

Космизм Даниила Андреева: философско-религиозно-художественный синтез

В. Л. Александров, аспирант

В статье анализируется концепция Д. Л. Андреева как вариант оригинального гносеологического синтеза. Обосновывается, что концепция представляет собой парадоксальное сочетание индивидуального духовного опыта со стремлением автора включить этот опыт в широкий религиозный, философский и научный контекст. Формой такого синтеза выступает «личный миф». Особое внимание в статье уделяется анализу основного авторского понятия Д. Андреева – брамфатура (планетарный космос).

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

The Cosmism of Daniel Andreev: philosophical and religious-artistic synthesis

V. L. Aleksandrov, postgraduate student

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

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

XX век выявил переплетение двух разнонаправленных тенденций – дифференциации и интеграции знания. Сочетание этих тенденций обнаружилось как внутри форм познания, так и на их пересечении. Варианты таких взаимосвязей разнообразны: внутри одной формы это мог быть прямой синтез нескольких философских

направлений, художественных школ, научных теорий, религиозных доктрин; связь между формами может заключаться в переносе методов, понятий, идей, гипотез из одной области познания в другую. Наконец, это может быть попытка масштабного, почти универсального синтеза на основе той или иной теории (системный подход, глобальный эволюционизм). Поиски таких синтезов позволили включить даже элементы индивидуальных, субъективных аспектов познания (концепция «личностного знания» М. Полани).

В свете этих тенденций особого внимания и изучения заслуживает творчество русского поэта и мыслителя середины XX века Даниила Андреева. Созданное в условиях тюремного заключения в 40-е-50-е годы, оно было опубликовано лишь в начале 90-х и сразу вызвало разноречивые оценки. Его главный труд – «Роза мира» – не поддавался традиционной жанровой классификации. Философское сочинение, роман-фэнтэзи, богословский трактат, историческое исследование, политическая аналитика, социальная утопия – каждая из этих оценок отражала только определённую часть или аспект «Розы мира». Ещё более резкую поляризацию можно обнаружить в содержательной оценке как личности Д. Андреева, так и его творчества. Для одних он – русский Данте и Сведенборг, носитель беспримерного по глубине и масштабу откровения об устройстве мира, для других – талантливый поэт и писатель, в суровых условиях тюремного заключения искренне принявший свои фантазии за реальность.

Авторы филологических, культурологических и философских диссертаций (Д. К. Ахтырский, О. А. Дашевская, Е. В. Орлова, И. В. Чиндин и другие), статей и монографий стремятся ввести это имя в широкий социокультурный контекст, обращаются к литературным, философским, религиозным и научным истокам его мысли. К этим истокам можно отнести древневосточные учения и новейшие открытия физики и астрономии, христианскую догматику и трансформированные языческие верования, откровения европейских средневековых мистиков и немецкую

трансцендентальную философию, социальные утопии и классическую русскую литературу, научный космизм и религиозную философию Серебряного века. При таком невероятно пёстром сочетании неизбежно возникает несколько вопросов. Возможен ли в принципе синтез из понятий и идей, взятых из столь разнородной почвы? Что может быть его основой, ядром? Может ли быть такой синтез жизнеспособным, устойчивым и плодотворным? И главное: имеет ли он хоть какое-то объективное значение, представляет ли какую-либо значимость для кого-либо кроме его создателя?

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

При непредвзятом анализе можно обнаружить, что это есть самая распространённая и самая древняя идея, лежащая в основе любых мифологических и религиозных верований: непосредственно данный органам чувств мир есть только часть

реальности во всей её глубине, сложности и многообразии. Далее религиозно-мифологические системы разнятся в утверждениях о количестве трансцендентных миров, о формах и видах существ, в них обитающих, о характере протекающих в них процессах и о связи этих существ и миров с нашим миром, но все они едины в утверждении: наличное бытие не исчерпывает всю реальность.

Почти общепринятым считается, что философия как рационально-теоретическое осмысление мира, даже в её идеалистическом варианте, кардинально порывает с этой религиозно-мифологической картиной. Например, трансцендентное в идеалистической философии мыслится, но не представляется, тем более не воспринимается. Очевидным считается дуализм Платона, хотя он не абсолютен: мир идей размещался им далеко, но в видимой части мира – на звёздном небе. В дальнейшем развитие европейской философии шло либо по линии укрепления дуализма, либо его полного снятия – утверждения абсолютного, бескачественного, монизма, в рамках которого любые свойства теряли свою онтологическую укоренённость, не имели статуса подлинного бытия. Лишь некоторые из европейских мыслителей стремились создать такие синтетические модели бытия, в рамках которых деление мира на уровни и формы считается объективным, но относительным (Николай Кузанский, Лейбниц, Шеллинг). В подобной логике Д. Андреев утверждает, что «различие между духом и материей скорее стадияльное, чем принципиальное» [1, с. 45].

Важнейшей по своей потенциальной эвристичности видится гипотеза Д. Андреева о том, *что* именно выступает критерием различения миров: количество пространственных и (или) временных координат. Мифологические и религиозные представления древности не давали возможности соотнести образ иного мира с физическим пространством и временем. В философии вопрос о месте «идеального» объявлялся бессмысленным, некорректным. И всё же Д. Андреев отваживается ответить на вопрос, где именно находится трансцендентная реальность.

Параллельные миры не являются чем-то абсолютно потусторонним к видимой нами части Вселенной. Напротив, физически (точнее – трансфизически) они тесным образом связаны с планетами, звёздами и их скоплениями – галактиками. Может показаться, что так он продолжает линию «космизма», идущую от Дж. Бруно (с его гипотезой о множестве обитаемых планет с разными видами разумных существ) и продолженную в XX веке К. Циолковским и другими космистами. Но Д. Андреев утверждает нечто, с одной стороны, гораздо более оригинальное, а с другой, очень традиционное, напрямую связанное с религиозно-мифологическими верованиями, а именно: что обитаемых миров много и на Земле (как впрочем, и на многих других планетах). Для этого он вводит понятие планетарного космоса, или брамфатуры.

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

Во-вторых, понятие «планетарного космоса» может помочь традиционным религиозным учениям и философско-идеалистическим концепциям отказаться от того «метафизического антропо- и геоцентризма», который вслед за физическим должен был давно кануть в Лету, но с невероятным упорством

поддерживается их сторонниками. Одну из задач современного воспитания и образования Д. Андреев видел как раз в преодолении такого узко понимаемого антропоцентризма: «космический провинциализм человечества... покажется смешным нашим потомкам... Приходит новое мироотношение: для него человек есть существо в грандиозной цепи других существ» [1, с. 99].

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

Метаисторический метод познания согласно Д. Андрееву включает три стадии: метаисторическое озарение, восприятие и осмысление. Этот перечень возвращает нас к старому гносеологическому вопросу: исчерпывается ли познание чувственным и рациональным уровнями? Классическая философия и наука в этом не сомневались, расходясь только в том, как они соотносятся в смысле первичности, значимости, адекватности отражения. В неклассической философии в гносеологическую проблематику были включены элементы, выходящие за пределы традиционного спора сенсуалистов и рационалистов: были поставлены вопросы о положительной познавательной роли эмоций, интуиции. В русской философии были сформулированы гносеологические идеалы «живознания» (славянофилы), «цельного знания» (В. Соловьёв, П. Флоренский), металогического постижения мира (С. Франк), мифа как антиномично-синтетического комплекса (А. Лосев). В частности, Владимир Соловьёв утверждал, что «мистическое знание необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду» [2, с. 255]. Но перед В. Соловьёвым, Э. Сведенборгом и другими «визионёрами» возникала острая проблема: факты по

определению должны быть воспроизводимы, потенциально доступны для остальных наблюдателей. С мистическим опытом такое невозможно в принципе.

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

Например, важнейшая андреевская идея о множественности слоёв с иными пространственно-временными характеристиками не есть просто попытка наукообразной легитимации религиозных верований. К идее множественности пространственных измерений наука шла долго. Ключевые вехи на этом пути: математические концепции Г. Римана и Г. Вейля, системы неклассической логики. В истории физики и астрономии считается, что первым идею о количестве пространственных измерений, большем чем три, высказал польский учёный Т. Калуца в 1919 г., дав свою математическую интерпретацию уравнений Эйнштейна [3]. Тот посчитал гипотезу о дополнительных измерениях пространства странной, хотя и не противоречащей теории относительности. На многие десятилетия эта гипотеза была предана забвению ввиду её «фантастичности», но обрела второе дыхание спустя полвека, в связи с разработкой так называемой «теории струн». Одной из её главных гипотез является как раз идея о наличии во Вселенной множественности дополнительных измерений пространства. Более того, «выясняется, что теория струн требует, чтобы Вселенная имела дополнительные измерения» [3, с. 138]. Эти современные научные предположения, конечно, далеки от многовековой уверенности классической физики и философии, что

пространственных измерений может быть только три. Зато эти гипотезы частично соотносятся с утверждениями Д. Андреева, что каждый слой на Земле (не беря в расчёт другие планеты) включает от 1 до 6 пространственных координат.

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

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

Конечно, критическое отношение к любому такому опыту возможно и даже необходимо, но надо эту критику отличать от изначально тотального отрицания его подлинности. Например, утверждения Д. Андреева о таких метаисторических и трансфизических сущностях, как народоводительствующие светлые и тёмные иерархии (демиурги и соборные души народов, демоны великих держав, небесные страны метакультур и народов как обители просветлённых душ их лучших представителей и т. д.) могут считаться совершенно нелепыми и фантастическими, только если тотально отрицается любая доля истины в представлениях мифов и религий. Если с последовательно материалистических позиций за такого рода верованиями признаются только социальные, психологические, коммуникативные функции, то сумасшедшими или фантазёрами придётся признать не только М. Экхарта и Я. Бёме, Э. Сведенборга и Д. Андреева, мистиков суфизма и православия, дзен-буддизма и индуизма, не только

святых и пророков различных религий, чьи писания или жития полны сообщениями о подобных «видениях», но и народы, культуры, которые с непонятным упорством веками и тысячелетиями веровали и продолжают верить в «иную реальность».

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

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

Даниил Андреев же в этом ряду отличается стремлением предельно конкретизировать подобные утверждения, выражая их в беспрецедентной форме философско-художественно-религиозно-публицистического синтеза. Сам по себе этот синтез настолько необычен и непривычен для традиционного восприятия, что ничего кроме шока не вызывают у большинства читателей описания в стиле Дж. Толкиена, но претендующие на документальность. И всё же есть критерий, который не позволяет отнести к его творчеству исключительно как к безобидной или безответственной фантастике. Это критерий прогностической точности. С этой точки зрения творчество Д. Андреева уникально. Не будучи профессиональным физиком, астрономом, политологом, вообще не являясь учёным, он оставил россыпи прогнозов в

различных областях науки, техники и общественной жизни. Только перечисление этих прогнозов заняло бы несколько десятков страниц. Важно отметить, что, во-первых, большинство из них на тот момент (40-е-50-е годы) были либо неочевидны, либо просто невероятны; во-вторых, многие из них за прошедшее время уже сбылись либо как минимум перешли из области чудаковатых фантазий в разряд научных гипотез. Это уже упомянутые выше идеи многомерности пространства (основная гипотеза «теории струн»), делимости протона (гипотеза кварков сформулирована в 60-е годы), понятие антиматерии (названной, правда, «тёмной» и открытой в 70-е годы) и многое другое. Важно, что эти прогнозы не были следствием многолетних исследовательских поисков теоретика или экспериментатора. Д. Андреев – поэт и писатель, по собственному признанию даже плохо освоивший школьный курс математики. Значит, эти многочисленные совпадения в исполнении прогнозов надо отнести либо на невероятное стечение обстоятельств, либо признать, что существует знание (а значит, его особые субъекты и особые методы), которое выходит далеко за пределы господствующих в западном обществе форм.

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

Таким образом, творчество Даниила Андреева представляет собой попытку построения такого синтетического знания, в

котором переплетаются художественные и мифологические образы и научные гипотезы, философские категории и религиозные догмы, личный опыт и коллективные знания. Эта попытка может расцениваться как очень или не очень удачная. При этом она является частным, неповторимо-индивидуальным, но предельно характерным примером того кардинального перелома представлений о типах рациональности, о возможных путях познания, который явил собой XX век. Этот перелом уже потребовал существенного пересмотра традиционного понимания важнейших универсалий культуры, таких как космос, природа, пространство, время, материя, сознание, душа, разум, опыт и другие. Поиски и открытия начала XXI века показывают, что эта трансформация будет продолжаться.

Список цитированных источников

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