

Одиночество как феномен бытия Homo sapiens / Homo cosmicus

И.А. Беляев¹, М.Н. Лященко¹, А.М. Максимов²

¹ Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

² Оренбургский государственный аграрный университет, Оренбург, Россия

Поступила в редакцию: 16.06.23

В окончательном варианте: 30.06.23

■ Для цитирования: Беляев И.А., Лященко М.Н., Максимов А.М. Одиночество как феномен бытия Homo sapiens / Homo cosmicus // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 47–60. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.5>

Аннотация. Статья посвящена раскрытию фундаментальных характеристик одиночества Homo sapiens, выступающего как Homo cosmicus. В своих исследованиях авторы исходят из того, что человек, для которого освоение космического пространства станет повседневной жизненной реальией, останется, в принципе, тем же природно-социально-духовным существом, каким является сейчас, несмотря на все те внешние и внутренние изменения, претерпевание которых — неизбежный атрибут его будущего. Философский поиск показал, что применительно к бытию Homo sapiens / Homo cosmicus одиночество представляет собой феномен, сущность которого является социально-исторической, а существование — эвентуальным.

Ключевые слова: Homo sapiens; Homo cosmicus; одиночество; Встреча; целостность; Другой.

Loneliness as a phenomenon of being Homo sapiens / Homo cosmicus

I.A. Belyaev¹, M.N. Lyashchenko¹, A.M. Maksimov²

¹ Orenburg State University, Orenburg, Russia

² Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia

Original article submitted: 16.06.23

Revision submitted: 30.06.23

■ For citation: Belyaev I.A., Lyashchenko M.N., Maksimov A.M. Loneliness as a phenomenon of being homo sapiens / Homo cosmicus. Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy. 2023;5(3):47–60. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.5>

Abstract. The article is devoted to the disclosure of the fundamental characteristics of the loneliness of Homo sapiens, acting as Homo cosmicus. In their research, the authors proceed from the assumption that a person for whom the development of outer space will become an everyday life reality will remain, in principle, the same natural, socio-spiritual being as it is now, despite all those external and internal changes, the undergoing of which is an inevitable attribute of his future. Philosophical search has shown that in relation to the existence of Homo sapiens/Homo cosmicus, loneliness is a phenomenon, the essence of which is socio-historical, and existence is eventual.

Keywords: Homo sapiens; Homo cosmicus; loneliness; Meeting; integrity; Other.

Человек, являющий собой природно-социально-духовную целостность [6], есть существо космическое. Если в настоящее время сомнения в справедливости данного утверждения можно признать допустимыми, то в обозримом будущем для сомнений такого рода, надо полагать, не останется места. О том, что человек призван освоить предуготованное ему космическое пространство, писали многие мыслители давнего и недавнего прошлого. В частности, русские мыслители-космисты рассматривали человека в двух аспектах: во-первых, как неотъемлемую часть космоса и, во-вторых, как фактор его эволюции. Значительное место в их произведениях занимала идея осуществления человеком космических полетов [27, 32, 33, 36 и др.]. В XX–XXI вв. фокус внимания исследователей сосредоточивался на разных аспектах сущности и существования Номо cosmicus. В последние годы проведены философско ориентированные исследования, в рамках которых разрабатывались, в частности, вопросы: освоения человечеством космического пространства [13, 17–20]; преобразования современного человека в космическое существо [21, 25, 38]; становления космического образования [1–4] и т. д. Однако одиночеству человека как космически важному феномену должного внимания пока не уделялось. Соответственно, имеет смысл констатировать актуальность избрания этого феномена объектом философского исследования.

Далее целесообразно затронуть специфику проблемности вопроса об онтологических основаниях одиночества человека как космического существа. Размышляя в указанном направлении, мы исходим из представления о том, что при всех грядущих внутренних и внешних изменениях Номо cosmicus останется прежним, по сути, Номо sapiens, сохранившим в достаточно функциональном состоянии природные, социальные и духовные составляющие собственного естества. Иными словами, Номо cosmicus — это тот же Номо sapiens, только оказавшийся в условиях внеземного существования и успешно приспособившийся к ним [7]. Вряд ли кто-то, не имеющий прямого отношения к обсуждаемой ситуации, хоть на первый, самый беглый взгляд, хоть после некоторого размышления, не признает верным утверждение о том, что человек, осваивающий космическое пространство вместе с другими людьми, вряд ли окажется в ситуации, в рамках которой у него возникнет состояние одиночества. Если занять позицию внешнего наблюдателя как такового, то данное обстоятельство будет, скорее всего, выглядеть предопределенным исключительно тем, что ни экипаж корабля, ни колония землян в далеком космосе не могут быть многочисленными настолько, что индивид затеряется в гуще людей, в связи с чем утратит хотя бы минимальную возможность взаимодействия с ними. Более того, наверняка некоторым из внешних наблюдателей покажется самоочевидным, что именно утрата возможности взаимодействовать с другими покорителями космоса и только она представляет собой подлинную причину высокой вероятности возникновения одиночества у Номо cosmicus. Но обозначенные представления будут, скорее всего, в корне ошибочными. Точно так же следует оценить и представление о том, что непосредственным основанием одиночества Номо cosmicus выступит сама по себе малочисленность тех групп людей, которые окажутся космическим авангардом человечества.

Давно известно, что в земной жизни встречается и даже весьма широко распространено «одиночество в толпе», когда индивид, окруженный другими

подобными ему человеческими существами, взаимодействует с ними тем или иным образом, причем нередко только потому, что альтернативные варианты развития событий практически невозможны, но подлинной близости ни с кем из них не имеет. При этом человек, как вполне резонно отмечает Н.Е. Покровский, «ощущает одиночество наиболее остро в ситуациях интенсивного и подчас принудительного общения» [29], что имеет место, надо полагать, практически вне зависимости от количества индивидов, вовлеченных в этот процесс. А ведь как раз такой режим интенсивно-принудительного общения подавляющего большинства индивидов будет складываться, скорее всего, на начальных этапах освоения человечеством космического пространства. Соответственно, рассматриваемый феномен может войти в жизнь как космических первопроходцев, так и целых поколений их потомков. Тем самым проблема одиночества *Homo sapiens* / *Homo cosmicus* естественным образом окажется экстраполированной с земных реалий на космические.

Полагаем, что тотальный и глубинный критический анализ феномена одиночества требует не только осмысления внутренних оснований и границ самого *Homo sapiens* / *Homo cosmicus*, но и переноса центра тяжести философского во внешнее поле познания — в реальность его деятельностного сбытия. Это позволит выявить особенности генезиса одиночества и, «вырвав» обсуждаемый феномен из порочного круга присущих ему множественных эмпирических проявлений и вариаций, определить главное в нем. Вопрос о генезисе одиночества всякого человека, в том числе того, который станет воистину космическим существом, характеризуется явно недостаточной теоретической разработанностью. В связи с этим в настоящем исследовании предпринята попытка выявления и анализа генезиса одиночества *Homo sapiens* / *Homo cosmicus* посредством применения синтетического подхода к осмыслению философско-антропологических проблем. При этом методологической опорой настоящего исследования выступают трудовая теория К. Маркса и теория происхождения человека Б.Ф. Поршнева, в своей совокупности позволяющие не только осмыслить процессы становления человека и человеческого, но и усмотреть в их особенностях источник экзистенциальных проблем. Указанные теории дополняются установками диалогического подхода, представленного в трудах М. Бубера и М.М. Бахтина, а также некоторыми положениями теории неотениии Л. Болька.

Согласно К. Марксу, главенствующим способом воспроизводства и развития бытия человека является его деятельность [23], включающая в себя несколько взаимодействующих и коррелирующих между собой компонентов — мышление, речевое общение и поведение. Выдвинутая Б.Ф. Поршневым теория происхождения человека в противовес индивидуалистическим концепциям антропогенеза убедительно свидетельствует о том, что становление целостности человека и его внутреннего мира (субъективности) не происходило на каком-то одном основании (сознание, деятельность, общение), выступавшим изолированно от других. На ранних этапах онтогенеза язык, общение и орудия труда являлись, по мысли данного автора, взаимосвязанными и взаимодополняемыми факторами, одновременное воздействие которых привело к возникновению сознательного труда (преобразующей деятельности), присущего только человеку. «Речь, — как отмечает Поршнев, — возникла прежде всего как проявление и средство формирующихся общественных

отношений: средство людей воздействовать на поведение в отношении друг друга» [30, с. 379]. Одновременно социальное, опосредованное речью (речевыми знаками), преобразуясь «в направляющую волю и осуществляющую ее волю... проникает внутрь индивида», становясь «внутренним законом его деятельности» [30, с. 122]. Таким образом, социальность (общность с Другими) является субстанциональной основой бытия человека, присущей всему его бытию без остатка, язык же выступает ключом к бытию человека, а значит — и к человеческому миру в целом. Язык, по меткому утверждению М. Хайдеггера, это и есть сама сущность человека [34, с. 259].

Сознание, будучи результатом общения, взаимодействия и предметного преобразования окружающего мира, следствием которого является удвоение реальности, создает условия для целеполагания как главной характеристики трудовой деятельности человека и его взаимодействия с природой, земной в наши дни и внеземной в вероятной перспективе. «Человек, — согласно марксистской парадигме, — не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [24, с. 189]. Целеполагание же, согласно теории Поршнева, не прирождено индивиду, а является подлинно социальным фактором, даже если оно «выступает не в обнаженной форме социального заказа или приказа, а во вполне интериоризованной форме намерения, замысла, все равно цель, подчиняющая процесс труда, — это продукт принадлежности человека к общественной среде и его предшествующих коммуникаций с нею» [30, с. 533].

Надо отметить, что переход человечества от кочевого образа жизни к оседлости, следствием чего стало замещение присваивающей экономики производительной, сыграл ключевую роль в возникновении и развитии человеческого сознания, качественно преобразовав и расширив временной горизонт первобытного человека, позволивший ему выработать навыки отражения причинно-следственных зависимостей «между событиями, отстоящими на месяцы и годы» [26, с. 130–131]. Ранее, в эпоху расцвета палеолитической культуры, повседневной реальностью был узкий временной горизонт событий [26, с. 130]. Произошедшие перемены, имеющие, несомненно, огромное историческое значение для развития человечества, способствовали трансформации отношений человека с природой, возникновению целеполагания как нового типа детерминации. Стоит отметить, что человек грядущей эпохи, становящийся космическим существом, ставший им и даже забывающий свое некосмическое вчера, вряд ли утратит обретенную ранее способность целеполагания до тех пор, пока будет оставаться человеком.

Окружающий мир, изменяющийся под воздействием деятельности Номо cosmicus в соответствии с поставленными им целями («идеальное» как предвосхищение будущего результата), требует своего обязательного выражения в языковой форме (сначала в словах, а позже в более сложноорганизованных формах передачи знания — понятиях, идеях и т. д.). Несомненно, что вещи существовали до человека, но когда они становятся объектом его деятельности, то появляется необходимость в их обозначении (наименовании). Так возникает язык, а вместе с ним и мышление, которое, вырастая из нужд самой деятельности, является плодом человеческой речи [30], то есть языка,

используемого в процессах межиндивидуального взаимодействия. На более поздних этапах социального развития, связанных с продвижением человека «от частных видов деятельности к более общим... возникает основа восхождения к подлинно универсальным языковым и религиозным понятиям» [15, с. 226]. Важным следствием, проистекающим из теории Поршнева, является утверждение о первичности совместного бытия относительно индивидуального, выступающего базисом развития бытия человека. Поэтому данная триада (деятельность — мышление — язык), вокруг которой концентрируется основной познавательный интерес исследователей антропогенеза, социальна по своей сути. Социальность (то есть общность с Другими) является подлинным основанием бытия человека как человека. Доказательством тому служит факт существования феральных людей, практически полностью замкнутых на содержании природных составляющих своего естества и не переживающих, в частности, одиночество как проблему надприродную, экзистенциальную, личностно-смысловую, затрагивающую наиболее глубинные слои их собственно человеческого бытия. Это происходит по причине несформированности их самосознания и социально-духовной неактуализированности.

Согласно теории неотении Л. Болька [37], в эмбриональном состоянии происходит задержка развития ребенка, переносимая на относительно отдаленный срок, по сравнению с животными, появление у него признаков взросления. Указанное обстоятельство позволяет эволюции повернуть в другое русло, но при этом за «раннее» рождение ребенку положена компенсация. Функцию компенсации на себя берет, по мысли Б.В. Маркова, культура, выступающая как система определенных антропотехник (язык, труд, родство, брак, воспитание и т. д.), гоминизирующих ребенка и формирующих у него качества, необходимые для совместной жизнедеятельности; соответственно, культура становится следующим после природы механизмом эволюции бытия человека [22, с. 24]. Надо полагать, что культуру допустимо трактовать как механизм, подготавливающий и обеспечивающий Встречу человека с Другим в его явленном «человеческом» облики и вместе с тем сохраняющий и поддерживающий устойчивость целостности Встречи человека с Другим в их предельной значимости друг для друга. Встреча же, в свою очередь это «вершина» со-бытия, основание и источник развития всего комплекса сущностных сил человека, позволяющих ему стать целостным как социально, так и духовно.

Думается, что Встреча есть континуально организованная самоиндуцирующаяся целостность, в которой Я становится ценным для Других, а Другие — Значимыми для Я, где происходит взаимооткрытие, где индивиды берут на себя искреннюю и бескорыстную заботу друг о друге, где Я находит свое призвание в служении Другим. Встреча — это живой и подвижный диалог, поддерживающийся взаимными усилиями всего человечества, от самых первых людей до тех, кому еще только предстоит родиться. Вместе с тем диалог является собой не только деятельность, но и сеть, связывающую весь людской род в единую целостность, из которой не выпадает, как правило, ни один из представителей человечества. Исключением здесь может выступить, на наш взгляд, только по-настоящему одинокий человек. Заметим, что данное утверждение имеет дискуссионный характер.

Далее, допустимо, вслед за С.Н. Корсаковым, заявить о том, что если личность рассматривать в соответствии с позицией К. Маркса как «конкретный участок совокупности общественных отношений», то сущность человека предстанет как «сущность всего рода», а ее расширение до масштабов всего рода или сужение до конкретно личного узелка общественных отношений зависит от него самого [16]. Но диапазон расширения или сужения Я (границ субъективности) зависит, на наш взгляд, все-таки от значимости и ценности Другого, предметные отношения с которым способствуют обогащению индивидуального внутреннего мира человека и одновременно укреплению его духовно-ценностной основы. Синхронно разворачивающиеся связи, пространственно соединяющие индивидов, дополняются разворачиванием диахронных связей [14], посредством которых преодолеваются временные грани в соединении Я и Значимых Других в едином пространственно-временном континууме. Специфику как пространственных, так и временных измерений событий, развертывающихся с участием Я и Значимого Другого, определяет, на наш взгляд, именно ценностно-смысловая детерминация.

Ценностно-смысловая интеграция Я и Значимого Другого приводит к формированию целостного единства — Встречи, в пределах которой обеспечивается совместность «живого» деяния и возникает возможность взаимораскрытия внутренних индивидуальных миров человеческих существ на основе единства ценностей и смыслов, ценностно-смысловой синхронизации и диахронизации. Встреча Я и Значимого Другого является «живой клеточкой» общества как социокультурного организма, в «недрах» которой бытие *Homo sapiens* обретает целостность и полноту. Несомненно, что ориентация Я на Других имеет устойчивый характер. Эта ориентация вызвана к жизни Другими, «встречающими» его, инициирована их Встречей. Однако в процессе социально-духовного созревания индивида происходит смена его ориентации с Другого на Значимого Другого (Своего Другого), отношения с которым организуются на основе высшей формы детерминации — ценностно-смысловой.

Если для современного нам *Homo sapiens* Значимый Другой важен, то применительно к грядущему *Homo cosmicus* эта важность приобретает превосходную степень. Комплекс специфических способностей (сопереживание, соучастие, взаимопомощь, поддержка, совесть и ответственность) служит объективной мерой укоренения меня среди Других и степени моего осознания этого факта. К тому же не будет преувеличением сказать о том, что без признания наличия Значимых Других объяснить альтруизм, самопожертвование, творчество и стыд весьма затруднительно. Данное обстоятельство учитывал, в частности, Ж.-П. Сартр, однако стыд для него был равносителен «ничтожению» Я Другим, так как Я для последнего становится «объектом», включенным в «другое бытие» [31]. При этом отношение Я со Значимым Другим может актуализировать указанные способности и дать им развиваться в самобытии человека, став органической составляющей его естества. Если Другой оказался частью меня (то есть Значимым Другим), это совсем не означает, что он поглотил мое Я; здесь, напротив, прослеживается обратный процесс: бытие человека становится полнее и целостнее, а присущий ему внутренний мир обогащается. Противоположный же исход имеет место в том случае, когда один человек для другого человека выступает, наперекор кантовскому

категорическому императиву, в качестве средства, то есть как нечто нужное, но неблизкое ему.

Только во Встрече, характеризующейся доминированием ценностно-смысловой детерминации (а именно такая Встреча станет, надо полагать, естественной для Номо cosmicus), Я приобретает способности и чувства, получая возможность актуализировать стихию духовно-экзистенциальных глубин своего самобытия. Более того, полагаем, что ценностно-смысловой мир порождается и утверждается посредством разворачивания человеческих отношений в процессе совместной деятельности индивидов по материально-практическому преобразованию окружающего мира, следствием которого является духовное освоение последнего. Духовное, порожденное в рамках социального [6, 12], произрастает из него как из своей основы, надстраивается над ним, представляя собой более высокий уровень собственно человеческого. Раскрытие личностных смыслов и жизненных ценностей в процессе общей деятельности людей превращает их социальную организованность в совместно творимое бытие во Встрече, где «инаковости» (индивидуальности), как полагает Г. В. Ф. Гегель, сходятся в тождественное единство.

Встреча, снимая непроходимые границы между Я (самобытием) и Другим (инобытием), совмещая, тем самым, противоположности, в то же время пролагает новые границы между ними только внутри себя, задавая им новое качество по новым критериям. «Граница, — как справедливо заметил Гегель, — это опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть» [9, с. 189]. Вхождение Я и ТЫ во внутреннее пространство общей для них Встречи «снимает» противоречия между ними, то есть нечто «иное в них», не деформируя и не разрушая структуры их бытия. Напротив, это способствует как развитию каждого из них, так и их взаимообогащению. Но, тем не менее, необходимо обратить внимание на то, что установление новых границ, в которых утверждается новое качество, приводит к новым же противоречиям, снятие которых может трактоваться как атрибут бытия Встречи. То есть границы Встречи являются подвижными, а не раз и навсегда заданными.

Таким образом, Встреча — это открытая целостность, самоорганизующаяся на основе ценностно-смысловой детерминации, необходимой для обретения человеком целостности, полноты и самотождественности своего бытия. Вместе с тем Встреча — это мир, создающийся усилиями самих соучастников, вступающих в живой диалог между собой и ориентирующихся в своих деятельности и поведении на Другого как на Значимого. В диалоге (неизбежно становящимся фактором конфигурирования бытия Номо cosmicus) участвуют, по мысли М.М. Бахтина, активные и ответственные субъекты, сопричастные друг другу через единый контекст «бытия-события» [5], в котором они обретают целостность. «Бытие-событие» определяется, главным образом, общими для сопричастных субъектов ценностями и смыслами, выстраивающими пространства, которые допустимо обозначить как «круги сопричастности», где формула «Я отдельно от Других» меняется на формулу «Я вместе с Другими и для Других», а диалог происходит только при участии двух составляющих: Я и Значимого Другого.

Далее стоит заметить, что Встреча — это процесс духовного преображения человека, в котором его сущностные силы воплощаются в жизнь не за пределами социального, а в нем, в процессе служения Значимым Другим. Поэтому

трудно представить зов совести как молчание вне Других, вне общения; он «идет из беззвучия одинокого не-по-себе и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя» [35, с. 296]. И если мое бытие одиноко и «герметично» замкнуто, то голос совести никем не будет услышан. Уточним, что не всякий Другой способен выступить онтологическим основанием индивидуальных качеств, раскрывающихся человеком в со-бытии [10]. Таким основанием может явиться Значимый Другой (Свой Другой). Только обретя статус Значимого, Другой оказывается мерой для меня, как, впрочем, и Я для него (да и в принципе, и Я для самого себя), причем все это становится реальным после ценностно-смысловой идентификации, признания контактирующими индивидами друг друга взаимозначимыми и взаимоценными. Иными словами, именно Значимый Другой представляет собой меру человечности в человеке, меру его открытости миру и универсальной представленности в нем.

Встреча, в которую вовлечен человек, не является, как и он сам, окончательно сформировавшейся, завершенной целостностью. Совершенство целостности Встречи, присущих ей полноты и гармонии относительны. Состояние ее непрерывного становления неизбежно предполагает, в частности, развертывание хаотических инволюционных процессов, определяющих деформацию и/или деградацию целостности, полноты и самотождественности ее бытия. Более того, деградации подвергается и бытие самой Встречи, то есть имеет (может иметь) место тотальный подрыв духовно-ценностных основ бытия, совместно творимого людьми. Воистину неизбежным следствием возникновения данных обстоятельств является одиночество человека, в котором концентрированное выражение находит утрата значимости Другого для Я и/или Я для Другого. Важно и то, что при таком развитии событий человек теряет свою онтологическую позицию, оказывается за границами Встречи и испытывает сложности с возвращением в ее пространство. Высока ли вероятность того, что жизненные обстоятельства Номо cosmicus обретут такую конфигурацию? Думается, что весьма и весьма высока. Более того, реалии бытия человека космического завтра будут, скорее всего, способствовать тому, чтобы возможное здесь едва ли не повсеместно оборачивалось действительным. Если «выпадение» человеческого существа за границы Встречи является временным, то в данном случае, на наш взгляд, допустимо говорить о неполном типе одиночества. Но если человеку, пребывающему за границами Встречи, не удастся вернуться назад, то неизбежно придется зафиксировать факт его пребывания в состоянии полного одиночества, в котором происходит интенсивное развертывание деградации надприродных, социально-духовных составляющих его целостности.

Справедливости ради заметим, что мысли подобного рода ранее высказывались М. Хайдеггером, полагавшим, что одиночество «есть дефективный модус со-бытия» [35, с. 120], характеризующийся «соприсутствием» Других, но «в модусе безразличия и чужести» [35, с. 121]. Однако в его концепции, как, собственно, и в экзистенциальной антропологии в целом, под одиночеством понимается состояние, обуславливающее складывание подлинной формы внутренней (духовной) жизни человека, которая обеспечивает целостность отдельной человеческой личности. На наш же взгляд, одиночество порождается глубинной деградацией целостности человека. Оно противоестественно бытию человека как социально и духовно целостного существа. Одиночество,

по своей сути, «омертвляет» претерпевающего его человека для других людей, это, с одной стороны. С другой же стороны, для одинокого человека также «мертвеет» все, причем не только его внешнее окружение, но и он сам для себя. Такова природа одиночества. Неслучаен, кстати, факт его бесспорного коррелирования с несвободой и смертью. Нет никакого сомнения в том, что нахождение человека за границами бытия Встречи приводит к серьезным деструктивным последствиям, затрагивающим, в первую очередь, его самобытие (возобладание хаотических тенденций во внутреннем мире, деградация целостности бытия, утрата его полноты и т. д.). Причем разрушение границ Встречи может происходить в основном при наличии внешнего негативного воздействия, в период критических фаз культурных перенастроек или трансформации общества в целом.

Развивая эту мысль далее, можно предположить, что человек одинок настолько, насколько в нем «отмерло» присущее его бытию социальное и духовное, то есть надприродное наполнение. И действительно, чем ярче и глубже данное наполнение было выражено в человеке, тем острее и болезненнее при его «отмирании» он переживает «свое» одиночество. Только с принятием изложенной позиции становится понятным, что одним из возможных исходов одиночества может стать сумасшествие человека, выступающее выражением непринятия реальности, не наполненной отношениями Я с Другим. От этого, собственно говоря, во многом зависит и тип одиночества, свойственного человеку. Вместе с тем «иммунный» потенциал, предохраняющий человеческое существо от деградации и сопряженного с ним одиночества, существенным образом определяется полноценностью социальной и духовной составляющей его естества.

Б.Ф. Поршнев, показывающий, что в бытии человека глубоко укоренено социальное, которое при любых обстоятельствах непременно присутствует в нем, констатирует: «Человек, даже в одиночестве, является прежде всего носителем второсигнальных воздействий и тем самым социального опыта и социальной истории» [30, с. 426]. Сходная позиция характерна и для Д.В. Пивоварова [28]. В некоторой верности этой мысли нельзя, как мы полагаем, отказать, хотя и абсолютизировать ее не стоит. Дело в том, что в одиночестве, особенно в полном его типе, социальная и духовная составляющие целостности человека не остаются прежними; они в обязательном порядке подвергаются деградации или же сильнейшей деформации. При этом социальные и духовные свойства человека деактуализируются, переходя, в той или иной степени, в состояние потенции. В частности, одинокий человек не может быть признан субъектом истории. Перейдя в разряд пассивного наблюдателя за происходящим, он лишается возможности внести посильный вклад в развертывание исторического процесса. Причина этому состоит в пребывании человека за границами бытия Встречи. Что же касается интересующего нас *Homo cosmicus*, то ему, особенно на заре по-настоящему глубокого освоения космического пространства, уготована участь актора, каждым своим деянием выстраивающего исторический процесс, вносящего в него созидательно позитивное или же негативное содержание.

Представители экзистенциализма (например, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) уверены, в свою очередь, в том, что в одиноком состоянии человек способен обрести свою подлинную сущность, вследствие чего он начинает

жить и существовать истинно, то есть вне Других [31, 35]. Обращаясь к философскому наследию предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора, целесообразно вспомнить о его мысли, согласно которой переход «от конечного бытия к бесконечному, от временного к вечному» может быть осуществлен «в одиночестве, когда человек в тиши своего Я и перед богом принимает решение и берет на себя полную ответственность за него» [11, с. 125]. Безусловно, эта позиция обладает определенным потенциалом конструктивности, однако процессуально-результативные тонкости опоры на нее следует уточнить. Полагая, что данная позиция окажется эвристически ценной только в том случае, если речь пойдет о конкретном этапе развития человека — этапе выхода из «заброшенности» в общественной системе и навязанного ему «пассивного бытия» (неподлинной Встречи). Здесь человеком демонстрируется непротивление реалиям наличного бытия, то есть имеет место ситуация, в рамках которой его социальные и духовные потенции едва ли не полностью перестают воплощаться в жизнь. Но такой выход, надо полагать, оказывается возможным благодаря погружению человека не в одиночество, а в существенно отличающиеся от него состояния уединения или самоизоляции. Думается, что недаром М. Бубер, последователь антропологической философии Л. Фейербаха, при подведении итогов философских размышлений М. Хайдеггера указывает на один общий недостаток, присущий, по-видимому, всему экзистенциализму: «Ничто из того, о чем некогда говорил Фейербах, что отдельный человек не имеет в себе человеческой сущности, что сущность эта содержится лишь в единстве человека с человеком, — в философию Хайдеггера не вошло» [8, с. 204]. Таким образом, экзистенциальная антропология отрицает позитивную силу межчеловеческих отношений и не рассматривает ее диалектически, что не позволяет увидеть «корень» экзистенциальных проблем человека в них, в их специфике. Если же человек является представителем человечества, входящего, а тем более — вошедшего в свою космическую эпоху, то самой судьбой ему предначертаны, причем вне зависимости от каких-либо обстоятельств, неперменная актуализация своих потенций, преобразования себя и своего ближнего и дальнего окружения, подлинная Встреча с ним.

Полагаем, что одиночество — это вынужденный и не присущий изначально человеку как природно-социально-духовной целостности способ существования, проживаемый им как следствие выпадения за границы бытия Встречи, но не за границы социального или культурного бытия. Одиночество изначально потенциально, оно актуализируется деформацией и деградацией бытия Встречи и имеет деструктивную природу, направленную на деградацию социальных и духовных составляющих целостности человека, убывание полноты его бытия. Выступая инобытием человека как целостного существа, оно трансформирует природное в нем и отрицает социальное и духовное. Одиночество являет собой продукт исторического развития самого человека и его разнообразных отношений с подобными себе существами, то есть де-факто антропосоциогенеза. Номо cosmicus, будучи, по сути, Номо sapiens, не утратит, по крайней мере явственно и бесповоротно, ныне актуальных свойств, не перестанет действовать, мыслить и отображать происходящее в речи, ставить цели и достигать их, генерировать ценности и смыслы. Соответственно, состояние одиночества, являющееся для многих наших современников едва ли

не обыденным, может оказаться таковым и для покинувшего планету Земля человека космического завтра. Авторы полагают, что сущностные свойства бытия человека (целостность, полнота и тождественность) полностью актуализируются только в его общности с Другими, трансформирующимися в Значимых Других (своих Других) в процессе онтогенетического развития. Процесс нахождения Я Значимых Других закрепляется в понятии «Встреча», в содержании которого мыслится вершина их совместного бытия. Главной особенностью Встречи является то, что переживающий ее человек начинает рассматривать как ценность не только Другого, но и весь мир, всю Вселенную. Это позволяет Встрече выступить основанием и источником развития природных, социальных и духовных сущностных сил самого человека, актуализации его неявных жизненных ресурсов и гармонизации присущей ему целостности. Вместе с тем Встреча должна оказаться для человека событием воистину космического масштаба, обеспечивающим, в конечном итоге, его единение с вершиной космоса — Абсолютом (Богом). Встреча Я и Значимого Другого является «живой клеточкой» космического целого и социокультурного организма (общества) как его фрагмента, в котором человек обретает полноту бытия, что позволяет ему стать неотъемлемой частью Вселенной.

Деградация и деформация целостности Встречи — причины одиночества, деструктивные по своей сути и выступающие, в свою очередь, фактором деградации надприродных социально-духовных составляющих целостности человека и убывания полноты его бытия. Состояние одиночества «омертвляет» *Homo sapiens* для Других вне зависимости от того, обрел он статус *Homo cosmicus* или нет, лично же для него «мертвеет» и все «внешнее», и он сам. Парадоксально, но, будучи противоестественным применительно к бытию человека как целостности, атрибутом которой является взаимодействие с иными подобными целостностями, одиночество возникает только в условиях наличия Я и Другого как их оборотная сторона, когда Другой теряет ценность для Я, становясь средством. Все то, что превращается в средство для Я, например природа и ее фрагменты, какой-либо человек и даже Бог, автоматически отчуждается от него, утрачивая духовное измерение. Логическое развитие намеченной концептуальной линии позволяет авторам отвергнуть тезис экзистенциальной антропологии об извечности и «фатальности» одиночества человека и выдвинуть в противовес ему антитезис о социально-исторической сущности данного феномена. Неминуемым следствием позитивного принятия этого антитезиса является признание эвентуальности одиночества применительно к бытию как *Homo sapiens*, так и *Homo cosmicus*.

Список литературы

1. Базалук О.А. Космическая педагогика как образовательная дисциплина // *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2016. № 6. С. 20–29.
2. Базалук О.А. Космическое образование как научная дисциплина // *Инновации в образовании*. 2014. № 6. С. 16–26.
3. Базалук О.А. Философия образования в свете новой космологической концепции. Киев: Кондор, 2010. 458 с.
4. Базалук О.А., Матусевич Т.В. Образ человека будущего в космическом образовании // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2014. Т. 40. № 2–1. С. 16–21.

5. Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание сочинений Бахтина М.М. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. Москва: Издательство русские словари и языки славянской культуры, 2003. С. 3–45.
6. Беляев И.А. Целостность человека в аспекте взаимосвязи его способностей и потребностей: автореф. дис. ... д-к. филос. наук. Оренбург, 2011. 360 с.
7. Беляев И.А. Номо cosmicus: каким он будет? // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Дополнения и Стеновые доклады (Т. V: Дополнения (А-Я) & Addenda). Сборник научных статей Москва: Логос; Новые печатные технологии, 2021. С. 119–121.
8. Бубер М. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. 464 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. Москва: Мысль, 1970. 501 с.
10. Герт В.А. Субъектность индивидуального бытия человека: монография. Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет, 2012. 172 с.
11. Григорьян Б.Т. Философия о сущности человека. Москва: Политиздат, 1973. 319 с.
12. Гумницкий Г.Н. О понятии духовности // Философия и общество. 2011. Т. 63. № 3. С. 21–37.
13. Дронов А.И. Освоение космоса: стратегические цели и оценка возможностей их реализации // Вестник Калужского университета. 2017. № 3. С. 66–75.
14. Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. Москва: Политиздат, 1988. 319 с.
15. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 272 с.
16. Корсаков С.Н. Об универсальности и уникальности человека // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 167–175.
17. Кричевский С.В. Космическое будущее человека и человечества: проблемы и перспективы // Философские науки. 2013. № 9. С. 38–43.
18. Кричевский С.В. Космическое человечество: утопии, реалии, перспективы // Future Human Image. 2017. Т. 7. С. 50–70.
19. Кричевский С.В. Перспективы космической эры: сверхглобальные проекты и экологичные технологии // Воздушно-космическая сфера. 2018. Т. 94. № 1. С. 6–15. DOI: 10.30981/2587-7992-2018-94-1-6-15
20. Кричевский С.В. Расселение человечества вне Земли: проблемы и перспективы // Philosophy and Cosmology. 2011. Т. 10. С. 99–106.
21. Максименко Л.А. Номо cosmicus: феномен «океанического чувства» // Теория и практика общественного развития. 2010. № 4. С. 19–25.
22. Марков Б.В. Философская концептуализация человека // Аналитика культурологии. 2009. № 15. С. 17–26.
23. Маркс К. Из ранних произведений. Москва: Госполитиздат, 1956. 689 с.
24. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 23. Москва: Госполитиздат, 1961. 907 с.
25. Матусевич Т.В. Образ человека будущего: современный философский дискурс // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. Т. 30. № 4-1. С. 128–130.
26. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической эволюции. Москва: ЛИБРОКОМ, 2012. 256 с.
27. Одоевский В.Ф. 4338-й год: Петербургские письма. Москва: Огонек, 1926. 64 с.
28. Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // Философия самоопределения. Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. С. 41–70.
29. Покровский Н.Е. Человек, одиночество, гуманизм // Лабиринты одиночества. Москва: Прогресс, 1989. С. 5–20.
30. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). Москва: ФЭРИ-В, 2006. 635 с.
31. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. Москва: АСТ, 2015. 928 с.

32. Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: инженерно-философские озарения. Москва: С.Е.Т., 1995. 124 с.
33. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Москва: Эксмо, 2008. 751 с.
34. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. 445 с.
35. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Академический Проект, 2013. 447 с.
36. Циолковский К.Э. Космическая философия. Москва: УРСС, 2001. 478 с.
37. Bolk L. Il problema dell'ominazione. A cura di Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi, 2006. 96 p.
38. Matushevich T.V. The future human being – what is it like? // Philosophy and Cosmology. 2012. Vol. 11. P. 161–170.

References

1. Bazaluk OA. Kosmicheskaya pedagogika kak obrazovatel'naya distsiplina. *Dukhovnist' osobistosti: metodologiya, teoriya i praktika*. 2016;(6):20–29. (In Russ.)
2. Bazaluk OA. Kosmicheskoe obrazovanie kak nauchnaya distsiplina. *Innovatsii v obrazovanii*. 2014;(6):16–26. (In Russ.)
3. Bazaluk OA. Filosofiya obrazovaniya v svete novoi kosmologicheskoi kontseptsii. Kiev: Kondor; 2010. 458 p. (In Russ.)
4. Bazaluk OA, Matushevich TV. Obraz cheloveka budushchego v kosmicheskom obrazovanii. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2014;40(2–1):16–21. (In Russ.)
5. Bakhtin MM. K filosofii postupka. In: *Sobranie sochinenii Bakhtina M.M.* Vol. 1. *Filosofskaya estetika 1920-kh godov*. Moscow: Izdatel'stvo russkie slovari i yazyki slavyanskoi kul'tury, 2003. P. 3–45. (In Russ.)
6. Belyaev IA. Tselostnost' cheloveka v aspekte vzaimosvyazi ego sposobnostei i potrebnosti [abstract dissertation]. Orenburg; 2011. 360 p. (In Russ.)
7. Belyaev IA. Homo cosmicus: kakim on budet? In: *Vos'moi Rossiiskii Filosofskii Kongress «Filosofiya v politsestrichnom mire»*. Dopolneniya i Stendovye doklady (T.V: Dopolneniya (A-Ya) & Addenda). *Sbornik nauchnykh statei*. Moscow: Logos; Novye pechatnye tekhnologii; 2021. P. 119–121. (In Russ.)
8. Buber M. Dva obraza very. Moscow: Respublika; 1995. 464 p. (In Russ.)
9. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1970. 501 p. (In Russ.)
10. Gert VA. Sub'ektnost' individual'nogo bytiya cheloveka: monografiya. Ekaterinburg: Ural'skii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet; 2012. 172 p. (In Russ.)
11. Grigor'yan BT. Filosofiya o sushchnosti cheloveka. Moscow: Politizdat; 1973. 319 p. (In Russ.)
12. Gumnitskii GN. O ponyatii dukhovnosti. *Filosofiya i obshchestvo*. 2011;63(3):21–37. (In Russ.)
13. Dronov AI. Osvoenie kosmosa: strategicheskie tseli i otsenka vozmozhnostei ikh realizatsii. *Vestnik Kaluzhskogo universiteta*. 2017;(3):66–75. (In Russ.)
14. Kagan MS. Mir obshcheniya: problema mezhsob'ektnykh otnoshenii. Moscow: Politizdat; 1988. 319 p. (In Russ.)
15. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. Vol. 1. Yazyk. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; 2015. 272 p. (In Russ.)
16. Korsakov SN. Ob universal'nosti i unikal'nosti cheloveka. *Voprosy filosofii*. 2012;(3):167–175. (In Russ.)
17. Krichevskii SV. Kosmicheskoe budushchee cheloveka i chelovechestva: problemy i perspektivy. *Filosofskie nauki*. 2013;(9):38–43. (In Russ.)
18. Krichevskii SV. Kosmicheskoe chelovechestvo: utopii, realii, perspektivy. *Future Human Image*. 2017;7:50–70. (In Russ.)
19. Krichevskii SV. Perspektivy kosmicheskoi ery: sverkhglobal'nye proekty i ekologichnye tekhnologii. *Vozdushno-kosmicheskaya sfera*. 2018;94(1):6–15. DOI: 10.30981/2587-7992-2018-94-1-6-15
20. Krichevskii SV. Rasselenie chelovechestva vne Zemli: problemy i perspektivy. *Philosophy and Cosmology*. 2011;10:99–106. (In Russ.)

21. Maksimenko L.A. Homo cosmicus: fenomen «oceanicheskogo chuvstva» // Teoiya i praktika obshchestvennogo razvitiya. 2010;(4):19–25. (In Russ.)
22. Markov B.V. Filosofskaya kontseptualizatsiya cheloveka. Analitika kul'turologii. 2009;(15):17–26. (In Russ.)
23. Marks K. Iz rannikh proizvedenii. Moscow: Gospolitizdat; 1956. 689 p. (In Russ.)
24. Marks K, Engel's F. Sochineniya. Vol. 23. Moscow: Gospolitizdat; 1961. 907 p. (In Russ.)
25. Matusevich T.V. Obraz cheloveka budushchego: sovremenniy filosofskii diskurs. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2013;30(4-1):128–130. (In Russ.)
26. Nazaretyan A.P. Antropologiya nasiliya i kul'tura samoorganizatsii: Ocherki po evolyutsionno-istoricheskoi evolyutsii. Moscow: LIBROKOM; 2012. 256 p. (In Russ.)
27. Odoevskii V.F. 4338-i god: Peterburgskie pis'ma. Moscow: Ogonek; 1926. 64 p. (In Russ.)
28. Pivovarov D.V. Religioznoe samoopredelenie cheloveka v kontekste kul'tury. In: *Filosofiya samoopredeleniya*. Orenburg: Izd-vo OGU; 1996. P. 41–70. (In Russ.)
29. Pokrovskii N.E. Chelovek, odinochestvo, gumanizm. In: *Labirinty odinochestva*. Moscow: Progress; 1989. P. 5–20. (In Russ.)
30. Porshnev B.F. O nachale chelovecheskoi istorii (problemy paleopsikhologii). Moscow: FERI-V; 2006. 635 p. (In Russ.)
31. Sartr Zh.P. Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii. Moscow: AST; 2015. 928 p. (In Russ.)
32. Sukhovo-Kobylin A.V. Uchenie Vsemir: inzhenerno-filosofskie ozareniya. Moscow: S.E.T.; 1995. 124 p. (In Russ.)
33. Fedorov N.F. Filosofiya obshchego dela. Moscow: Eksmo; 2008. 751 p. (In Russ.)
34. Khaidegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya. Moscow: Respublika; 1993. 445 p. (In Russ.)
35. Khaidegger M. Bytie i vremya. Moscow: Akademicheskii Proekt; 2013. 447 p. (In Russ.)
36. Tsiolkovskii K.E. Kosmicheskaya filosofiya. Moscow: URSS; 2001. 478 p. (In Russ.)
37. Bolk L. Il problema dell'omnazione. A cura di Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi; 2006. 96 p.
38. Matusevich T.V. The future human being – what is it like? *Philosophy and Cosmology*. 2012;11:161–170.

Информация об авторах

Игорь Александрович Беляев — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** igorbelyaev@list.ru

Максим Николаевич Лященко — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** megamax82@rambler.ru

Александр Михайлович Максимов — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры английского языка и гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru

Information about the authors

Igor A. Belyaev — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, Orenburg, Russia. **E-mail:** igorbelyaev@list.ru

Maxim N. Lyashchenko — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, Orenburg, Russia. **E-mail:** megamax82@rambler.ru

Alexander M. Maksimov — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of English and Humanities, Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru