

Ф. Н. Козырев

Тема вечной жизни вселенной в русском космизме

Восприятие мира как живого целостного единства — общая черта софиологических мотивов русской религиозной философии и широкого научно-философского движения, известного как русский космизм. В православном богословии остро стоит вопрос об онтологическом статусе указанного единства и источника живучести космоса. В контексте обсуждения этого вопроса космизм зачастую ассоциируется с религиозным имманентизмом. В первой части статьи анализируется обоснованность такого подхода. Устанавливаются параллели между софиологией и космизмом применительно к проблеме происхождения Вселенной, ее начала во времени и конца. Выдвигается тезис о сближении религиозной и научной картины мира на почве учения о всеединстве и организмической модели Вселенной. Дается общая характеристика идейного корпуса русского космизма. Во второй части рассматриваются различные концепции вечности в их соотношении с идеей Творения. Особое внимание уделяется динамической составляющей времени/вечности, как она представлена в учении Л. П. Карсавина о всевременности и в причинной механике Н. А. Козырева. Обсуждаются космологические и богословские следствия физики времени Н. А. Козырева, в частности, представление о том, что активные свойства времени могут выступать механизмом осуществления синергичного взаимодействия Промысла и ноосферы.

ключевые слова: космизм, софиология, всеединство, время, вечность, причинность, негэнтропия.

Софийные интуиции космизма

Тема вечности — хороший повод сказать несколько добрых слов о русском космизме. А сделать это на страницах богословского журнала стоит и по причине великой значимости данного явления в русской культуре, и в силу сложившихся предубеждений против него со стороны богословия. Какова бы ни была обоснованность этих предубеждений, космичность, наряду с соборностью, литургичностью и пасхальностью, входит в число наиболее узнаваемых и самобытных черт русского религиозного сознания

и мировосприятия. В космизме слишком много спелось для русского сердца, чтобы обходить его стороной.

В богословском дискурсе первое систематическое применение понятия «космизм» мы находим у С. Н. Булгакова. В «Свете не вечернем» (1917) говорится о связи космичности с имманентизмом и магией:

...Магизм ограничивается областью имманентного, он космичен и натурален, в нем нет никакой «благодати» в собственном смысле этого слова [Булгаков 1994, 64].

Космизму в таком его понимании противопоставляется *акосмизм* индийского учения об иллюзорности мира [Булгаков 1994, 162] в качестве противоположного уклонения от истин веры. Но уже там намечается и положительная оценка космизма, ибо к имманентизму приравнивается лишь «однобокий космизм» (курсив мой. — Ф. К.), применительно же к субъективизму космизм способен стать необходимым противовесом:

Имманентизм в религии, каковым обречено остаться язычество, именно и есть психологизм, невольный и неизбежный субъективизм. Однако же, углубленный до космизма, психологизм этот уже не является окончательно замкнутым, через него прорываются и просвечивают лучи объективной истины [Булгаков 1994, 273, 280].

В более поздних работах двойственное отношение к космизму сохраняется, дополняясь новыми противопоставлениями и новым содержанием через усиление антропного понимания космоса. Так, «самозамкнутому космизму», выражающему волю дьявола «восхитить мир для себя и стать для него лже-богом», противопоставляется открытость мира для общения и воссоединения с Богом, «предел которого — “будет Бог все во всем”, т. е. полное обожение твари» [Булгаков 1933, 186]. Это обожение космоса осуществляется через человека:

Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена [Булгаков 1933, 179];

Глухая и косная бесформенная материя делается прозрачна и духовна, становится человеческим чувствилищем и как бы отелеснивается. Этим

выявляется космизм человека, его господственное призвание в мире [Булгаков 1931, 53].

Словоупотребление Булгакова подхватывает В. В. Зеньковский, для которого уже все восточное христианство «есть вообще система светлого космизма, радостного восприятия мира в Свете Христовом» [Зеньковский 1992, 198]. Этот «внутренний космизм Православия» предельно сближается им с откровением о Софии, так что борьба «за софийное понимание мира, за философию софийности» становится в то же время способом «обнажить неправду акосмизма и натурализма» — крайностей учения о мире, между которыми вынуждена метаться европейская мысль, так что

если бы философии Православия удалось с предельной ясностью раскрыть присущее ему софийное понимание мира, убедительно вдвинуть в систему современного мышления это основоположное понятие, — это было бы, по существу, самым лучшим даром, какой могли бы мы принести христианскому Западу [Зеньковский 1930, 5].

Общность космических и софийных интуиций проявляется, по Зеньковскому, в восприятии мира как живого целостного единства, обладающего неким скрытым источником неиссякающих сил и «неустанной живучести». Но насколько оправдано такое обобщение в онтологическом плане? Направлены ли эти интуиции на один или на разные предметы? Можно конкретизировать вопрос. Когда Зеньковский говорит, что мир «полон сияния Божества» [Зеньковский 1992, 199], что это сияние, не принадлежа тварному бытию, в то же время «как бы пронизывает, окутывает и охраняет тварное бытие» [Зеньковский 1992, 198], а В. И. Вернадский утверждает, что «космические излучения, идущие от всех небесных тел, охватывают биосферу, проникают всю ее и все в ней» [Вернадский, 43], говорят ли они о совершенно разных и несопоставимых сущностях? Или они имеют в виду одно и то же, называемое по-разному в разных языковых системах?

Конечно, когда мы встречаемся с крайностями имманентизма в духе заявлений К. Э. Циолковского о нераздельной власти над нами космоса, их невозможно и не нужно примирять с христианством. И все же с ответом на заданный вопрос спешить не стоит, как не стоит и пренебрегать опасностью скатиться в сухой и плоский формализм. Различиями языковых игр иногда объясня-

ется больше, чем можно было предполагать. Нельзя сбрасывать со счетов и особенности профессиональной позиции естествоиспытателя. Мне уже доводилось писать о необходимости различать идейно-мировоззренческий и профессиональный атеизм [Козырев Ф. Н., 169]. Последний выражает не личное убеждение ученого, а дисциплину ума, своего рода интеллектуальный пост, который испытатель природы поневоле принимает на себя, взявшись за добросовестное следование эмпирической методе. Такой «атеизм» может безмятежно сочетаться с верой, и в этическом отношении его следует скорее рассматривать как залог беспристрастности, а в богословском — как исполнение третьей заповеди, запрещающей упоминание Бога всуе. Гораздо большую настороженность должно вызывать и вызывает как раз обратное: появление религиозных опытов в ходе познания стихий мира сего, чем, кстати говоря, отмечены биографии многих космистов, включая Циолковского.

Также нелегко бывает отличить заблуждение от невоспитанности мысли. То, что пишут физики на религиозные темы, как правило, производит тяжелое впечатление, особенно с эстетической стороны. Возможно, такое же чувство испытал бы математик, если бы богослов или гуманитарий начал испещрять перед ним доску формулами, смутно догадываясь о смысле используемых символов и отдавая предпочтение тем из них, которые ему кажутся красивей. К счастью, богословы обычно так не поступают. Физики, напротив, с чрезвычайной легкостью вторгаются в незнакомую им область. В этом, конечно, сказывается то надменное отношение позитивизма к другим формам знания, которое в свое время осуждал Дильтей и от которого отшатнулся поздний Витгенштейн, догадавшись, что язык, по его гениальному сравнению, подобен одежде, которая призвана что-то открывать, но еще больше скрывать. Богослов владеет искусством одевания мысли в совершенство. Он способен совершать стремительные интервенции в область самых трудных вопросов бытия, зная, что всегда может укрыться в тихой гавани апофатики, в то время как нерасторопный представитель естественных наук по-солдатски прямо выступает на поле боя и оказывается под градом неприятельских стрел. У него нет возможности спрятаться за словом «тайна». Пока натурфилософия еще несла в себе опыт соседства с богословием на университетской скамье, она тоже умела прибегать к умолчаниям. Чего стоит замечательное слово великого Ньютона о природе гравитации, высказанное им в письме к Бентли:

...Я не хотел бы, чтобы Вы приписывали мне врожденное тяготение. То, что... одно тело могло воздействовать на другое на расстоянии через пустоту, без посредства какого-либо агента, посредством и при участии которого действие и сила могли бы передаваться от одного <тела> к другому, представляется мне столь вопиющей нелепостью, что по моему убеждению ни один человек, способный со знанием дела судить о философских материях, не впадет в нее. Тяготение должно вызываться неким агентом, постоянно действующим по определенным законам; материален этот агент или нематериален, я предоставляю судить читателям [Данилов, 38–39].

Есть надежда, что упадок позитивизма приведет к возрождению этой культуры мысли, и тогда, возможно, космисты заговорят на более приемлемом для православия языке.

Есть более серьезные основания оставлять наш онтологический вопрос без окончательного ответа. Исторически так сложилось, что темы русского космизма входили в богословие через софиологию. Софиологии в роли соединительного моста удалось немало сделать для воцерковления космической тематики. В том числе в ходе острых софиологических споров еще раз подтвердила свою правоту традиция уклоняться от однозначных решений некоторых вопросов или решать их в антиномичном ключе. В «Споре о Софии» В. Н. Лосского есть примечательное место, где он укоряет прот. Сергия Булгакова за легкость, с которой тот развивает аналогию между Божьей Матерью и Святым Духом, перенося начало женского пола на Третью Ипостась. Он напоминает, что Церковь «обладает глубочайшими тайнами, которые не всегда и не для всех подлежат разглашению», и заканчивает кратким, но емким: «Что уместно для Мережковского, невозможно для о. С. Булгакова» [Лосский В. Н. 1996, 32]. Действительно, переход с иносказательного языка мифотворчества на язык догматических формулировок резко повышает опасность примитивизации и опошления религиозного опыта, что в итоге приводит к необходимости обставлять всякое положительное суждение множеством защитных логических экранов, а предпочтительнее всего — устанавливать или фиксировать некоторое свободное пространство для мысли с помощью антиномий.

Так, собственно, и случилось с вопросом об идеальной основе мира. Попытка установления онтологического статуса Софии закончилась тем, что София разделилась в себе, так что Нетварная София осталась в области божественного бытия, а София в ее «космическом лике» (выражение С. Н. Булгакова) стала ассоции-

роваться с энтелехийной субстанцией тварного мира (В. В. Зеньковский) или мировой душой (С. Н. Булгаков). В наиболее мягком варианте разделения, предложенном Зеньковским, обе Софии признаны тождественными по содержанию, но различными по способу бытия. Впрочем, факт разделения этим смягчением ни в коей мере не устраняется, так что любая попытка нового синтеза и при этом варианте заведомо обречена на новое разделение. Фактически в спорах о Софии было установлено, что дуализм Бога и мира является непререкаемым и бескомпромиссным требованием христианского богословия. В то же время стремление к монизму, столь мощно проявляющее себя во всех направлениях русской мысли, не было опознано богословием в этих спорах как некое чужеродное или болезненное состояние духа, но принято в рассмотрение как заслуживающая самого глубокого изучения богословская проблема. И в этом вторая большая заслуга софиологии.

Надо особо подчеркнуть, что у названной тяги русских к онтическому единству есть весьма важный гносеологический коррелят. Имеется в виду та приверженность целостному восприятию мира «умом и сердцем», которая объединяет космистов, софиологов и их противников, наверное, больше, чем какие-либо другие аспекты принадлежности к русской культуре. Н. О. Лосский в «Истории русской философии» называет стремление к цельному познанию в числе наиболее характерных черт русской философии:

Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и Его царством [Лосский Н. О., 516].

Русские религиозные философы постигают и развивают богословские истины не дискурсивно, но отталкиваясь от опытов «личного общения с Богом», свидетельства о которых они безбоязненно погружают в ткань своего философствования. Надо заметить, что прот. Иоанн Мейендорф относил это качество ко всей восточно-христианской традиции, в которой «отправной точкой всех утверждений о Боге всегда служил личный опыт реальной встречи» [Мейендорф, 176]. Такой способ познания непосредственно сказывается на содержании философии, наделяя ее чертами космичности. Согласно Н. О. Лосскому, убеждение

в том, что мир является органическим целым, сочетается у русских мыслителей с противлением морализму и субъективизму, с попыткой устанавливать взаимосвязи между изменениями в нравственности и психике и процессами вселенской жизни, а также со стремлением к истолкованию мира в духе христианства, вследствие чего

многие религиозные философы занимаются главным образом космологическими вопросами, и их христианство как целое приобретает космологический характер [Лосский Н. О., 517].

В связи с идеалом целостного и конкретного знания в русской религиозной философии и богословии находится резкая критика западного рационализма и гносеологического дуализма, отделяющего знание от веры. Эту критику мы встречаем практически у всех представителей софиологии. С нее начинает излагать основы христианской философии В. В. Зеньковский:

...Вся новая история шла и доньше идет на Западе под знаком принципиального дуализма — христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества. <...> В отличие от позиции, занятой обеими ветвями западного христианства, мы... решительно отвергаем то раздвижение веры и знания, которое и на Западе явилось довольно поздно, как свидетельство бессилия христианского сознания, а на Востоке никогда не имело места [Зеньковский 1992, 13, 17].

Окончание этой цитаты важно, поскольку оно связывает космические и софийные проекты современности с древней богословской традицией Востока. В этой традиции Откровение и мистический опыт Церкви не раз противостояли «принципиальности» дуализма, причем христианский Восток, начиная с тринитарных споров, был обычно решительнее в наступлении на эту принципиальность, чем христианский Запад. Ключевым для истории противостояния Востока и Запада в этом отношении выступает, конечно же, спор Григория Паламы с Варлаамом. В учении о божественных энергиях, пронизывающих мир, мы находим общий корень космических и софийных интуиций. Через него легализуется сама возможность мыслить неипостазированное присутствие Бога в мире. Только на почве паламизма возможны богословские споры о тварности Софии, о телесности ангелов, об имяславии. В Западной схоластике и мистике и до, и после

Паламы предпринимались единичные попытки преодолеть жесткий дуализм трансцендентного и имманентного, но они не получали официальной поддержки и тщательно сбивались бритвой Оккама, вследствие чего ведущим направлением в решении натурфилософской проблемы остался деизм.

Онтологической проекцией идеи целостного познания выступает идея всеединства. Еще одна безусловная заслуга софиологии состоит в том, что она высветила эту идею с богословской стороны, закрепив за ней статус концептуального фундамента всего того широкого направления научной, артистической и религиозной мысли, которое мы объединяем термином космизм. Исключительно важно, что в этом пункте сошлись векторы развития богословия и науки XX века. Всеединству как единству во множестве, предполагающему гомеомерию и взаимопроникновение элементов бытия, соответствует в научной эпистемологии то, что называется *организмической* картиной мира. Переход к ней знаменует преодоление механистической парадигмы науки Нового времени. Вот что пишет об этом один из ведущих теоретиков научного знания В. С. Степин:

В современной ситуации формируется новое видение природной среды... Она начинает рассматриваться не как конгломерат изолированных объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм... На предшествующих этапах развития науки... до середины XX столетия, такое «организмическое» понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм... Но... после развития современной экологии это новое понимание... стало научным принципом, обоснованным многочисленными теориями и фактами [Степин, 674].

Помимо становления экологического сознания важным фактором сдвига парадигмы в указанном направлении Степин считает русский космизм. Он предлагает обратить внимание на совпадение «многих представлений современной научной картины мира с идеями философии русского космизма», причем «как в сциентистском, так и в религиозном» его направлениях [Степин, 682]. В первом по времени и пока наиболее обстоятельном зарубежном труде, посвященном русскому космизму, — книге М. Янга «Русские космисты: эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователи» [Young] — также отмечается, что добрая часть как религиозного, так и научного наследия русских космистов в прошлые времена смело могла быть отнесена к обла-

сти эзотерической и оккультной литературы, но слом механистической парадигмы не позволяет это делать сегодня.

Из всеединства (и в согласии с принципом всеединства) могут быть выведены все остальные базовые положения космизма. Это, во-первых, наделение неживой природы качеством разума — то в гегельянстве, что сразу же подхватило еще только зарождающееся космическое самосознание русских мыслителей XIX в. «Не потому ли наш ум и находит вне себя целесообразное творчество, что он сам есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной?» — спрашивает Н. И. Пирогов и отказывается думать, что «во всей вселенной наш мозг является единственным органом мышления... ..Служит местом проявления какого-то “я”, вовсе не признающего своей солидарности с местом своего происхождения» [Пирогов, 67]. Мысль о единстве того, что так тщательно разделял Декарт, пронизывает поэзию этого периода. Здесь и «Я» как «связь миров, повсюду сущих» («Бог» Г. Р. Державина), и «союз кровного родства разумного гения человека с творящей силой естества» («Колумб» Ф. И. Тютчева), и «та же сила, всё в иную плоть одета», которая вступает в область разума («Послание Лонгинову о дарвинизме» А. К. Толстого). Эта линия будет только усиливаться в поэзии и искусстве XX в.

Но в силу того гносеологического требования единства ума и сердца, о котором было сказано выше, признание в космосе мыслящего начала равносильно перенесению на космос этической проблематики. Мы повсеместно встречаем следы этого перенесения. Показательно русское отношение к дарвинизму. Православное сознание в сравнении с западно-христианским легко и беспрепятственно приняло дарвинизм именно по причине признания за материей возможности быть вместилищем божественных энергий и свободы от требований рационалистического дуализма. Однако при этом сразу же началось поспешное «исправление» дарвинизма в той части, которая касалась борьбы за существование и послужила на Западе научным обоснованием мальтузианства. У мыслителей материалистического склада это выразилось в обнаружении в живой природе законов взаимопомощи и альтруизма (П. А. Кропоткин), гармонии и справедливости (А. Н. Бекетов) и в возведении человеческой этики и социального поведения к этим космическим началам. У других, большей частью религиозных, но не только, философов (Н. А. Умов, П. А. Флоренский, Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяев и др.)

на этой почве выростала идея спасения падшего космоса человеком. В представлениях большинства из них человек силой любви, через преодоление греха призван снять проклятие, лежащее на тварном мире и подчиняющее этот мир закону энтропии, вражды, взаимного отчуждения, каменного бесчувствия и смерти. В проекте Н. Ф. Федорова ответственность человека обретает не только космическое, но и эсхатологическое измерение: человек призывается вершить конечные судьбы мира.

Включенность личности в ткань космического бытия лишает смысла сотериологию индивидуального спасения. Идеи совместного спасения, поручительства и заступничества святых, органической, «почвенной» связи высших проявлений человеческого духа с землей, высших сословий с народом — все то, что мы после А. С. Хомякова вкладываем в понятие соборности — несомненно составляет одну из родовых черт космизма. Соборность в социальном плане фактически выступает синонимом всеединства, поскольку предполагает ту же «организмическую», гомеомерную связь вселенской Церкви и единиц, ее образующих: приходской общины, семьи, человека, причастного Тела и Крови Христа. В соборности снимается противоречие между индивидуализмом и универсализмом, но всегда сохраняется опасность распада примиренных сторон, стоит лишь заменить идею всеединства чем-то другим. Космизм поэтому всегда чреват вырождением духа соборности в имперсонализм. Критика коллективизма как механистического суррогата соборности ярко представлена в религиозном крыле русского космизма.

Философия общего дела Н. Ф. Федорова справедливо считается своеобразным смысловым центром космизма, от которого в обе стороны расходятся его религиозная и сциентистская ветви. Справедливо это не только потому, что его философия лежит посередине между религией и наукой, и не только потому, что ею равно вдохновлялись Вл. С. Соловьев и К. Э. Циолковский. Возможно, важнее то, что его теургическая идея — это грань, на которой встречаются сакральное и профанное измерения космизма, пересекаются плоскость церковного литургического сознания и плоскость социальных утопий общего дела с коммунизмом во главе. О том, что идея коммунизма на русской почве приобрела черты космического проекта, не стоит много говорить. Об этом неумолимо свидетельствует и предреволюционное, и раннее советское искусство. Об этом же свидетельствует выражение «физический коммунизм бытия», неоднократно употребляемое С. Н. Булгако-

вым в «Философии хозяйства» (1912) в качестве еще одного синонима всеединства:

Единство вселенной имеет аксиоматический характер для всего мироведения, им обосновывается непрерывность причинной связи, ее проникающей и устанавливающей физической коммунизм бытия. <...> Есть некоторая космологическая карма сущего. Единство мироздания, физический коммунизм бытия, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела [Булгаков 2009, 112].

Связь коммунизма с проектом Федорова несомненно просвечивает у А. П. Платонова в «Чевенгуре», где Чепурный «не вытерпел тайны времени и прекратил долготу истории срочным устройством коммунизма», а Копенкин

Пока что... не заметил в Чевенгуре явного и очевидного социализма — той трогательной, но твердой и нравоучительной красоты среди природы, где могла бы родиться вторая, маленькая Роза Люксембург, либо научно воскреснуть первая, погибшая в германской буржуазной земле [Платонов, 205].

Своим проектом разворота истории Федоров задал масштаб дерзаний целому поколению мыслителей, которым предстояло осуществить грандиозные социальные преобразования и принести огромные жертвы, вывести человека в космос и явить миру богатства русской религиозной философии, вызревавшие веками под спудом молчаливого православия.

Время и вечность Вселенной

Переходя к рассуждению о вечности, следует сразу опровергнуть бытующее представление о несовместимости вечной жизни Вселенной с идеей Творения. Так, если подходить со стороны максимально отвлеченных начал, то законно ставить вопрос о прагматической состоятельности критериев совместимости, предлагаемых бинарной логикой. Собственно говоря, этот вопрос уже был не только поставлен, но и решен в IV в. каппадокийским учением о Троице, и решен не в пользу логики. Признав неспособность рассудка вмещать истины Откровения, святые отцы совершили подлинный прорыв в истории человеческой мысли,

раз и навсегда вырвались из пут античного рационализма. Физикам пришлось следовать тем же путем, но с опозданием на полторы тысячи лет. Лишь в начале XX в. с открытием дуализма элементарных частиц перед ними столь же остро встал выбор между доверием естественной установке ума, «прижившегося», по выражению М. Хайдеггера, в мире знакомых вещей, и принятием реальности опыта. Вернер Гейзенберг вспоминал долгие дискуссии с Нильсом Бором, в ходе которых готовилась копенгагенская интерпретация квантовой механики и которые, по его словам, приводили почти в отчаяние:

И когда я после таких обсуждений предпринимал прогулку в соседний парк, передо мной снова и снова возникал вопрос, действительно ли природа может быть такой абсурдной, какой она предстает перед нами в этих атомных экспериментах [Гейзенберг, 23].

Решением стало переформулирование задаваемых природе вопросов и преодоление логики исключенного третьего в принципе дополнительности Бора. Сегодня о кризисе бинарной логики и перспективах тринитарного мышления принято открыто говорить в научных кругах [Баранцев]. В условиях растущего осознания несоответствия логического мышления реальной сложности бытия, попытки богопознания с помощью бинарных противопоставлений тварного и нетварного, временного и вечного, трансцендентного и имманентного выглядят небольшим анахронизмом, напоминающим попытки древних греков построить космологическую картину на оппозициях сухого-влажного и холодного-горячего. Как и формальная логика, эти схоластические оппозиции хорошо выполняют дидактическую роль, дисциплинируя ум и приобщая его к истории человеческой мысли. Но попытки вместить космологические теории в их прокрустово ложе и тем более желание оценить ту или иную теорию с помощью процедуры «православности» едва ли отвечают современным эпистемологическим стандартам.

Другое возражение против обозначенной несовместимости можно предложить, исходя из понимания вечности. Опираясь словом «вечность», мы не всегда обращаем внимание на то, насколько разный смысл можно вкладывать в него. Во-первых, под вечностью можно понимать как непрерывную и бесконечную череду временных событий (*perpetuitas*), что мы схватываем, к примеру, в выражении *perpetuum mobile*, так и состояние бытия

вне времени (*aeternitas*), традиционно приписываемое божественной сфере. Во-вторых, вечность может представляться нам либо как неподвижность, либо как безостановочное движение. Последнее различие подчеркивал, к примеру, прп. Максим Исповедник в своих размышлениях о неподвижной *эонической* вечности, в которой пребывают ангелы и умопостигаемые миры. Такая тварная вечность образует противоположность собственно времени: эон — это застывшее время. Но эону (как и времени) противостоит в этой схеме вечность Бога Живого, «живая вечность», в которой преодолевается противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности [Лосский В.Н. 1991, 234]. В-третьих, вечность может представляться нам в качестве протяженности, аналогичной нашему временному бытию и просто вынесенной за его пределы, и тогда геометрической моделью тварного мира становятся луч или отрезок, отсеченные на бесконечной прямой. Но она может представляться и как несоизмеримое, качественно иное бытие, не допускающее указанных геометрических аналогий. Добавим к этому, что за понятием вечного движения могут скрываться вполне противоположные друг другу идеи вечного повторения (круговращения времен), с одной стороны, и вечного становления нового — с другой, моделями чего выступают соответственно цикл и прогрессия. Так мы получим достаточно широкий спектр смыслов, сочетающихся между собой в богословских, философских и космологических спекуляциях в достаточно сложных и разнообразных конфигурациях. В богословии с его повышенной чуткостью к слову могут возникать более тонкие, но от этого не менее острые противопоставления в связи с проблемой вечности. Так свт. Василий Великий прилагал к Сыну Божьему определение «рожденный», точнее — «вечно рождаемый Отцом» (γέννητος), отрицая при этом приложимость к Нему понятия «ставший» (γένητος) [Мейендорф, 155].

В этом комплексе представлений для христианского сознания экзистенциально неприемлемы всего две идеи: внеисторичности и безначальности тварного бытия. Идея вечного повторения — будь то учение метемпсихоза или просто пессимистическая констатация того, что ничего нет нового под солнцем^{*1} — невыносима для человеческого духа. Она равна признанию бессмысленности личного бытия. Прав М. Хайдеггер, говоря о неустранимой *темпоральности* человеческого бытия [Хайдеггер, 19], о том, что человеческое существование есть в основе своей «набрасывание смысла», способ осмысливания «теперь» через обра-

*1 Еккл 1.9

щение к будущему, или «бытие к смерти» [Хайдеггер, 235]. В этом отношении историчность сознания присуща человечеству как таковому. Но прав и протопр. Александр Шмеман, утверждая, что историзм наряду с персонализмом составляет определяющий и неотъемлемый признак именно христианской онтологии [Шмеман, 56]. Представление же о безначальности Вселенной, помимо того что оно явно противоречит библейскому Откровению, несет в себе дополнительную экзистенциальную язву, по-иному ущемляя врожденное человеку стремление к трансценденции. Тогда как движение по кругу лишает смысла всякое начинание (кроме стремления вырваться из него, что мы имеем в буддизме), представление о том, что за пределами круга ничего нет, превращает в бессмыслицу понятие трансцендентного, а вместе с тем и то базовое самоощущение человеком своей иноприродности, с которого, собственно, начинается не только религия, но и философия. Единственным возможным обоснованием человеческой духовности в этом случае становится негация в духе Сартра. Но если мы обратимся к внимательному изучению трудов русских космистов, то обнаружим, что у большинства его представителей совершенно отсутствует как первый, так и второй мотив. Представление о том, что у космоса есть своя жизнь, не замыкает в нем и не подчиняет ему человека, в чем, по всей видимости, сказывается сила христианской закваски, на которой возшло это движение.

Но как можно мыслить вечность тварного наряду с Творением? Один из ответов заключается в том, что обладание качеством вечности не является достаточным условием вечности. Иными словами, Вселенная может быть вечной по своему устройению, но не по факту. По выражению В.В. Зеньковского, «то, что однажды началось, может обладать свойством бесконечной жизни» [Зеньковский 1930, 33]. Мы привыкли применять это допущение только к будущему Вселенной, но не к ее прошлому, хотя для такой асимметрии нет достаточных оснований. Отрицание предсуществования души в сочетании с верой в ее загробную жизнь, действительно, предполагают лучевую модель вечной жизни. Но применительно к жизни Вселенной Новый завет пестрит свидетельствами о ее конечности^{*1}, причем конец ее, как мы знаем, не запрограммирован и не вложен в природу, но является свободным актом Творца (ср.: «О дне же том и часе никто не знает»^{*2}). И коль скоро мы исповедуем, что начало миру было положено также свободным актом, естественно относить способность Вселенной к вечной жизни не только к ее будущему, но и к прошло-

*1 Мф 24:14, 29–36; Мк 13:7–32; Откр 10:6; 20:11–15; 21:1–5

*2 Мф 24:36

му. Ни начало, ни конец света не означают того, что свет не мог бы существовать вечно.

С этой точки зрения прискорбная приверженность современного богословия физическим теориям вроде Большого Взрыва и тепловой смерти, космологическими изводами которых выступают одномоментное появление и неизбежная смерть Вселенной, обусловлена скорее апологетической привлекательностью этих теорий, чем их внутренним сродством христианскому мировоззрению. Здесь проявляется богословский утилитаризм. Жизнь Вселенной в этих теориях можно уподобить движению шара вниз по склону. Наблюдая такое движение, мы, несомненно, делаем вывод о внешней силе, поднявшей шар вверх. Но разве не может нас посетить та же мысль при созерцании движения шара по идеальной *ненаклонной* поверхности, каковое, по механическим законам, раз начавшись, не имеет конца? По сути, физическое описание Вселенной как имеющей качество вечности посягает на учение о Творении не больше, чем факт свободного движения механического тела. Теории же, включающие учение о саморазрушении Вселенной, оказываются на поверку негодной подпоркой веры, способной убедить атеиста лишь в правомочности его сомнений относительно благодати и осмысленности бытия. Проблема вечности вообще имеет больше отношения к вопросу о природе времени и о том, как она проявила себя в акте Творения или возникновении Вселенной. Представляет ли собой окружающий мир то, что появилось вместе со временем или независимо от него? Вопрос этот может быть решающим для космогонических представлений. Ибо если вещественная ткань Вселенной и ее форма были созданы «до времени», а потом «погружены» в созданный временной поток, Вселенная должна нести на себе печать вечности, и наблюдательный естествоиспытатель должен считывать эту печать. Но здесь мы уже очевидно вторгаемся в апофатическую область, и с позитивными рассуждениями на этой границе лучше расстаться, следуя мудрому совету А. К. Толстого:

Способ, как творил Создатель, / Что считал он боле кстати, / Знать не может председатель / Комитета по печати [Толстой, 290].

Для особо строгих умов, находящих логически затруднительным отделить идею качественной вечности Вселенной от ее фактической вечности, может быть предложено еще одно соображе-

ние. На самой заре философской мысли Зенон Элейский в своих знаменитых апориях доказывал невозможность приблизиться к краю отрезка ввиду бесконечной делимости пространства. По сути, разговор шел об открытии и осмыслении явления интенсивной бесконечности, каковая, по определению Аристотеля, отличается от бесконечности экстенсивной тем, что ее можно охватить. Таково множество точек внутри шара, такова убывающая прогрессия дробных чисел, заключенная в пределах от единицы до нуля. Полтора тысячелетия спустя русский математик Николай Лобачевский использовал это различие для построения непротиворечивой геометрии, отличающейся от геометрии Евклида. Современная физика учит нас относиться к неевклидовым геометриям не как к отвлеченным играм ума, а как к формализации, отражающей реальные свойства Вселенной, такие как искривления пространства–времени возле крупных масс. Ничто не мешает нам применить указанный прием к исторической жизни Вселенной и мыслить ее в терминах интенсивной бесконечности, одновременно охватываемой началом и концом и бесконечной во времени, какой она видится изнутри, благодаря гиперболическому сокращению временной шкалы у «краев истории». Начало Вселенной будет выступать в этой модели асимптотой, математическая недоступность которой, собственно, и дает право называть Вселенную вечной. Заметим, между прочим, что шокирующая нестыковка между Шестодневом и научными данными о возрасте Вселенной устраняется в такой модели самым простым и естественным образом.

Эта линия рассуждений явно прочитывается в софиологических построениях Л.П. Карсавина. Обосновывая свое нетривиальное понимание всеединства как *всевременности*, Карсавин пишет:

Переход всевременности во временность (как и обратно) неуловим, потому что он столь же непрерывен, как замедление вращения в бесконечно быстром вращающемся колесе. Бессмысленно говорить о начале времени в смысле какого-то временного же момента [Карсавин, § 27, 25].

Геометрическая интерпретация интенсивной бесконечности здесь напрямую заменяется временной. Но более того, Карсавин продуцирует потрясающий по мифологической силе образ Творца — гончара или точильщика, прикасающегося к созданному им кругу бесконечных времен и порождающего этим прикосно-

вением-торможением ход истории. В физическом отношении образ Карсавина интересен тем, что он соотносит временность и вечность по аналогии с равномерным и неравномерным движением. Механика Ньютона устанавливает абсолютность различия между ними, ибо любое возникновение неравномерности движения (ускорения) массивного тела равнозначно появлению силы. У Карсавина время, таким образом, наделяется силовым свойством. Эту мысль совершенно независимо от Карсавина разрабатывал еще один представитель русского космизма — астрофизик Н. А. Козырев.

Органическая близость основных идей Козырева интуициям космизма несомненна, хотя говорить об этом стали сравнительно недавно. Одним из первых на эту близость обратил внимание В. Н. Демин в статье «Русский космизм: от истоков — к взлету». Концепция Козырева, по его словам, «насквозь космична и пророчески-оптимистична» [Демин, 16], ибо, наблюдая звезды в небе, мы видим, в согласии с нею, «не проявление разрушительных сил Природы, а проявление творческих сил, приходящих в Мир через время» [Козырев Н. А., 406]. Примерно так видели главное в работах Козырева многие его современники. «Явился он в мир стереть второй закон термодинамики и с ним тепловую смерть» [Вознесенский, 43], — так определил миссию создателя теории активного времени А. А. Вознесенский в стихотворении «Есть русская интеллигенция». Популярная энциклопедия по астрономии под редакцией О. Н. Коротцева заканчивается главой, посвященной Козыреву, которая называется «Вечная молодость вселенной» [Коротцев, 683–684]. С моей точки зрения, главное в наследии Н. А. Козырева все же не этот общий почти для всех космистов и софиологов мотив неувядающей жизни Вселенной, а переворот в наших взглядах на время. Я сравниваю его попытку сделать активные свойства времени предметом эмпирического исследования с попыткой Гаусса выяснить при помощи измерений, какая из математически выведенных геометрий соответствует реальному миру. «Даже если Гаусс в действительности не делал такой проверки, — пишет известный философ науки Р. Карнап, — сама легенда представляет краеугольный камень в истории научной методологии. Гаусс, конечно, первый задался революционным вопросом: что мы обнаружим, если осуществим эмпирическое исследование геометрической структуры пространства? Никто до него не думал о таких исследованиях» [Карнап, 229]. До Козырева в неопозитивизме поднимался вопрос о физическом статусе

времени, но никто не решался приступить к изучению этого вопроса на уровне эксперимента.

В космологическом плане предположение у времени активных свойств выливается в принципиально новую картину мира. Термодинамика вводит в научный обиход понятие стрелы времени, существенно дополняя тем самым механическую картину мира представлением о необратимости. «Необратимо-упорядоченным» называет Карсавин течение времени. Особенность космологии Козырева заключается в том, что время рассматривается в ней не как упорядоченное, а как *упорядочивающее* начало. Греческий философ Левадитис так описывает этот подход:

Общепризнано, что причины обычно возникают раньше, чем следствия. Не определяет ли именно это отличие причин (того, что раньше) от следствий (того, что позже) наше представление о направленности времени? Первое возражение предоставляет ОТО (общая теория относительности. — *Прим. ред.*). <...> Второе, более серьезное возражение таково: пока теоретики причинности не научились отделять события, принимаемые за причину, от событий, принимаемых за следствия, без отсылки к понятиям раньше-позже (т. е. к уже установленному понятию направленности времени) их рассуждение представляет порочный круг (перевод мой. — *Ф. Н. Козырев*) [*Leivaditis, 714*].

Возможный выход из него указал Д. Юм, предположив, что связь причин и следствий со временем является простым лингвистическим допущением. Онтологическое обоснование причинности, продолжает Левадитис, собственно, и должно представлять собой опровержение точки зрения Юма, но

как формулирует это Дэйнтон...<...> Обнаружение объективного и вневременного различия между причиной и следствием оказывается на поверку гораздо более трудной задачей, чем можно было предполагать, так что добрая доля философов соглашается с тем, что такого различия не существует. И тут появляется остроумное решение Козырева. Сознывая все эти трудности, он рассматривает причинность не как то, что внутренне присуще времени, а как то, что производно от него. <...> Как он сам формулирует, время обладает особым свойством, создающим различие причин и следствий, которое может быть названо направленностью, или ходом (перевод мой. — *Ф. Н. Козырев*) [*Leivaditis, 714*].

В причинной механике Козырева переход причины в следствие — это физический процесс, в котором участвует время.

В массивных вращающихся объектах, каковыми являются космические тела, причинно-следственный переход сопровождается образованием негэнтропии. Таким образом, источником вечной жизни Вселенной выступает... время! Этот вывод не стоит принимать за диалектический парадокс в духе единства бытия и ничто или перехода противоположностей друг в друга, ибо на самом деле мы имеем здесь дело с прямым и простым утверждением того, что время в своем течении напитывает Вселенную жизнью. Такое возможно, если источник, из которого оно поступает к нам, живоносен, более богат жизнью, чем наш мир. Как в модели Карсавина, где движение в потоке времени есть лишь пониженная степень той подвижности, коей обладает всевременность. Мерность, присущая времени и подчиняющая нас порядку чередования, служит в этой космологии регулятором жесткости причинно-следственных отношений, необходимым для того, чтобы вечность не затопила мир. Время дозирует вечность, вместе с тем оно дозирует количество негэнтропии, поступающей в наш мир, и энергии, которую звезды вырабатывают для своего свечения из негэнтропии. Ибо звезды вырабатывают столько энергии, сколько может излучиться с их поверхности — это основополагающее и индуктивно доказанное положение лежит в основе всего научного проекта Козырева. Термоядерные реакции рассматриваются в нем как космологический эксцесс, возникающий в результате локальных нарушений энергетического обмена. Эта последняя идея нашла неожиданное продолжение в теории еще одного известного представителя русского космизма и товарища Козырева по заключению Л. Н. Гумилева. Как пишет его биограф С. С. Беляков, «лагерные лекции Козырева пробудили у Гумилева интерес к естественным наукам, без которого никогда не было бы пассивной теории этногенеза» [Беляков].

Между миром бесконечно жестких причинно-следственных связей, описываемым механикой Ньютона, и миром атомной механики, где, по Козыреву, «нет течения времени и причинно-следственные связи не имеют никакой прочности, а значит, просто отсутствуют» [Козырев Н. А., 318], лежит мир причинной механики, характеризующийся конечной величиной хода времени, т. е. скорости перехода причины в следствие в элементарном физическом процессе. Козырев верил, что это и есть наш реальный мир. Самым трудным, интригующим, но, возможно, и наиболее плодотворным моментом в истории проекта было

открытие изменчивости величины хода времени. Всем знакомое субъективное ощущение того, как время может иногда мучительно долго тянуться или вмещать в короткий миг невероятное количество впечатлений, переносилось причинной механикой из области психологических в область физических явлений. Чудо Иисуса Навина, когда солнце и луна встали над Гаваоном ^{*1}, стало совместимым с научной картиной мира. Богословскую же картину мира, в силу связи времени с негэнтропией, открытие переменных свойств (*плотности*) времени обогащало новым теоретическим базисом для учения о синергии.

^{*1} Нав 10:12–14

Отождествление энтропии с космическим проявлением грехопадения до этого открытия уже вошло в идейный корпус русского космизма. Н. А. Умов развивал учение о негэнтропийной сущности жизни и любви и, как пишет А. Г. Гачева, называл грех и зло «лазутчиками энтропии в потоке живого вещества» [Гачева, 659], а созидательные способности человеческого сознания он называл третьим законом термодинамики, очевидно противопоставляя его второму. Об организующей роли ноосферы писал В. И. Вернадский. П. А. Флоренский со своей стороны считал, что второму закону термодинамики — «закону энтропии, взятому расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания» — противостоит культура:

Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит... в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти [Флоренский, 39].

Сходную мысль мы находим в «Философии неравенства» Н. А. Бердяева. Козырев разделял эту веру в возможность человека вносить порядок в космическое мироустройство. Но его оценка человеческих возможностей более скромна. Ему в отличие от большинства его предшественников чужд космоургический пафос. Однажды он сказал своему ученику П. А. Зныкину: в космосе существуют две силы, направленные против хода энтропии, — звезды и люди [Зныкин, 256]. В контексте теории, рассматривающей звезды как машину, генерирующую энергию из негэнтропии, такое сопоставление может показаться абсурдным. Слишком различны человеческая и звездная массы. Однако не стоит забывать ни «гомеопатического характера» негэнтропийных воздействий, ни того, что организация (синоним негэнтропии в работах Козырева), как и информация, не зависит столь прямо от массы носи-

теля. Еще полвека назад рукотворные накопители информации весили в миллионы раз больше, чем сегодня, и это, конечно, далеко не предел «развеществления» информационно-негэнтропийного поля.

В русле антропоцентрической установки, свойственной религиозно-философским исканиям той поры, важно не то, что человек поставлен вровень со звездами, а то, что звездам оставлено место рядом с ним. Вернее, не самим звездам, а той Высшей воле, которая управляет ими, которая дает простор для человеческой творческой деятельности, сохраняя при этом механизмы собственного вмешательства в судьбы мира. Механизмы эти действуют в области причинно-следственных отношений, а значит, по Козыреву, заключены в активных свойствах времени. Как и Дж. Беркли, Козырев полагал, что реальный мир отличается от мира, создаваемого сознанием, своими согласованными каузальными связями: постоянство и порядок возникают в нем не случайно, как это часто бывает с идеями, производимыми человеческой волей, а, по словам Беркли, «в правильной последовательности или рядах». Именно отсюда следует знаменитый вывод ирландского философа: «Существует, следовательно, другая воля или другой дух, который производит их» [Беркли, 184]. Но у Козырева, в отличие от Беркли, эта воля не ограничивается установлением незыблемого закона. Она участвует в жизни мира, будучи способна порождать как глобальные, так и локальные сгущения и разрежения негэнтропии, учащая и замедляя пульс времени в ответ на действия и призыв человека. В синергичном взаимодействии Промысла и ноосферы творится история мироздания, и через время нам дано не только постигать ее смысл, измерять ее насыщенность и долготу, но и вносить свой личный вклад в судьбы других людей и всего мира, *вступить* в нее, вплестись в ее узор, сотканный нитями причинно-следственных отношений.

Рядом с деизмом берклианства и русской космоургии теория активного времени Козырева намечает контуры нового понимания связи материи и духа, возможно того, о котором пророчествовал Н. А. Бердяев:

Физическая причинность, которую раскрывают науки естественные, не вводит нас во внутреннюю связь вещей. Творческая энергия внутренней жизни мира остается закрытой. Науки о мире физическом не доходят до внутреннего ядра бытия, они ищут причин всего происходящего во внеш-

ней среде. <...> Когда в природе откроется нам внутренняя сила, и мы поймем ее события как проявление внутренней творческой энергии, она перестанет быть физически-материальной, она будет введена в мир духовный [Бердяев, 94].

На этом пути вопрос о соотношении вечности и временности Вселенной может получить совсем неожиданное решение, которое пока трудно предугадать.

Источники и литература

1. *Баранцев* = Баранцев Р. Г. Становление тринитарного мышления. Москва; Ижевск : Регуляр. и хаотич. динамика, 2005. 123 с.
2. *Беляков* = Беляков С. С. Гумилёв сын Гумилёва : [Биография Льва Гумилёва]. М. : АСТ, 2013. 797 с.
3. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. 479 с.
4. *Беркли* = Беркли Дж. О принципах человеческого знания // Он же. Сочинения. М. : Наука, 1978. С. 152–247.
5. *Булгаков 1931* = Булгаков Сергей, прот. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 49–58.
6. *Булгаков 1933* = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий : О Богочеловечестве. Т. 1. Париж : YMCA-Press, 1933. 468 с.
7. *Булгаков 1994* = Булгаков Сергей, прот. Свет невечерний : Созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 414 с.
8. *Булгаков 2009* = Булгаков Сергей, прот. Философия хозяйства. М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. 460 с.
9. *Вернадский* = Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М. : Айрис-Пресс, 2004. 576 с.
10. *Вознесенский* = Вознесенский А. А. Есть русская интеллигенция // Он же. Витражных дел мастер : Стихи. М. : Молодая гвардия, 1976. С. 43.
11. *Гачева* = Гачева А. Г. Умов Николай Алексеевич // Русская философия : Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. 2-е изд., дораб. и доп. М. : Кн. клуб Книговек, 2014. 830 с.
12. *Гейзенберг* = Гейзенберг В. Физика и философия. М. : Изд. иностр. лит., 1963. 293 с.
13. *Данилов* = Данилов Ю. А. Ньютон и Бентли // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 1. С. 30–45.
14. *Демин* = Демин В. Н. Русский космизм: от истоков — к взлету // Вестник Московского университета. Серия 7 : Философия. 1996. № 6. С. 3–18.

15. *Зеньковский 1991* = Зеньковский В. В. История русской философии : В 4 т. Т. 1. Ч. 2. Л. : Эго, 1991. 279 с.
16. *Зеньковский 1992* = Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. 268 с.
17. *Зеньковский 1930* = Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 3–40.
18. *Зныкин* = Зныкин П. А. Предвидение Козырева // Время и звезды : К 100-летию Н. А. Козырева. СПб. : Нестор-История, 2008. С. 225–274.
19. *Карнап* = Карнап Р. Философские основания физики : Введение в философию науки. М. : Прогресс, 1971. 387 с.
20. *Карсавин* = Карсавин Л. П. О началах : Опыт христианской метафизики. Т. 1 : Бог и тварный мир. Берлин : Обелиск, 1925. 191 с.
21. *Козырев Н. А.* = Козырев Н. А. Избранные труды. Л. : ЛГУ, 1991. 443 с.
22. *Козырев Ф. Н.* = Козырев Ф. Н. Религия и наука на рубеже тысячелетий: продолжающийся спор или путь к единству? // Религия как дар : Педагогические статьи и доклады. М. : СФИ, 2014. С. 158–178.
23. *Коротцев* = Коротцев О. Н. Астрономия. Популярная энциклопедия. СПб. : Азбука-классика, 2003. 736 с.
24. *Лосский В. Н. 1991* = Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М. : Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
25. *Лосский В. Н. 1996* = Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М. : Изд. Свято-Владимирского Братства, 1996. 196 с.
26. *Лосский Н. О.* = Лосский Н. О. История русской философии. М. : Высшая школа, 1991. 559 с.
27. *Маслобоева* = Маслобоева О. Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность : Монография. М. : АПК и ППРО, 2007. 292 с.
28. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Нью-Йорк : R.V.R., 1985. 359 с.
29. *Пирогов* = Пирогов Н. И. Вопросы жизни : Дневник старого врача. Иваново : ПресСто, 2009. 426 с.
30. *Платонов* = Платонов А. П. Чевенгур : Роман. Котлован : Повесть. М. : Время, 2011. 608 с.
31. *Русский космизм* = Русский космизм : Антология философской мысли / Сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой. М. : Педагогика-пресс, 1993. 365 с.
32. *Степин* = Степин В. С. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.
33. *Толстой* = Толстой А. К. Послание к М. Н. Лонгвинову о дарвинизме // Он же. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. М. : Правда, 1980. С. 290.

34. *Флоренский* = Флоренский П. А. Автореферат // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 37–43.
35. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
36. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Дневники : 1973–1983. М. : Русский путь, 2005. 717 с.
37. *Leivaditis* = Leivaditis D. Philosophical comments on kozyrev's theory of time // Время и звезды : К 100-летию Н. А. Козырева. СПб. : Нестор-История, 2008. С. 704–723.
38. *Young* = Young G. M. The Russian Cosmists : The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. New York : Oxford University Press, 2012. 296 p.

F. N. Kozyrev

The Theme of Everlasting Life of the Universe in Russian Cosmism

Perception of the world as a living whole is a common feature of the sophiological stance in Russian religious philosophy and of the wide scientist movement known as Russian cosmism. The ontological status of the source of cosmic integrity and vitality is a critical issue in the Orthodox theology. In this context, cosmism is often associated with the doctrine of immanence. The foundation for such an association is analysed in the first part of the article. The core ideas of Russian cosmism are considered in parallel with sophiology and scientism. The second part of the article presents different concepts of eternity in their relation to the idea of Creation. In particular, it is focused on the dynamic quality of time as explicated in the concept of omnitemporality by Lev Karsavin and in causal mechanics by Nikolay Kozyrev. The cosmological and theological implications of Kozyrev's physics of time are taken into consideration, including the idea that active properties of time may provide a mechanism for a synergetic interaction between Providence and noosphere.

KEYWORDS: cosmism, sophiology, pan-unity, time, eternity, causality, negentropy.

References

1. Barantsev R. G. (2005). *Stanovlenie trinitarnogo myshleniia* [The formation of trinitarian thinking]. Moscow ; Izhevsk : Regular. i khaotich. dinamika (in Russian).

2. Beliakov S. S. (2013). *Gumilev syn Gumileva* [Gumilev son of Gumilev]. Moscow : AST (in Russian).
3. Berdiaev N. A. (1994). *Filosofiiia svobodnogo dukkha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow : Respublika (in Russian).
4. Berkeley G. (1978). "O printsipakh chelovecheskogo znaniia" ["A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"], in Idem. *Sochineniia* [The Works]. Moscow : Nauka, pp. 152–247 (Russian translation).
5. Bulgakov Sergii, archpriest (1931). "Dusha sotsializma" ["The Soul of Socialism"]. *Novyi Grad*, 1931, n. 1, pp. 49–58 (in Russian).
6. Bulgakov Sergii, archpriest (1933). *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve* [The Lamb of God : Concerning the God-Man], v. 1. Paris : YMCA-Press (in Russian).
7. Bulgakov Sergii, archpriest (1994). *Svet nevechernii* [Unfading Light]. Moscow : Respublika (in Russian).
8. Bulgakov Sergii, archpriest (2009). *Filosofiiia khoziaistva* [Philosophy of Economy]. Moscow : In-t russkoi tsivilizatsii (in Russian).
9. Danilov Iu. A. (1993). "N'iuton i Bentli" ["Newton and Bentley"], *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*, 1993, n. 1, pp. 30–45 (in Russian).
10. Demin V. N. (1996). "Russkii kosmizm: ot istokov — k vzletu" ["Russian cosmism: from the beginnings — to take off"]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Ser. 7 : Filosofiiia, 1996, n. 6, pp. 3–18 (in Russian).
11. Florenskii P. A. (1994). "Avtoreferat" ["Abstract"], in *Sochineniia* [Writings] : In 4 v., v. 1. Moscow : Mysl', pp. 37–43 (in Russian).
12. Gacheva A. G. (2014). "Umov Nikolai Alekseevich", in *Russian Philosophy : Encyclopedia*. Moscow : Kn. Klub Knigovek (in Russian).
13. Geizenberg V. (1963). *Fizika i filosofiiia* [The Physics and philosophy]. Moscow : Izd. inostr. lit. (in Russian).
14. Heidegger M. (1997). *Being and Time*. Moscow : Ad Marginem (Russian translation).
15. Karnap R. (1971). *Filosofskie osnovaniia fiziki : Vvedenie v filosofiiu nauki* [Philosophical Foundations of Physics : An Introduction to the Philosophy of Science]. Moscow : Progress (in Russian).
16. Karsavin L. P. (1925). *O nachalakh : Opyt khristianskoi metafiziki* [About the Principles : The Experience of Christian Metaphysics], v. 1 : *Bog i tvarnyi mir* [God and the created world]. Berlin : Obelisk (in Russian).
17. Kozyrev N. A. (1991). *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Leningrad : LGU (in Russian).
18. Kozyrev F. N. (2014). "Religiia i nauka na rubezhe tysyacheletii: prodolzhaiushchiisia spor ili put' k edinstvu?" ["Religion and science at the turn of the millennium: an ongoing dispute or a path to unity?"], in *Religiia*

- kak dar : Pedagogicheskie stat'i i doklady* [Religion as a gift: Pedagogical articles and reports]. Moscow : SFI, pp. 158–178 (in Russian).
19. Korotsev O. N. (2003). *Astronomiia : Populiarnaia entsiklopediia* [Astronomy : Popular encyclopedia]. St. Petersburg : Azbuka-klassika (in Russian).
 20. Leivaditis D. (2008). “Philosophical comments on kozyrev’s theory of time”, in *Vremia i zvezdy : K 100-letiiu N. A. Kozyreva* [Time and stars : On the 100th anniversary of N. A. Kozyrev]. St. Petersburg : Nestor-Istoriia, pp. 704–723 (in Russian).
 21. Losskii V. N. (1991). *Ocherk misticheskogo bogosloviia vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow : SEI (in Russian).
 22. Losskii V. N. (1996). *Spor o Sofii. Stat'i raznykh let* [The argument about Sofia. Articles of different years]. Moscow : Izd. Sviato-Vladimirskogo Bratstva (in Russian).
 23. Losskii N. O. (1991). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow : Vysshiaia shkola (in Russian).
 24. Masloboeva O. D. (2007). *Rossiiskii organitsizm i kosmizm XIX–XX vv. : Evoliutsiia i aktual'nos' : Monografiia* [Russian Organicism and Cosmism of the XIX–XX Centuries : Evolution and Relevance : Monograph]. Moscow : APK i PPRO (in Russian).
 25. Meyendorff John, Archpriest (1985). *Vvedenie v sviatootcheskoe bogoslovie* [Introduction to patristic theology], 2 ed. New York : R.B.R.
 26. Pirogov N. I. (2009). *Voprosy zhizni : Dnevnik starogo vracha* [Questions of life : Diary of an old doctor]. Ivanovo : PresSto (in Russian).
 27. Platonov A. P. (2011). *Chevengur : Roman. Kotlovan : Povest'* [Chevengur : Roman. Pit : Tale]. Moscow : Vremia (in Russian).
 28. Schmemmann Alexander, Protopr. (2005). *Dnevniki : 1973–1983* [The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983]. Moscow : Russkii put' (in Russian).
 29. Semenova A. G., Gacheva A. G. (eds.) (1993). *Russkii kosmizm : Antologiiia filosofskoi mysli* [Russian cosmism : An anthology of philosophical thought]. Moscow : Pedagogika-press (in Russian).
 30. Stepin V. S. (2000). *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical knowledge]. Moscow : Progress-Traditsiia (in Russian).
 31. Tolstoi A. K. (1980). “Poslanie k M. N. Longvinovu o darvinizme” [“Message to M. N. Longvinov about Darwinism”], in Idem. *Collected Works* : In 4 v., v. 1. Moscow : Pravda (in Russian).
 32. Vernadskii V. I. (2004). *Biosfera i noosfera* [The Biosphere and Noosphere]. Moscow : Airis-Press (in Russian).

33. Voznesenskii A. A. (1976). "Est' russkaia intelligentsia" ["There is a Russian intelligentsia"], in Idem. *Vitrazhnykh del master : Stikhi* [Stained Glass Master : Poems]. Moscow : Molodaia gvardiia (in Russian).
34. Young G. M. (2012). *The Russian Cosmists : The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York : Oxford University Press.
35. Zen'kovskii V. V. (1991). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy] : In 4 v., v. 1, part 2. Leningrad : Ego (in Russian).
36. Zen'kovskii V. V. (1992). *Osnovy khristianskoi filosofii* [Basics of Christian Philosophy]. Moscow : Izd. Sviato-Vladimirskogo bratstva (in Russian).
37. Zen'kovskii V. V. (1930). "Preodolenie platonizma i problema sofiinoi tvari" ["Overcoming Platonism and the Problem of the Sophian Beast"]. *Put'*, 1930, n. 24, pp. 3–40.
38. Znykin P. A. (2008). "Predvidenie Kozyreva" ["Kozyrev's Foresight"], in *Time and the Stars : On the 100th Anniversary of N. A. Kozyrev*. St. Petersburg : Nestor-Istoriia (in Russian).