

УДК: 14.140.8:27

ББК: 87(2)-688

Егор Сергеевич Шушаков

Тольяттинский государственный университет, Институт Гуманитарно-педагогического образования, кандидат философских наук, доцент, заведующий лабораторией, Россия, Тольятти, e-mail: heliografos@mail.ru

Проективная рассимволизация как осмысление религии в философии космизма

Аннотация. Анализируется уникальная особенность философии космизма как синергии религиозного и рационально-практического подходов к сущему. Проективность как черта философии космизма сопоставляется с другими формами рационализации религиозных доктрин. Демонстрируется концептуальная разница в отношении к рациональному познанию между 3 основными христианскими деноминациями в разные исторические периоды. Реконструируются специфические типы внутри религиозной практико-ориентированной рациональности в истории христианства. Раскрываются культурные факторы, повлиявшие на формирование проективно-религиозной установки Н.Ф. Федорова: трактовка познания мира как богопознания в раннехристианской восточной патристике; направленность философии «общего дела» в одинаковой степени на верующих и неверующих. Анализируются концепция ноосферы В.И. Вернадского и ее генезис. На примере появления концепции «ноосферы», показывается как может происходить проективная рассимволизация понятий, появившихся в религиозно-философском дискурсе. Вводится понятие «рассимволизация» как специфическое для традиции космической философии метода работы с религиозными нарративами. Раскрывается смысл этого термина. Подчеркивается важность этого метода для межкультурного и межрелигиозного диалога. На примерах рассимволизации религиозных традиций демонстрируется проективная установка таких религиозных течений, как православие, католицизм, протестантизм, ислам, иудаизм, буддизм, индуизм.

Ключевые слова: космизм, проективность, рассимволизация, протестантизм, православие, патристика, философия «общего дела» Н.Ф. Федорова, пневматосфера, ноосфера

Egor Sergeevich Shushakov

Togliatti State University, Institute of Humanities and Pedagogical Education Candidate of Philosophical Sciences (PhD in Philosophy), Associate Professor, Head of Laboratory, Russia, Togliatti, e-mail: heliografos@mail.ru

Projective Desymbolization as an Interpretation of Religion in the Philosophy of Cosmism

Abstract. The article analyzes a unique feature of the philosophy of cosmism as a synergy of the religious and rationally practical approaches to being. Projectivity as a characteristic of cosmist philosophy is compared with other forms of rationalization of religious doctrines. The article demonstrates the conceptual difference in attitudes toward rational knowledge among the three main Christian denominations in different historical periods. It reconstructs specific types of practice-oriented rationality within the history of Christianity. The cultural factors that influenced the formation of N.F. Fyodorov's

projective-religious attitude are revealed: (1) the interpretation of the knowledge of the world as the knowledge of God in early Christian Eastern patristics; (2) the orientation of the philosophy of the “common cause” equally toward believers and non-believers. The concept of the noosphere in V.I. Vernadsky’s work and its genesis are analyzed. Using the example of the emergence of the concept of the “noosphere”, the article shows how projective desymbolization of notions that appeared in religious-philosophical discourse can occur. The concept of “desymbolization” is introduced as a method of working with religious narratives specific to the tradition of cosmic philosophy. The meaning of this term is revealed. The importance of this method for intercultural and interreligious dialogue is emphasized. Using examples of desymbolization of religious traditions (Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, Islam, Judaism, Buddhism, Hinduism), the projective orientation of each of them is demonstrated.

Key words: cosmism, projectivity, desymbolization, Protestantism, Orthodoxy, patristics, N.F. Fedorov’s philosophy of the “common cause”, pneumatosphere, noosphere

DOI: 10.17588/2076-9210.2026.2.056-067

Философия космизма, являясь одним из самых необычных и уникальных явлений русской духовной культуры, едва ли представляет собой цельную философскую традицию. Скорее, это соцветие различных подходов к осмыслению технического, социального и духовного прогресса человечества, объединенных несколькими общими нарративами. Однако даже последних достаточно, для того чтобы констатировать некоторую внутреннюю последовательность развития философской мысли от Федорова до более поздних представителей космической философии.

Одним из таких общих «космистских» нарративов является специфическая форма отношения к религии и к религиозно-философским учениям прошлого. Конечно, примеров концептуального осмысления взаимодополняющих отношений между наукой и религией история знает достаточно. Далеко не всегда это осмысление было однозначным. На примере европейской религиозной мысли можно выделить два во многом противоречащих друг другу подхода. Восточно-христианская философия зачастую держалась пути создания интеллектуальных «мостов» между рациональным познанием и чувством нуминозного. Примирение и взаимное проникновение рационального понимания природы и мироощущения, основанного на вере, провозглашает в «Строматах» (II в.) еще Климент Александрийский¹. Эту линию продолжают и представители каппадокийской школы богословия, в целом рассматривая познание природы как продолжение богопознания². Григорий Богослов, один из великих каппадокийцев, писал об этом следующим образом: «Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия

¹ См.: Бирюков Д.С. Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента александрийского в интеллектуальном контексте эпохи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 109–117 [1].

² См.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Ком-книга, 2010. 1008 с. [2].

(Исх. 33:22–23), и то покрытый Камнем (1Кор. 10:4), то есть воплотившимся ради нас Словом. И, прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им Самим, то есть Самой Троицей; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается Херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, сколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то великолепие (Пс. 8:2), которое видимо в тварях, Богом и созданных, и управляемых. Ибо все то есть задняя Божия, что после Бога составляет нам познание о Нем, подобно тому как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство» [3, с. 393]. Даже в эпоху паламистской мистики византийского богословия познание мира хоть и перестало считаться формой «богопознания», но никогда не теряло своей значимости³.

В западной школе раннехристианского богословия рациональное познание мира оценивалось более сдержано: от Августина, считавшего рациональное познание мира возможным, но малонужным для спасения делом, до более радикальных воззрений Тертуллиана⁴. В средневековой западной схоластике соотношение рационального познания и иррациональной веры вышло на передний план, по сути уйдя в другую крайность: ограниченность рационального познания признавалась, но в той степени, в какой оно считалось приемлемым, использовали его возможности, особенно в познании божественного. Отчасти излишняя перегруженность религиозного мировосприятия, доступная лишь немногим ученым и образованным слоям общества, и стала одной из причин реформации. Специфика части протестантских деноминаций и заключается в особенном практико-ориентированном рациональном аскетизме при абсолютно тотальной иррациональной неизвестности в вопросах потустороннего существования, связанной с учением о непреодолимой предопределенности лишь избранных к спасению. Значение подобного мировоззрения для экономической деятельности до сих пор в современной науке остается до конца не определенным, но его уникальность, выявленную Максом Вебером, признают многие современные авторы⁵. Сам же Вебер характеризует это влияние следующим образом: «Аскет, действующий в миру, т.е. представитель мирской аскезы, должен страдать некоей счастливой ограниченностью ума в вопросе смысла мира, вовсе не переживая по этому вопросу. Поэтому неслучайно мирская аскеза последовательнее всего воплотилась именно в кальвинизме с его верой в абсолютную непознаваемость мотивов божественных решений, к которым неприложим человеческий масштаб. Мирской аскет по своей природе – прирожденный профессионал, не задающийся вопросом о конечном

³ См.: Климов О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // *Философская мысль*. 2015. № 5. С. 14–30 [4].

⁴ См.: Lewis E. *Re-examining Tertullian and Augustine's Relationship for the Theology Science Dialogue* // *Science & Christian Belief*. Exeter: Paternoster Press. 2015. 27(1). P. 84–100 [5].

⁵ See William H. Swatos Jr. and Lutz Kaelber. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2005. xxxii, 233 p. [6].

смысле своих занятий в миру и считающий это ненужным, ведь ответственность за мир несет не он, а Бог, а ему самому достаточно сознания, что своими рациональными действиями он выполняет волю Божию, глубочайший смысл которой остается для него непостижимым» [7, с. 202–203].

Однако со временем в протестантской среде стали все чаще усиливаться воззрения «арминианского» характера, согласно которым человек способен по свободной воле противиться божественной благодати, а, следовательно, быть не предопределенным изначально к спасению или аду. В таком измерении взаимодействие свободного человека и свободного Бога становится с рациональной точки зрения более понятным, с другой стороны добавляет в рационально-практическую деятельность людей элемент взаимодействия с Богом и в делах, и в познании. В протестантской религиозной философии появляются идеи, обратные классической кальвинистско-гомарийской позиции, а с развитием науки в XVIII–XIX вв. – идеи о гармонии уже настоящего научного знания и веры. Так, Дж. Фиске писал: «Но если заглянуть под поверхность вещей, мы увидим, что в действительности между религией и наукой никогда не было никакого конфликта и примирения не требуется там, где всегда существовала гармония» [8, р. 3]. Можно вспомнить многих ученых и философов, придерживающихся протестантских взглядов и считавших взаимодополняющими религиозную веру и научную практику: Дж. Дана, М. Фрадей, Р. Милликен А. Уайтхед и т.д. Уайтхед, создавший свою философию процесса, был одним из первопроходцев секулярной рационализации многих теологических идей⁶. Обратная тенденция наблюдалась в католицизме, где, наоборот, от излишне рационалистического подхода неотомизма (XIX в.) теологическая мысль свернула к полумистическому, полурациональному познанию в виде умеренного неоавгустинианства и тейярдизма (XX в.), что позволило в целом занять католической церкви более гибкую позицию по вопросу диалога научного и религиозного мировоззрений.

Таким образом протестантская и католическая традиции, хоть и с противоположных сторон, пришли к приемлемому синтезу рационального знания, материальной практики и духовной жизни. В современной теологической традиции на западе обсуждаются даже вопросы на границе научной фантастики, например: каково теологическое значение внеземной жизни и как вести проповедь инопланетянам?⁷

Но именно в культурном русском пространстве XIX века в рамках философии общего дела Н.Ф. Федорова соотношение между практической деятельностью, рациональным познанием и религиозной верой приобрело уникальный

⁶ См.: Wood H.D. The Relation of Religious and Metaphysical Inquiry in the Thought of Alfred North Whitehead. PhD diss., McMaster University, 1971. 246 p. [9].

⁷ См.: Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст / под ред. Стивена Дж. Дика. М.: АСТ; Астрель, 2007. 224 с. [10] (особенно интересны в этом плане статьи из указанного сборника, таких авторов, как Артур Пикок (С. 113–142), Фриман Дж.Дайсон (С. 159–166), Эрнан Мак Маллин (С. 175–196) и др.).

характер «проектности». Как уже отмечалось, в истории мысли есть много способов рационально-философской секуляризации религиозных образов и теологических идей. Другой пример чисто философского характера – это переформатирование идей протестантизма в трудах представителей немецкого идеализма. Рационализация религиозного чувства в тех пределах, в каких это считалось допустимым с рациональной точки зрения (естественно, эта рационализация была не полной), отводила вере место в онтологических и гносеологических системах немецких идеалистов в той степени, в какой это позволяло обрисовать целостность субъекта и мира. Также рационализация религиозного чувства может представлять собой результат исследования в социальных науках. Так, Вебер, раскрывая истоки капиталистических хозяйственных отношений в религиозной этике протестантизма, показывает, как религиозная установка на аскетическое накопление, призванная изначально свидетельствовать о спасении, становится основным принципом уже секулярной экономики. Из области естественных наук можно привести в пример труды Тейяра, строящего свое учение о тангенциальных и радиальных энергиях в материальной вселенной на основе представлений христианского вероучения и мистики.

Проективная трактовка религии в рамках философии «общего дела» стала возможной благодаря двум обстоятельствам. Первое из них следующее: восточно-христианское богословие никогда не отрицало рациональную познавательную и практическую деятельность разума, хотя в своем позднесредневековом византийском варианте и приобрело крайне мистический оттенок. И тем не менее при возвращении к переосмыслению святоотеческого наследия уже в период синодальной церкви в Российской Империи это обстоятельство сыграло определяющую роль. Уникальность Федорова для его времени как раз и была в том, что он, будучи сыном своего времени, выражал всем пафосом общего дела ту же веру в возможности технологического и социального развития, какая была и у позитивистов, и у марксистов второй половины XIX и начала XX века. Но с другой стороны, Федоров был одним из самых ревностных исследователей святоотеческого наследия православного христианства, причем подходу к нему с практико-ориентированных позиций XIX века. Трактуя его понимание антропологии, С.Г. Семенова пишет о Федорове следующее: «Требование активности человека вытекает из основоположений христианской антропологии, как ее понимает мыслитель: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта его самостоятельности – принятия вертикального положения и дальнейшего его трудового устройства» [11, с. 74]. Так же она проводит параллели между федоровским пониманием эсхатологии и пониманием эсхатологии у каппадокийцев, в частности у Григория Нисского⁸. Интересно, что близость нарративов Федорова к традиции раннего христианства в

⁸ См.: Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004. С. 250–254 [12].

вопросах сотериологии и антропологии подмечает и П. Флоренский: «Идея воскресения и святости тела особ. живо чувствуется из древн.пис. у св. Иринея Лион, а из новых – у Н.Ф. Федорова» [13, с. 570]. Второй фактор, определивший способ рационализации религиозных образов в философии «общего дела» Федорова, – это ее принципиальный выход на уровень внерелигиозного, внеконфессионального дискурса. Для Федорова было крайне важно подчеркнуть, что его учение приемлемо как для верующих, так и для неверующих. Сам философ говорил об этом следующим образом: «...различаясь в мысли, верующие и неверующие могут быть согласны в деле, а общее дело приведет их к согласию и в мысли» [14, с. 98].

Рассмотрение эсхатологических христианских образов как результата проективного одухотворенного человеческого труда отнюдь не является для мыслителя вытеснением классической христианской эсхатологии. Федоров рассматривал обе эсхатологические модели как условные варианты, зависящие от выбора и развития человечества. Сам философ пишет об этом так: «Учение об отношении Божества к нам и миру есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага. Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания как воспитателями народа» [14, с. 102]. Тем не менее желательным вариантом эсхатологии для Федорова остается именно взросление человечества до состояния Царства Божия, предполагающее регуляцию природы, освоение космоса, достижение бессмертия и воскрешение всех умерших силами людей. При этом важно подчеркнуть то, как Федоров трактует многие религиозные образы и понятия, в частности: призыв к крещению (Мф.28:19) трактуется им как призыв достичь обожения не только в духовном, но и в физическом смысле; всеобщее воскрешение посредством научного прогресса – как Пасха; «Москва как третий Рим» понимается им как утверждение роли России в деле всеобщей интеграции и управления природой и т.д. Последователи философа занялись частичной «рассимволизацией» теологических положений первых семи церковных соборов. Так, в работе «Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом» А. Горский и Н. Сетницкий приходят к выводу о том, что основной тезис, который отстаивался ортодоксальной линии на церковных соборах, – это положение о реальности обожения каждого человека и победе над смертью как феномене реального физического бытия⁹.

Такой подход к анализу религиозного учения, через выделение из последнего основных положений и их относительно рациональную трактовку как проектных установок, был свойственен в той или иной степени многим космистам.

⁹ См.: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 53–126 [15].

У одних, например у Валериана Муравьева, это могло иметь достаточно локальный характер – через попытку использовать его трактовку «ипостасности» в развитии теории множеств. У других, например у Вернадского, есть идеи о перестройке в целом научного знания при использовании наукой будущего религиозных и мистических интуиций, традиций востока. Но наиболее показательным примером является гипотеза ноосферы, которая имеет два интеллектуальных источника: русский (В.И. Вернадский и П.А. Флоренский) и французский (Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден)¹⁰. В первом речь идет о предложенном в переписке с Вернадским софиологом Флоренским концепте «пневматосфера»: «Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т.е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе» [17, с. 164–165]. Вернадский, развивая идеи Флоренского с одной стороны, а с другой идеи П. Тейяра де Шардена (во многом созвучные с идеей Софии в русской религиозной философии) и Леруа, говорил о ноосфере в двух контекстах: во-первых, как об области материального мира, затронутого разумной человеческой деятельностью; во-вторых, как об этапе развития биосферы, на котором природные процессы вступают в синергию с человеческим разумом и регулируются им. Вернадский не просто описывает этот процесс, во многом он говорит о нем как о состоянии ноосферы, как о проектной цели, к которой человечество подталкивают объективные исторические процессы. Вернадский пишет: «Сверх того человеком создаются новые виды и расы животных и растений. В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет. В настоящее время мы не можем не считаться с тем, что в переживаемой нами великой исторической трагедии мы пошли по правильному пути, который отвечает ноосфере». И продолжает: «Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу. Мы вступаем в нее – в новый стихийный геологический процесс – в грозное время, в эпоху разрушительной мировой войны. Но важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть

¹⁰ См.: Шушаков Е.С. Генезис термина «ноосфера» и его использование П. Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 87. С. 87–105 [16].

поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим» [18, с. 511–512].

Для обозначения уникального подхода к анализу и трактовке религиозно-философских идей в традиции русского космизма кажется уместным ввести ранее уже использовавшийся термин «рассимволизация». Термин использовался С.Г. Семенов для обозначения процесса снятия символического значения с объекта анализа для восприятия его непосредственного прямого функционального значения. Сама Семенова использует этот термин для анализа образа дьявола в христианской традиции как образа человека, смирившегося со своей смертностью¹¹. Более концептуально о философии символа и необходимости преодолеть «символико-метафорическую паутину» реализации религии как проекта Семенова пишет в работе «Тайны Царствия Небесного», описывая символическую метафоричность религии как вынужденную необходимость, происходящую из невозможности «удовлетворить свои сверхфизические потребности»¹². Другой исследователь традиции космизма, Г.П. Аксенов, также использует этот термин, даже вынося его в название своей статьи «Рассимволизация Абсолюта» (2015 г.), в которой он предлагает перейти от метафорического понимания высших категорий (Абсолюта, времени, пространства) к их научному, физическому обоснованию, опираясь на принципы биогенеза, абиогенеза и диссимметрии¹³.

Для того чтобы термин «рассимволизация» охватывал все нюансы, которые присутствуют в рамках философской герменевтики религиозного контекста в трудах представителей русского космизма, необходимо расширить и переопределить данный термин. Под «рассимволизацией» в рамках традиции русского космизма следует понимать такого рода трактовку религиозно-философских идей, которая подразумевает восприятие объекта (образа, идеи) как функционально определяющей проективную деятельность цели. Иначе говоря, трактуя Софию как воплощенное богочеловечество, представитель философии космизма будет воспринимать ее как состояние развития человеческого общества, которое возможно достичь путем проективной человеческой деятельности. Также трактовка воскрешения мертвых в рамках космической философии в первую очередь будет акцентировать внимание на воскрешении как результате проективной человеческой деятельности. Следует оговориться, что это не относится к научной деятельности представителей философии космизма. Когда Вернадский пишет о превращении неживого в живое, рассуждая о развитии естествознания, конечно, контекстуально он будет говорить о воскрешении в том мистическом смысле, в каком о нем говорит классическое христианское вероучение (воскрешение по воле Божьей): «Христианство восприняло старинную веру в возрождение – в пе-

¹¹ См.: Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: ПоРог, 2012. С. 213 [19].

¹² См.: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 132–139.

¹³ См.: Аксенов Г.П. Рассимволизация Абсолюта // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 53–64 [20].

реход в жизнь через смерть. В частности, исконное земледельческое представление о необходимости гниения зерна в земле, для того чтобы получилось живое растение, соединилось с идеей – воскресением Христа из мертвых, т.е. с основными верованиями. Апостол Павел на этом образе построил свои толкования, и они прочно утвердились в широких кругах общества» [21, с. 99].

В заключение хотелось бы сделать несколько предположений о значении принципа рассимволизации и о его использовании в отношении различных религиозных традиций. Рассимволизация как метод понимания религиозной доктрины может помочь сопоставить религии как проективные модели и показать, в каком смысле они способны друг друга дополнить, а в каком вступают в противоречие друг с другом. Так, например, в рамках традиции философии космизма основной проективной целевой установкой христианства считается «воскрешение» всех когда-либо живших людей. Именно православная традиция фиксирует внимание на софиологическом аспекте, на человечестве, способном к такому деянию, воскрешающем богочеловечестве, рассимволизированным воплощением которого является концепция ноосферы. Основную проективную целевую установку католицизма – вселенскую церковь – условно можно рассимволизировать как устройство вселенского божественного порядка, в рамках которого возможна воскрешающая деятельность богочеловечества. С протестантизмом с учетом большого числа протестантских церквей это сделать сложнее, но тем не менее наибольшую часть протестантов объединяет их приверженность принципу опоры веры на писание, его личную трактовку и личную веру, что, скорее всего, можно рассимволизировать как акцентуацию на личном спасении, на достижении бессмертия. Трансгуманизм, изначально появлявшийся как вера в способность человека на уровне индивида и вида перенести себя на следующую ступень развития и преобразования собственной природы, выглядит наиболее близкой формой рассимволизации этой деноминации. Про нехристианские конфессии говорить еще сложнее. Следует оговориться, что все ниже сказанное, скорее, является отправной точкой для размышления, нежели какой-то конкретной оценкой возможности рассимволизации религий в определенном ключе. Так, например, основное отличительное понятие ислама «шариат», с одной стороны, определяет возможность различения сакрального и профанного в исламе, но с другой – выстраивает четкую субординацию мирской жизни через религиозные нормы. В этом смысле ислам является религией социальной инженерии, а в проектном смысле – принципом, позволяющим сознательно моделировать развитие социума и социальные отношения в нем в соответствии с религиозными нормами. Проективно-целевую установку талмудического иудаизма, если ее в целом выносить за рамки этноконфессиональных положений самой религии, можно охарактеризовать как религию бесконечного познания человеческой истории и культуры (книги) обществом будущего как своего отражения. Буддизм же в таком случае можно рассимволизировать как проект управления собствен-

ными ментальными состояниями, желаниями и ощущениями в целях свободного, внемирского самоконституирования субъекта, а индуизм – как проект все-ленской интеграции всей жизни в единое, постоянно индивидуализирующее себя в бесчисленных ипостасях сознание.

Все вышеуказанные аспекты присутствуют во всех вышеназванных религиях в той или иной степени. Каждая древняя религиозная традиция, обладая цельной антропологией, сотериологией и онтологией, в той или иной степени включает в свою модель каждый из аспектов, указанных выше, как проективные установки религиозных традиций, но культурно-исторически в разной степени проявляется акцентуация на этих аспектах, что как раз в формате рассимволизирующей модели интерпретации религиозных доктрин позволяет сопоставлять их между собой и объединять в той степени, в какой проективное воплощение каждой из них способствует проективному воплощению остальных.

Список литературы

1. Бирюков Д.С. Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента александрийского в интеллектуальном контексте эпохи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14, вып. 3. С. 109–117.
2. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Комкнига, 2010. 1008 с.
3. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии второе // Творения Григория Богослова: в 2 т. Т. I. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1912. С. 391–413.
4. Климов О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // Философская мысль. 2015. № 5. С. 14–30.
5. Lewis E. Re-examining Tertullian and Augustine's Relationship for the Theology Science Dialogue // Science & Christian Belief. Exeter: Paternoster Press. 2015. Vol. 27, No. 1. P. 84–100.
6. William H. Swatos Jr. and Lutz Kaelber. The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2005. xxxii. 233 p.
7. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. II. Общности. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2017. 429 с.
8. Fiske J. The Unseen World and Other Essays (15th ed.). Boston, MA: Houghton, Mifflin and Company, 1899. 349 p.
9. Wood H.D. The Relation of Religious and Metaphysical Inquiry in the Thought of Alfred North Whitehead. PhD diss., McMaster University, 1971. 246 p.
10. Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст / под ред. Стивена Дж. Дика. М.: АСТ; Астрель, 2007. 224 с.
11. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 415 с.
12. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. С. 584.
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: Изд-во АСТ, 2003. 636 с.
14. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.
15. Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 53–126.

16. Шушаков Е.С. Генезис термина «ноосфера» и его использование П. Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 87. С. 87–105.
17. Флоренский П.А. Письмо В.И. Вернадскому // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 162–165.
18. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 503–512.
19. Семенова С.Г. Сатана в логике рассимволизации представления о мире // Тропами сердечной мысли: этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: ПоРог, 2012. С. 212–213.
20. Аксенов Г.П. Рассимволизация Абсолюта // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 53–64.
21. Вернадский В.И. Живое вещество // Живое вещество и биосфера. М.: Наука, 1994. С. 19–314.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinakh nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo, sostoyaniya mira i o sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva (Zapiska ot neuchenykh k uchenym, dukhovnym i svetskim, k veruyushchim i neveruyushchim [The Question of Brotherhood, or Kinship, on the Causes of the Unbrotherly, Unkindred, i.e. Unpeaceful, State of the World and on the Means to Restore Kinship (A Note from the Unlearned to the Learned, Spiritual and Secular, to Believers and Non-Believers)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vols., vol. I]. Moscow: Progress, 1995, pp. 35–308.
2. Grigoriy Bogoslov. Slovo 28. O bogoslovii vtoroe [Oration 28. On Theology (Second)], in *Tvoreniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vols., vol. I]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo P.P. Soykina, 1912, pp. 391–413.
3. Semenova, S.G. Satana v logike rassimvolizatsii predstavleniya o mire [Satan in the Logic of Resymbolization of the Worldview], in *Tropami serdechnoy mysli: Etyudy, fragmenty, otryvki iz dnevnika* [By the Paths of Heartfelt Thought: Sketches, Fragments, Excerpts from the Diary]. Moscow: PoRog, 2012, pp. 212–213.

Individual Works

4. Gorskiy, A.K., Setnitskiy, N.A. Smertobozhnichestvo. Koren' eresey, razdeleniy i izvrashcheniy istinnogo ucheniya tserkvi [Death-Worship. The Root of Heresies, Divisions and Distortions of the True Teaching of the Church], in Setnitskiy, N.A. *Iz istorii filosofsko-esteticheskoy mysli 1920–1930-kh godov* [From the History of Philosophical and Aesthetic Thought of the 1920s–1930s]. Moscow: IMLI RAN, 2003, pp. 53–126.
5. Vernadskiy, V.I. Neskol'ko slov o noosfere [A Few Words about the Noosphere], in Vernadskiy, V.I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical Thoughts of a Naturalist]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 503–512.
6. Vernadskiy, V.I. Zhivoe veshchestvo [Living Matter], in Vernadskiy, V.I. *Zhivoe veshchestvo i biosfera* [Living Matter and the Biosphere]. Moscow: Nauka, 1994, pp. 19–314.

(Articles from Scientific Journals)

7. Aksekov, G.P. *Voprosy filosofii*, 2015, no. 8, pp. 53–64.
8. Biryukov, D.S. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2013, vol. 14, no. 3, pp. 109–117.
9. Klimkov, O.S. *Filosofskaya mysl'*, 2015, no. 5, pp. 14–30.
10. Lewis, E. *Science & Christian Belief*, 2015, vol. 27, no. 1, pp. 84–100.

11. Shushakov, E.S. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2020, issue 87, pp. 87–105.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

12. Florenskiy, P.A. Pis'mo V.I. Vernadskomu [Letter to V.I. Vernadsky], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian Cosmism: Anthology of Philosophical Thought]. Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 162–165.

13. Dik, S.Dzh. (red.). *Mnogo mirov. Novaya Vselennaya, vnezemnaya zhizn' i bogoslovskiy podtekst* [Many Worlds: New Universe, Extraterrestrial Life, and Theological Undertext]. Moscow: AST; Astrel', 2007. 224 p.

Monographs

14. Fiske, J. *The Unseen World and Other Essays* (15th ed.). Boston, MA: Houghton, Mifflin and Company, 1899. 349 p.

15. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [The Pillar and Ground of the Truth: An Experiment in Orthodox Theodicy]. Moscow: AST, 2003. 636 p.

16. Savrey, V.Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysli* [Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought]. Moscow: Komkniga, 2010. 1008 p.

17. Semenova, S.G. *Tayny Tsarstviya Nebesnogo* [Secrets of the Heavenly Kingdom]. Moscow: Shkola-Press, 1994. 415 p.

18. Semenova, S.G. *Filosof budushchego veka: Nikolay Fedorov* [Philosopher of the Future Century: Nikolai Fyodorov]. Moscow: Pashkov dom, 2004. 584 p.

19. Swatos, W.H. Jr., Kaelber, L. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder, CO: Paradigm Publishers. 2005. xxxii. 233 p.

20. Veber, M. *Khozyaystvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchey sotsiologii v 2 t., t. II. Obshchnosti* [Economy and Society: Essays in Interpretive Sociology in 2 vols., vol. II. Communities]. Moscow: Izdatel'skiy Dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2017. 429 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

21. Wood, H.D. *The Relation of Religious and Metaphysical Inquiry in the Thought of Alfred North Whitehead*. PhD diss., McMaster University, 1971. 246 p.