. Виеру, хорошо знавшей Скрябина: «Богатейший материал об облике, творчестве, идеях Скрябина в воспоминаниях Сабанеева трудно считать вымыслом, плодом фантазии, так как в них слишком ярко отражена своеобразная личность художника. Гениальные высказывания и идеи об искусстве, приводимые Сабанеевым, могли принадлежать только Скрябину»[4].

Для современных исследований философских взглядов Скрябина сегодня открываются широкие возможности, связанные с появлением новых публикаций. Это статья Вячеслава Иванова «Скрябин – русский гений»[5], перевод монографий о Скрябине американского исследователя Л.Ф. Бауэра и др.

Актуальность исследований философствований Скрябина заключается в том, что духовные устремления композитора, отразившиеся в философских концепциях его произведений, отражают духовные потребности современного человека. Сегодня все больше возникает необходимость в глубоком осмыслении духовных ориентиров человечества, переживающего кризис

рационалистического мышления. И мировоззрение Скрябина, воплощенное в звуках, может указать духовные пути расширения сознания до глобальных масштабов.

Изучая наследие А.Н. Скрябина мы не можем говорить о законченной, четко зафиксированной философской системе композитора. Мы имеем возможность обращаться лишь к рабочим записям, пометкам в философской литературе, изучаемой композитором, ремаркам и пояснениям в партитурах. Но тип мышления композитора, его творческий духовный поиск высших смыслов бытия представляет нам Скрябина в качестве философа, положившего своеобразную философско-эстетическую программу в основу своего музыкального творчества. Как философствующий лирик предметом своего художественного освоения он избрал две сферы – духовный мир человека и всеобщие законы развития бытия, представленные в неразрывном единстве. Сам композитор считал, что имеет совершенно законченную философскую концепцию, которую уже с начала XX века называет «моим учением» или «моей философией» [6]. Эта концепция формировалась под влиянием различных философских учений, к которым Скрябин обращался на протяжении всей своей жизни. Его занятия философией не носили любительский характер, а были систематическими и продолжались до конца жизни композитора. Цитаты из писем Скрябина свидетельствуют о широком круге философской литературы, представлявшей для него интерес «... с удовольствием и величайшей легкостью проглотил книгу Куно Фишера «История философии». Хочу прочитать все тома. ...Вам нужно как можно скорее усвоить Канта и познакомиться немного с Фихте, Шеллингом и Гегелем... Учебник Фулье никуда не годиться. Приобретите историю новой философии Иберг-Гейнце. Это сочинение довольно бездарное, но очень полное и, главное схематичное. С Кантом Вы можете познакомиться по Куно Фишеру. Когда все это усвоите, мне будет легко заниматься с Вами и Вы скоро воспримете мое учение» [6].

Документы и воспоминания свидетельствуют о серьезности философских интересов Скрябина. Обладая склонностью к философско-теоретическим обобщениям он создавал стройные системы, которые любил фиксировать в графических изображениях [7]. Философские тетради Скрябина представляют собой не только конспекты работ изучаемых философов, но и попытки обобщить, сформулировать для себя многие понятия, пропустить их как бы через свое сознание. В удивительном сплаве философствований Скрябина сочетаются солипсизм, идеи титанизма и мессианства. Неоспорим факт признания идеалистического характера

философских взглядов Скрябина, в виде утверждения первичности “творящего духа” над “косной материей”. Из всех философских учений, входящих в круг его интересов, Скрябин улавливает, только то, что вписывается в его субъективно-идеалистическое мировоззрение, что соответствует его художественным устремлениям.

Еще в юношеские годы Скрябин знакомится с Г.В. Плехановым, который дарит ему свои работы с надеждой приобщить композитора к марксизму [8]. Усилия Плеханова не увенчались успехом «...наши воззрения были диаметрально противоположны: он упорно держался идеализма; я с таким же упорством отстаивал материалистическую точку зрения» – пишет Плеханов[8]. Все, что связано с материалистическим мировоззрением, было неприемлемо для Скрябина. Это подтверждает и современник композитора, его первый биограф Ю.Д.Энгель: «Для Скрябина социализм был только ступенью к каким-то дальнейшим, высшим метафизически-мистическим планам» [9]. Эти свидетельства говорят об устойчивости идеалистических устремлений Скрябина, которые начали формироваться у молодого композитора еще в юношеские годы. Знакомство с марксизмом помогает молодому Скрябину откристаллизовать идеалистическую направленность своей концепции и утвердить для себя первичность духовного начала.

Формированию идеалистического мировоззрения Скрябина способствовало сближение молодого композитора с религиозным философом С.Н.Трубецким, который в своих работах пытался преодолеть односторонность рационализма. Решая проблемы антропологии, гносеологии и метафизики Трубецкой выдвигает гипотезу о «вселенском сознании», достижение которого возможно в «церковном богочеловеческом организме». Эта идея найдет отклик в мировосприятии Скрябина как идея соборности, высшего единства. Будучи знатоком древнегреческой культуры Трубецкой знакомит Скрябина с обрядами и культами элевсинских мистерий, связанных с Дионисом и Деметрой. Руководимые мистагогами, тайные обряды на протяжении долгого времени были закрытым оккультным действием. Очевидно, рассказы об этих мистериях, которые отличались массовостью, творческой активностью всех участников и носили ярко выраженный пантеистический характер, утверждающий жизненную силу природы, повлияли на рождение замысла философско-художественной концепции «Мистерии» Скрябина, идея которой вынашивалась на протяжении всей сознательной жизни композитора.

От религиозной философии Трубецкого Скрябин попадает под влияние проповеди Ницше о «сверхчеловеке»[10]. В этой философской

концепции Скрябина привлекла возможность объединить понятие Человек-Творец и Бог. Богоискательство Скрябина, пройдя через субъективизм и солипсизм, оканчивается самоутверждением не личного, индивидуального «Я», а Божественного «Я».

Особое место среди философских учений XIX века Скрябин отводит работам Шопенгауэра и в частности его трактовке музыки[11]. Если когда-либо возможно применение шопенгауэровского определения музыки как непосредственного воплощения воли, то именно, в оценке скрябиновского творчества. Вся жизнь и музыка композитора были поиском выхода в метафизическое пространство. Так же как и для Шопенгауэра, для Скрябина музыка и философия выражают одно и то же, но в разной форме и на разных языках. Именно поэтому композитор стремится воплотить в музыке скрытое от познания самое существо мира. Внутренняя уверенность Скрябина в том, что через музыкальный звук он должен указать пути духовного развития человечества, наталкивает композитора на создание онтологической концепции своих произведений, воплощенной в абстрактных образах музыки. Согласно Шопенгауэру, Скрябин считает, что именно композитор через свои творения может выразить глубочайшую мудрость. Так, уже в 1-ой симфонии он ищет через искусство возможность обратиться к человечеству, желая сплотить и преобразовать его. Идея мессианства, избранности человека-творца утверждается в лейттеме «Божественной прэмь» (3 симфония), в котором слова «Я ЕСМЬ», выражают обращение к свободному творческому самосознанию человека. Личная воля и творимый ею мир, в представлении композитора, становится универсумом, а сам он носителем этого универсума. Это ощущение наполненности высшими принципами творения прослеживается в письмах композитора. «Я преклоняюсь перед величием чувств, которое ты даешь тому, кто пребывает во мне. Ты веришь в него!... Я еще не он, но скоро стану Им!... Он отождествляется со мной...»[6].

Именно в Скрябине русский субъективный лиризм, достигнув высшего своего расцвета, стремится преодолеть себя и выйти за пределы личности. В своих последних произведениях композитор от интимного личного плана, приходит к общечеловеческому, от частного к соборному. И здесь уместно отметить огромную связь творчества композитора с его временем. В музыкальном искусстве Скрябин является первым русским композитором, принявшим за основу своего музыкального языка исключительно западную музыкальную культуру. При этом стилистика произведений композитора, в которой ощущается влияние Шопена, Листа,

Вагнера, одухотворена идеями русского «космизма», философско-эстетическими воззрениями русского символизма.

Скрябин является выразителем идеалов русской интеллигенции рубежа XIX-XX в.в. Его творчество было насыщено духом его эпохи. Эпохи, пропитанной жаждой проникнуть в глубины неизвестного, непознанного, «незримого очами» (Вл.Соловьев). Тревога передовых людей России на рубеже столетий выразилась в символизме, к которому примыкал и Скрябин. Отличаясь сверхразвитой чувствительностью души, тонкой интуицией художника Скрябин не мог не принять идеалы символистов, их устремления к поиску высшего порядка бытия. Скрябину были близки идеи этого направления, где символ – отображение грядущего преобразования мира. Лейттемы произведений композитора, особенно последнего десятилетия, являются «знаками», символами, предчувствиями трансцендентного. В этой связи на формирование философских взглядов Скрябина большое влияние оказали философия и поэзия Вл. Соловьева, основоположника учения о всеединстве, которое нашло выражение в замыслах «Мистерии». Стремление к «соборности» роднит мировоззрение Скрябина с идеалами Вячеслава Иванова, с которым композитора связывала удивительная близость мировоззрений. «Он так близок мне и моим мыслям, как никто»[9].

К моменту сближения композитора и философа идеи соборного назначения искусства Вячеслава Иванова уже выкристаллизовались в теоретической форме и были зафиксированы в работах «Предчувствие и предвестие», «Новые маски», «Религия Диониса». Ознакомившись с работами Иванова, Скрябин становится реализатором «соборных чаяний» поэта-символиста. Соборность как высший синтез, при котором стирается грань между мистикой и реальностью, между искусством и религией становится главной целью в замысле «Мистерии» Скрябина. Философия «русского ренессанса начала XX века» /Бердяев/, воплощенная в художественные образы, была призвана выйти за рамки эстетического внушения, ее миссией становились величайшие жизненные перемены. «Мистерии», в которых не предполагались зрители, а только участники, должны были стать последним мистическим действием человечества. Беспредельная мощь музыки как «всеискусства» должна была вылиться в соборно-музыкальное действие. Посредством синтеза музыки, игры света (световой орган), гармонии ароматов, религии и даже самой природы состояние исполнителей должно было достичь экстаза. В философствованиях Скрябина ЭКСТАЗ- категория, выражающая « абсолютное единство», это принцип высшего синтеза.

Идея синтеза искусств уже развивалась Р. Вагнером. Обобщая и переосмысливая достижения Вагнера в области музыкальной драмы Скрябин считал, что «театр превратится в «Мистерию». По его мнению «Мистерия» вмещала гораздо больше, чем вагнеровские преобразования в сфере театрального искусства: она вмещала полет мистического вдохновения, стремление выйти в перспективность «иных пространств», в трансцендентные сферы мироздания.

Эволюция скрябинского мировоззрения от субъективного индивидуализма солипсизма, идей «соборности» русского символизма приводит его в последние годы жизни к страстному увлечению теософией. К теософскому учению Скрябин обращается не случайно. В теософии он находит кристаллизацию духовных поисков всей своей жизни. Еще до знакомства с теософией Скрябин проявлял интерес к индийской философии, как известно составившей основу теософического учения. Об этом свидетельствует книга из личной библиотеки композитора «Катха Упанишад» с ремарками и пометками, сделанными рукой Скрябина [8]. Известно, что Скрябин подчеркивает именно те места в этой книге, которые освещают идею мировой целостности, беспредельного абсолютного единства.

Теософская идея единства мира находит близость со скрябиновским мировоззрением, которое реализуется в высшем синтезе мистической драмы. В 1905 году в Париже Скрябин впервые знакомится с работами Е.П. Блаватской и в частности с «Тайной доктриной», о чем сообщает в письмах своей жене [6]. В «Записях» Скрябина не зафиксировано, что именно заимствованно композитором из учения Блаватской. Но по его творческим замыслам и философским программам к произведениям последнего десятилетия можно предположить, что грандиозная попытка синтеза мира, идея единства всех планов бытия стала основой мировоззрения художника.

Благодаря увлечению теософскими идеалами, общению с людьми теософского круга Скрябин приступает к работе над «Мистерией», которая и должна была реализовать его мистико-теософскую концепцию. Воплощение этого замысла становится самым значительным событием в жизни композитора: «День исполнения моей Мистерии будет счастливейшим днем моей жизни» [6].

Теософия в творчестве Скрябина превращается в высшую мудрость жизни. Пройдя эволюционный путь своего мировоззрения от религиозного идеализма С. Трубецкого и крайнего субъективного индивидуализма, сформированного под влиянием учений Шопенгауэра и Ницше, Скрябин приходит к идеям соборности русских символистов, на основе которой императивное «Я» уносит его

к мистическим высям теософии. Итогом мировоззренческих поисков композитора становится своеобразная переработка теософской доктрины Блаватской и религиозных учений Индии. Л.Л. Сабанеев в «Воспоминаниях о Скрябине» пишет: «С самого первого раза я понял, что у этого человека, есть сложившееся, прочное постоянное мировоззрение, ставшее догмой»[13]. Эта «догма» или философская концепция Скрябина легла в основу его музыки. Причем музыка для композитора становится не самоцелью, а средством общения с людьми. Он знал, что должен принести миру духовную весть и что эти идеи могут быть даны в звуках.

Основой любого произведения Скрябина, будь это первые симфонии или последние сонаты для фортепиано, не говоря уже о замысле «Мистерии» и «Предварительном действе», является онтологическая концепция композитора. Исходным моментом этой концепции является понятие Абсолюта – высшего трансцендентного начала, с которого начинается и заканчивается творение мира. Философские программы произведений позднего периода являются отображением теософского космогенезиса, представившего космическую эволюцию в виде единой жизни, находящейся в вечном движении от Ничто к материальному множеству и возвратом ее к Абсолюту.

В скрябинской теории итогом эволюции является единство, принцип высшего синтеза, что на художественно-эстетическом уровне воплощается в категории Экстаза [14]. Не случайно для достижения Экстаза Скрябин все проявления физического мира (звук, цвет, движение) стремится собрать в первоначальное исходное состояние момента творения, чтобы в результате наивысшего духовного устремления достичь высшего синтеза. С категорией Экстаза композитор связывает понятие дематериализации, как растворение в едином духовном первоисточке. «Когда этот миг гармонии наступит, – говорит Скрябин, – то в это самое время и должна произойти дематериализация. Созерцание гармонии – вот условия дематериализации. Ведь это же как дважды два – это логический вывод из принципа единства»[13]. Скрябин считает, что дематериализация возможна при полном растворении, слиянии с Абсолютом. «Созерцание гармонии» у Скрябина понимается как абстрагирование от мира материи и возможно при мощном творческом духовном устремлении, ускорении и утончении материи, как переход в иную реальность. Характеризуя кульминационные пункты последних сонат Скрябин писал: «Я хочу...это еще скорее, так скоро, как только возможно, на грани возможного ... чтобы это был полет, прямо к солнцу, в солнце!»[7]. В этот момент величайшего

ускорения и должна была произойти дематериализация. Очевидно, под дематериализацией Скрябин понимал утончение музыкальной ткани, в смысле превращения ее в неосязаемую как человеческая мысль информационную среду, носителя духовных знаний. Музыкальному мышлению композитора, его утонченному слуху удавалось до такой степени разряжать и разгружать музыкальную ткань, что воздушность гармоний и динамика «полетов» его музыки по отношению к почти осязаемому материалу его современников ощущалось как нематериальное, чисто духовное состояние. Кульминационная точка в момент этого духовного утончения – дематериализация и должна была привести к состоянию Экстаза, который «проглотит время» и превратится в «момент вечности». При этом «абсолютное бытие» отождествляется с «Небытием». То есть Всё становится Ничто. Происходит сворачивание бытия в точку, из которой начиналось падение духа в материю.

Реализовав эту концепцию во многих своих произведениях, Скрябин считал искусство средством для изменения жизни, для повышения ее духовного напряжения. Именно искусство понималось Скрябиным как источник творческой энергии способной преобразовать косную материю.

Представленная выше философская концепция просматривается уже в ранних фортепианных и симфонических произведениях композитора. Преодолевая схематизм и некоторую статичность музыкальных форм прошлого, он утверждает экстаз в виде новой формы творческого процесса. Эта форма творческого экстаза повторяется от одного произведения к другому, видоизменяясь в более напряженном и экзальтированном звучании. Эта кристаллизация экстатической формы в своей повторяемости проявляется в различных гранях одного формообразования.

В ранних произведениях Скрябина его категория «Синтеза-Экстаза» преломляется в образах томления, прозрачности, выразившаяся в отсутствии квадратной четкости построений, гибкости метро-ритмической организации и полимелодической фактуры. В более законченных формах философская концепция Скрябина отражена в «Поэме экстаза», «Божественной поэме» и в последнем явленном миру симфоническом произведении композитора – «Прометей. Поэма огня», где идея высшего синтеза реализуется введением в звуковую партитуру светового органа, органично воплотившего идею высшего синтеза через единство звука и цвета. В основу же концепции «Поэмы экстаза» легли общие представления Скрябина о строении мироздания. Написанная в 1907 «Поэма экстаза», подкрепленная теософскими знаниями, является

музыкальным воплощением скрябиновской инволюционно-эволюционной системы развития божественной имманации. Философская программа поэмы, написанная композитором в стихотворной форме, и есть изложение его миропонимания, о чем он говорит в своих письмах [6].

Воплощение философской программы композитора в музыке «Поэмы экстаза» строится на взаимодействии тем-образов. И хотя за звучанием поэмы стоят абстрактные, философско-обобщающие понятия, их музыкальное воплощение предельно конкретно, впечатляюще и ярко. Первые темы, томительно-пассивного, созерцательного характера (тема томления, тема мечты, тема возникших творений и тема полета) отображают движение духа на пути погружения в материю, что обуславливается усилием звучания, сгущением гармонии, все более очерченным, рельефным мелосом. Последующие темы (тема тревоги, тема воли, тема самоутверждения) уже напористые и эмоциональные контрастируют с начальным звучанием. Волнообразные взлеты эмоциональных нагнетаний приводят развитие поэмы к грандиозной радостно-экстатической кульминации, где в синтезе рождается новое качество – Экстаз – духовное начало, вобравшее в себя все стадии творения. Кульминация поэмы сопровождается следующим текстом из философской программы:

В этом взлете, в этом взрыве,
В этом молнии порыве,
В огневом его дыханьи
Вся картина мирозданья.

В своих «Записях» и письмах Скрябин неоднократно подчеркивает, что и в дальнейшем творчестве он будет придерживаться философской концепции, положенной в основу «Поэмы экстаза». «Мистерия» должна была стать итогом творческих и философских поисков Скрябина. Она отличается от предшествующих произведений тем, что в ней должен был осуществиться высочайший подъем человечества, средствами синтеза искусства создан высший накал духовных устремлений, выходящий за грань материального на высокий духовный уровень. Свои симфонии и поэмы Скрябин утверждал как всенародные и мыслил их ступенями, восходящими к окончательному завершению его идеи в «Мистерии», во всенародном соборном действе.

Музыка композитора лучше воплотила его мысли, чем словесные объяснения, которые зачастую неубедительно и довольно часто

туманно изложены. Музыкальное мышление заменяло ему мышление дискурсивное. Созданная Скрябиным философская концепция побудила его к созданию нового музыкального языка. Преодолевая схоластическую косность, условную схематичность музыкальных форм и эмоциональную атрофию изжитого звукового материала Скрябин создает музыку будущего, соответствующую сознанию высокого духовного уровня, воспринимаемую менталитетом не только XX, но и XXI века. Именно Скрябину принадлежит революционный переворот в гармонии, в замене слащавых и чувственных благозвучий на острые диссонирующие звучания. Скрябину обязаны своей новой музыкальной стилистикой Шёнберг и его последователи. Появление додекафонной и сериальной техники обусловлено творческим поиском Скрябина, воплотившего свою философскую и мировоззренческую концепцию в звуках.

Таким образом, в музыке философская концепция Скрябина реализуется наиболее полно. Композитор открывает нам явления музыки, а затем и синтетического музыкального действия как абстрактную форму выражения философской концепции «модели мира». Поднимаясь над рациональным интеллектом, музыкальная философия Скрябина не прибегает к вербальному изложению, а воспринимается слушателями на уровне абстрактно-символических образов, за которыми кроются глубинные смыслы бытия, подчас до конца не объяснимые, но интуитивно ощущаемые сознанием современного человека.

Прикоснувшись ко многим философским учениям, Скрябин оставался идеалистом. Не останавливаясь по долгу ни на одной теории, отбрасывая все, что принижает силу человеческого духа, композитор приходит к теософскому учению, отображая его основные идеи в своем творчестве. Реализация философской концепции композитора требует революционных перемен в музыкальном языке и Скрябин становится таким революционером не только в смене стилистики, но и в создании новых принципов музыкального мышления. Его музыка еще мало понятна даже слушателю XX века. Как истинный гений композитор-мыслитель опередил современников, воплотив духовную информацию в звуках.

Возможно, скрябиновская идея изменения мира и сегодня кажется утопической. Но духовный ориентир устремленности к новым поискам смысла бытия на рубеже XX-XXI столетий становится спасательной необходимостью в современном рационально-прагматическом мире. Свою оригинальную философскую концепцию Скрябин воплощает в звуках, создавая новую иррациональную реальность, обогащая русскую философскую традицию,

представленную литературно-художественными образами, сферой активного воплощения теоретической абстракции в синтетическом действе.

XX век – время сближения философии и искусства. Сложные явления современности требуют философского осмысления, а менталитет человека XXI века готов к восприятию целостного мышления, воплощенного в символах синтетическом искусстве.

Одна из тенденций музыки будущего – отказ от развлекательности, сугубо эстетического наслаждения. Музыка, как особый пласт абстрагирующего мышления, на иррационально-интуитивном уровне должна указать человечеству духовные горизонты эволюции. Скрябин, особенность мировосприятия которого – утонченный интуитивизм, владел этим языком, обусловленным его философской концепцией.

Творчество этого художника-мыслителя заставляет обращаться к потаённым глубинам человеческой души, к метафизическому звучанию мира, интуитивно ощущаемому сознанием человека XXI века.

Литература:

1. Рубцова, В.В. Александр Николаевич Скрябин [Текст] / В.В. Рубцова - М.: Мысль, 1989. – 266 с.
2. Третьякова, Л.С. Александр Николаевич Скрябин. Страницы русской музыки [Текст] / Третьякова Л.С. – М., 1979. – 209 с.
3. Луначарский, А.В. О Скрябине. В мире музыки [Текст] / А.В. Луначарский– М. ,1958. - 106 с.
4. Ванечкина, И.Л., Галеева Б.М. Поэма огня. [Текст] / И.Л.Ванечкина. Б.М. Галеева. - Казань, 1998 – С.37.
5. Иванов, В. Скрябин – русский гений [Текст] / В. Иванов // Музыкальная жизнь, - 1997 г. №7. – С.21-27 с.
6. Скрябин, А.Н. Письма [Текст] / сост. и ред. А.В. Кашперов. - М., 1965 – 512 с.
7. Скрябин, А.Н. Записи [Текст] / А.Н. Скрябина // Русские пропилеи: материалы по истории мысли и литература. - Т.6.- М., 1919.- С.174.
8. Плеханов, Г.В. Из воспоминаний о Скрябине. Искусство и литература. [Текст] / Г.В Плеханов. - М., 1949.-С. 147,148.
9. Энгель, Ю.Д. Глазами современника [Текст] / Ю.Д. Энгель. - М.1925 – С.62.
10. Ницше Ф Избранные сочинения [Текст] / Ф.Ницше - Симферополь, 1998. – 450 с.
11. Шопенгауэр А. Под завесой истины. [Текст] / А. Шопенгауэр - Симферополь , 1998.- С.482, 483.
13. Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. [Текст] / Л.Л. Сабанеев– М., 1925 – 198 с.
14. Самохвалова, Н.Л. Про світоглядні принципи творчості О.М. Скрябіна - [Текст] / Н.Л. Самохвалова // Монастырский остров. - 1994.- № 4- С.73-85 .

Наукове видання

Шабанова Юлія Олександрівна

**ТЕОСОФІЯ В РАКУРСІ
ФІЛОСОФСЬКОГО І СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ОСМИСЛЕННЯ**

Монографія
(Російською мовою)

Друкується в авторській редакції.

Підписано до друку 15.11.2011. Формат 30x42/4.

Папір офсет. Ризографія. Ум. друк. арк. 8,13.

Обл.-вид. арк. 10,3. Тираж 300 пр. Зам. №

Підготовлено до друку та видруковано
в Державному ВНЗ «Національний гірничий університет».
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК №1842 від 11.06.2011 р.

49005, м. Дніпропетровськ, просп. К. Маркса, 19.
