

*Е. С. Шушаков\**

## ФИЛОСОФИЯ АКТИВНОГО ХРИСТИАНСТВА С. Г. СЕМЁНОВОЙ

В статье реконструируются философские представления С. Г. Семёновой, показывается их генетическая связь с философской традицией русского космизма и мыслителями, косвенно относящимися к данной философской традиции. В частности речь идет о влиянии на творчество исследовательницы таких мыслителей, как Н. Ф. Фёдоров, В. И. Вернадский, С. Н. Булгаков. Автор анализирует этические, гносеологические и философско-религиозные аспекты творчества С. Г. Семёновой. Реконструируются ее представления о первородном грехе, ее трактовка библейского сюжета о райском плоде. Также рассматривается интерпретация С. Г. Семёновой образа воскрешения,рая, ада и дьявола. Особое внимание уделяется влиянию философско-религиозных представлений П. Тейяра де Шардена и Шри Ауробиндо Гхоша. Также указывается на двойственное и противоречивое отношение исследовательницы к трансгуманизму и различным социалистическим идеям. В заключении делается вывод о синтетическом характере философии С.Г. Семёновой.

**Ключевые слова:** С. Г. Семёнова, активное христианство, активно-эволюционная мысль, эволюция, первородный грех, воскрешение, русский космизм, ноосфера, трансгуманизм, христианский социализм.

*E. S. Shushakov*

### *PHILOSOPHY OF ACTIVE CHRISTIANITY OF S.G. SEMYONOVA*

Philosophical ideas of S. G. Semyonova are reconstructed in the article, moreover, their genetic connection with Russian cosmism and thinkers who indirectly refer to this philosophical tradition is shown. In particular it refers to the influence of such thinkers as N. F. Fyodorov, V. I. Vernadsky, K. E. Tsyolkovsky, S. N. Bulgakov on the work of this scientist. The author analyses ethic, epistemological and philosophical-religious aspects of the work of S. G. Semyonova. Her views on original sin, her interpretation of Bible story about paradise

---

\* Шушаков Егор Сергеевич, соискатель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; heliografos@mail.ru

fruit are also reconstructed. Furthermore, the interpretation of the picture of resurrection of the paradise, the hell and the devil is shown. Particular attention is paid to the influence of philosophical-religious views of P. Teilhard de Chardin and Sri Aurobindo Ghosh. It is also pointed to dual and controversial attitude of the scientist towards transhumanism and different social ideas. The article ends with the conclusion about synthetic character of the philosophy of S. G. Semyonova.

**Keywords:** S. G. Semyonova, Active Christianity, active-evolutionary thought, evolution, original sin, resurrection, Russian cosmism, noosphere, transhumanism, Christian socialism.

Светлана Григорьевна Семёнова — создатель и один из виднейших вдохновителей фёдоровского движения в России. Будучи доктором филологических наук и главным научным сотрудником Института мировой литературы РАН, она всю свою жизнь посвятила публикации трудов Н. Ф. Фёдорова (первое полное собрание сочинений было издано в 1982 г.) и других представителей философии космизма. Также она была создателем Музея-библиотеки имени Фёдорова, места, ставшего площадкой для проведения различного рода конференций и неформальных встреч литературоведов, философов, религиоведов и представителей естественных наук.

Философское наследие С. Г. Семёновой в основном представляет развитие и творческую переработку взглядов Фёдорова, также в ее работах часто можно встретить авторские интерпретации учений Святых Отцов и фрагментов Священного Писания. С ее точки зрения, с появлением «активного христианства» происходит новый виток в развитии христианства, заключающийся в приходе христианства к «совершеннолетию» [3, с. 72–73]. Характеризуя установившиеся в христианском богословии православной и католической традиции вероучительные положения, она пишет:

Ущербность утвердившихся взглядов на спасение чувствовалась в лоне самого христианства, и, естественно, явилось течение, пытавшееся преодолеть ее, утвердить полноту восстанавливающих и строительно-жизне-творческих начал высшего христианского идеала (Ориген, свт. Григорий Нисский с их учением о всеобщем апокатастасисе). К тому же многие отцы церкви, святые подвижники всячески усиливали понятие нравственно-духовной ответственности самого человека в деле будущего обожения. Но только через скачок в десятки столетий русская христианско-философская мысль конца XIX–XX вв. решительно отбрасывает юридически-схоластическое учение о спасении, утвердившееся в католицизме и вообще в школьном богословии, начинает упорно утверждать условие активности человека в богочеловеческом процессе спасения, доходит до идеи необходимости христианской философии хозяйствования как овладения слепыми природно-космическими силами и явлениями, внесения в них нового лада и строя [3, с. 57–58].

Основное отличие активного христианства от традиционного Семёнова видит в «завершении христианской благой вести» [3, с. 71]. Для С. Г. Семёновой творение мира еще не закончено, оно должно продолжаться и будет продолжаться силами человека [3, с. 64]. Это завершение творения связано с фёдоровским пониманием регуляции природы как управления процессами, происходящими в универсуме. Вплоть до управления атомами, хаотичное движение которых нужно подчинить воле человека. В частности именно таким

образом должно произойти воскрешение. Семёнова, трактуя свт. Григория Нисского, пишет: «Процесс воскрешения может мыслиться, таким образом, как воссоединение родственных частиц, когда-то пребывавших в определенном теле по душевным на них знакам» [3, с. 180]. Одним из вариантов восстановления тела она считает клонирование, хотя и признаёт философскую недостаточность клонирования как единственно необходимого способа воссоздания умерших людей:

Другой вопрос: что создается в клоне, есть ли это буквальное воспроизведение клонируемого существа, а, скажем, в будущем — ушедшего человека, будет ли он точно тем, бывшим, унаследует ли он его внутренний мир? Насколько силен биологический, а за ним и умственно-психический детерминизм той же генетики? [4, с. 480].

В этом контексте интересно рассмотреть также отношение Семёновой к движению трансгуманизма. Сама последовательница Фёдорова считает человека не законченной эволюционной данностью, а лишь временной эволюционной формой, которая должна измениться [3, с. 61]. Начальный период развития трансгуманизма, идущий от Джона Холдейна и Джулиана Хаксли, она оценивает как явление положительное [4, с. 482], однако последующее развитие трансгуманистического движения крайне сужает, с ее точки зрения, круг охватываемых проблем, хотя она и поддерживает основное положение, касающееся выработки новых форм этических взаимоотношений [4, с. 484].

Трансгуманистические представления об улучшении природы Homo Sapiens оцениваются ей как необходимые для дальнейшего развития христианства. Причем помимо физического несовершенства, заключающегося в бренности и смертности, основное она видит в психологическом и экзистенциальном. «Но человек — воплощенное противоречие и двойственность, это — разительное и неоспоримое его качество, его он осознал сразу же, как только родово определил себя “смертным”» [4, с. 3]. Что же касается эволюции физической, она поддерживает идеи Фёдорова и Вернадского о переходе людей на уровень автотрофных организмов [3, с. 165–166]. Вообще понимание природы С. Г. Семёновой сводится к констатации факта постоянного вытеснения одной формой материи другой, одними живыми организмами других [4, с. 89–90], поэтому переход человека к состоянию автотрофности есть один из пунктов победы над первородным грехом, а проведение всех живых организмов к этому состоянию есть приближение мира к Царствию Божьему.

Интересно рассмотреть отношение мыслительницы к феномену жизни. Она пишет:

Жизнь — это прежде всего способность ощущать. В животном мире — возможно, в какой-то мере и в растительном — переживание жизнехранительных (питание, размножение) моментов существования, вообще пика жизни, ее расцвета, несомненно, дают положительные ощущения, от приятности до блаженства. И напротив, всякий ущерб жизни (от частного до полного ее разрушения) сопровождается страхом, болью и страданием [3, с. 5].

И далее исследовательница творческого наследия Фёдорова делает заключение, являющееся центральным для развития ее мысли:

Ощущение страдания на элементарном уровне жизни — преднаправленность, физическая предпосылка более поздней — с возникновением и развитием человеческого сознания — возможности нравственной оценки космоса. В этом, повторю, великое космическое значение жизни [3, с. 6].

Исходя из этих мыслей, она приходит к выводу о том, что человеческая этическая оценка чего-то как «злого» или «доброго» генетически восходит к формам простейших животных ощущений, таким как боль. Таким образом, Семёнова переходит к рассмотрению общей функции жизни как противопоставленной процессам распада и дезорганизации, а человек, дающий осмысление этой функции, называя последнюю «злом», становится «в этом смысле самосознанием природы, материи, космоса».

С подобной установкой Семёнова пытается перетрактовать изначальное положение человека в Эдеме. Она разделяет Рай, трактуя его как Эдем, и Царствие Небесное. Райский Эдем — это идеальное состояние природы, в котором человек был вписан в природу без противоречий:

В Эдеме человек был в определенном смысле природным существом: Богом ему было предписано плодиться-размножаться, питаться растительной пищей, покорствовать всей твари, будучи совершеннее ее, но и обладая какой-то общей с ней счастливой животной бессознательностью (раз не сознавал человек до грехопадения добра и зла) [3, с. 7].

Царствие небесное же предполагает полный выход из природного типа существования, преобразование мира в принципиально новый порядок бытия, который абсолютно расстается с природными чертами [3, с. 6]. В связи с этим подлежит перетрактовке и образ Древа Познания Добра и Зла и Древа Жизни. Семёнова спрашивает, почему люди, попробовав плод познания и став несравненно выше в области понимания вещей, одновременно стали и более несчастными [3, с. 7]. Отвечает она на этот вопрос следующим образом: «В результате грехопадения происходит важнейший эволюционный скачок человека к существу, сознающему природный порядок как таящий в себе зло, причем от сознания это зло, естественно, стократно усиливается...» [3, с. 7]. И далее на той же странице: «В своем райском состоянии не знал человек, что есть в Эдеме древо жизни, древо бессмертия. Да оно ему — при предпосылке бессознательности — непонятно и не нужно было. И только вкусив от первого древа, люди ощутили страстную заинтересованность во втором». Таким образом, философ приходит к своего рода теодицее, грехопадение становится вписанным в «божественный план». Само понятие первородного греха она трактует так:

Это, конечно, не просто грех обретения сознания зла, зла природной жизни, а действительная глубочайшая причастность к этому злу. Природа как способ существования, стоящий на половом расколе, рождении, пожирании, вытеснении, смерти, признается человеческим сердцем и сознанием как зло, а свое участие в ней — как грех [3, с. 8].

Первородный грех как способ существования в раздробленном разоб-щенном мире в этом смысле присутствует и у ребёнка, который его может по-

просту не сознавать, т. к. самим актом питания и жизни он причастен к смерти [3, с. 9]. В этом смысле, по мнению Семёновой, получается, что первородный грех предшествует самому акту потребления райского плода, последний лишь высвечивает изначальную греховность самого рая в сознании человека, тем самым обратив рай в реальный временный мир. В данном русле она критикует и традиционные исторические христианские объяснения первородного греха, оправдывавшие как данность социальное неравенство своей «бесчеловечной парадоксальностью» [3, с. 8].

Семёнова, продолжая фёдоровские положения, выступает как сторонница апокатастасиса. Помимо самих космистов, поддерживающих идеи всеобщего воскрешения, она ссылается на работы Григория Нисского и интерпретацию идей последнего В. И. Несмеловым [4, с. 217]. Перетрактовывает она и образ зла в христианстве — сатану. По Семёновой, к сатане, как и почти ко всем другим мифам, нужно применять образ рассимволизации представлений о мире [4, с. 212], через который сатана выступает как «условный предводитель крайнего, злого и циничного вывода из отчаяния в спасении, это сладострастие тупика, жестокости и смерти» [4, с. 213]. Образ христианского дьявола понимается ей как модель поведения человека, который осознал бессмысленность своих усилий перед лицом смерти и времени.

Что же касается этико-социальных воззрений С. Г. Семёновой, то основной идеал развития человеческого общества ей видится в концепции ноосферы. Ноосферу она понимает скорее как Тейяр де Шарден, хоть и пытается выделить значение В. И. Вернадского как главного теоретика ноосферы. Для Семёновой крайне важно принципиальное утверждение Вернадского о равенстве всех людей, что позволяет ей считать ноосферу, в понимании Вернадского, одной из идейных основ объединения человечества:

Кстати, это направление эволюционной мысли всегда подвергалось сомнению непомерную роль селекции и борьбы за существование в самой природе. Реальности больше отвечал, писал тот же Вернадский, обратный закон, «принцип солидарности», выдвинутый двумя русскими учеными независимо друг от друга — сначала зоологом Карлом Кесслером, а позже П. А. Кропоткиным. Предельно дерзновенным выразителем этого направления был Фёдоров, его «Философия общего дела»; к нему принадлежат и создатели концепции ноосферы, суть которой под различными словесными обличиями неотъемлемо принадлежит к кругу идей русского космизма [4, с. 485].

Это представление о преодолении вражды и всеобщем единении людей является для нее основой критики капиталистического и социалистического экономических укладов. Если социалистический уклад она характеризует как «человекобожеский», противопоставляя его идеалу богочеловечества, то капиталистический в его худших проявлениях она называет «зверобожеским» [4, с. 485–486]. По мнению философа, капитализм в своей сути есть воплощение неоязыческого идеала потребления [3, с. 316], противоречащего христианскому и ноосферному духу объединения, являющегося переложением зоологии [4, с. 485] на человеческое общество. Причем язычество, в понимании Семёновой, неоязычество — «поколение в своей несовершен-

ной природе», направленность смысла жизни человеческого существования на посясторонние интересы, своего рода сакрализация естественного порядка вещей без попытки его изменить. Религиозность же понимается ей как «импульс преодоления превратного грешного слабого человека», «импульс онтологического перерастания себя» [4, с. 168]. То есть даже неверующий человек, который стремится к преобразению себя и космоса, может быть назван, по Семёновой, религиозным человеком.

Коммунизм же представляет собой версию человекобожия, генетически проистекающую из традиций секуляризации в восточной Европе и России в частности [3, с. 57]. Отношение Семёновой к коммунистическим и социалистическим идеям неоднозначно. С одной стороны, она резко негативно характеризует атеистический характер коммунизма в СССР, считая его идейным конкурентом фёдоровского учения [3, с. 290], причем поражение коммунистической идеологии на территории России создало прецедент, после которого и фёдоровское учение воспринимается негативно в силу его характеристики как утопии. Но, по мнению Семёновой, фёдоровское учение как раз не утопия, а реальность, поскольку оно заканчивает и развивает коммунистический идеал до логического конца. С её точки зрения, основной изъян коммунистической идеологии заключается в попытке перестроить человеческое общество без учета неблагоприятных по отношению к людям условий природного существования и самой человеческой природы. Социальные изменения должны сопровождаться изменениями самого человеческого тела, развитием его психического потенциала и преобразованием внешней природы одновременно. Пытаться изменить социальную реальность без работы одновременно с психофизиологией поколения, живущего во время изменения социальных отношений, с точки зрения исследовательницы, невозможно. Она пишет:

То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией — несомненно: мелкий анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство, и человек станет добр и прекрасен!), невозможность гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней их нынешнего статуса [3, с. 291].

В другом месте она пишет следующее:

Не изъяв жало греха природной жизни, оставив в неприкосновенности или несколько потеснив права смерти, забыв о всех бесчисленных ушедших и неизбежно уходящих поколениях, в которых каждый с лицом, душой, судьбой, — какой рай можно устроить на мгновении полнейшего утоления своих потребностей в неудержимо мчащейся дурной бесконечности природной жизни? [3, с. 58–59].

Тем не менее она признает, что сам по себе социалистический идеал совместим с христианским и космистским мировоззрением, высоко оценивая, в частности, разработки С. Н. Булгакова касательно построения подобного общества. Она пишет: «Через христианскую прививку социализм освобождается от своего воинствующего атеизма, от человекобожия, вырывается из замкнутого круга мещанских ценностей, получает высшее онтологическое задание и дело» [4, с. 486].

Семёновой принадлежит первый полноценный концепт «философии русского космизма». Выделенное таким образом направление философ предлагает разделить на две условных ветви: активно-христианское и активно-эволюционное [5, с. 464]. Это разделение призвано подчеркнуть, что, несмотря на различное отношение к христианству, всех космистов объединяет идея активной сознательной эволюции. Само направление «русского космизма» она характеризует следующим образом:

Избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если сразу же обозначить принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея активной эволюции, т. е. необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство, берёт так сказать, штурвал эволюции в свои руки [2, с. 4].

Из фигур, имеющих значение в истории человеческой мысли, С. Г. Семёнова выделяет две, не имеющие прямого отношения к развитию отечественной философии космизма. Это Шри Ауробиндо Гхош и Пьер Тейяр де Шарден. Шри Ауробиндо рассматривается С. Г. Семёновой в контексте его учения о правильной йогической практике, позволяющей совершать синтез духовного и телесного начал в человеке. Она приводит слова Шри Ауробиндо о неприязни к тем аскетическим и йогическим практикам, что направлены на «спасение собственной души, которое представляют мир его судьбе» [4, с. 134], развивая критику Шри Ауробиндо, утверждающего, что западная метафизика «не выходит “за пределы интеллекта”, “логического ума”, способных лишь бесконечно искать “высшую истину”, схватывать те или иные фрагменты, отдельные грани ее» [4, с. 132]. Соглашается она и с мнением индийского мыслителя о том, что «в восточной, прежде всего индийской метафизике... “первое место всегда отводилось духовной интуиции и озарению, духовному опыту, каждая философия была вооружена практическим путём достижения высшего состояния сознания”». Йога в учении Шри Ауробиндо, как и вообще во всех индийских традициях, понимается С. Г. Семёновой в первую очередь как процесс преобразования и трансформации тела. Синтезируя мысли Шри Ауробиндо с идеями Фёдорова об управлении своим телом и способностью его полностью контролировать, она высказывает утверждение о необходимости соединить представления двух мыслителей в религиозно-эсхатологическом пределе [4, с. 122]. Также она поддерживает критику психоанализа индийским мыслителем, утверждающим, что в психоанализе абсолютизируется «самая темная, самая опасная, самая опасная часть природы» как данность, без попыток ее преобразования [4, с. 121–122].

Другой концепт Шри Ауробиндо, важный для исследовательницы его творчества, — это концепт о Радости-Ананде. Состояние радости, которое понимается ей так же, как Шри Ауробиндо, противопоставляется состоянию блаженства, т. к. последнее может переживаться и индивидуально, в то время как радость есть чувство объединения, единения индивидуальностей [4, с. 145]. Блаженство не предполагает творческого порыва, в отличие от радости. Она пишет: «Радость божественного самосозидания и творчества, к которой

приглашается и низший ещё человеческий мир, — гарантия вечности этого мира, его бессмертия, нескончаемой Божественной Игры, Лилы» [4, с. 144].

Тейяру де Шардену посвящена целая монография С. Г. Семёновой — «Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден» (2009), в которой осуществляется разбор взглядов французского теолога и сравнение их с взглядами Н. Ф. Фёдорова и других русских космистов.

Основная идея, вычленяемая Семёновой из творчества Тейяра, это идея онтологического закона, предложенного французским иезуитом, связывающим уровень организации с проявлением разумности: «усложнение — сознание (*complexité — conscience*)» [1, с. 453]. Семёнова полностью принимает данную интуицию отца Тейяра, признавая в тоже время ее крайнюю абстрактность:

Рассуждения Тейяра де Шардена о прямой связи роста сознания с усложнением материальной организации опытно проверяются только на стадии жизни, и совсем строго говоря, экстраполируются на предыдущие стадии жизни, исходя из презумпции, что ось эволюции проходит через землю, жизнь, человека, где с полной очевидностью проявляется эта закономерность. Даже те, кто сомневается в законности такой экстраполяции, не могут противостоять такому очевидному факту: с человека, его разума и сердца, его нравственного сознания проявляется новый фактор развития — свободный выбор должного, высшей цели, устремленность к Богу, совершенному личностному бытию [1, с. 456].

Принятие Семёновой данной позиции Тейяра, на мой взгляд, неслучайно: оставаясь логически последовательной, она вынуждена принимать и выводы Тейяра о небытии как чистой множественности [1, с. 256]. Таким образом, она сводит мысль французского теолога и русского философа Фёдорова к одному знаменателю: множественность и смерть представляются одним и тем же. В этом пункте она совершенно права, Тейяр рассматривал смерть, как выше уже было показано, как разъединение элементов. И, призывая привести мир к фатальному усложнению, он фактически манифестировал борьбу со смертью как онтологическим фактом. Однако активность человека у Тейяра в деле борьбы со множественностью не сводится к задаче воскрешения и вопрос, как отнестся бы Тейяр к проекту целенаправленного развития науки с целью воскрешения, остается открытым. Работы, посвященные осмыслению смертности как эволюционного факта, появляются у Тейяра в самом позднем периоде его творчества, в 1955 г. Даже сама исследовательница его творчества вынуждена признать, что

такому гипотетически-плачевному повороту, имеющему для о.Тейяра лишь значение теоретически отрицательной возможности, противостоит сама реальность бытия и самое реальное в нем — Христос. Здесь о. Тейяр рассматривает миссию Спасителя как раз в предельной оппозиции небытия и бытия, множественности и единства, представляя Его живым притягательным центром последнего... [1, с. 259]

Из этих строк видна разница между Тейяром и Фёдоровым, которую С. Г. Семёнова игнорирует. Если для Фёдорова Христос есть идеал,двигающий историю к апокатастасису за счет благой вести, в каком-то смысле супротив



безликой природы, то у Тейяра Христос присутствует в реальности как конкретно энергетический центр и сама природа развивается к всеобщему центру притяжения, по направлению к Омеге. У Фёдорова, таким образом, явление Христа остается фактом Божьей благодати, в то время как у Тейяра этот момент обуславливается детерминизмом, исходящим из самой структуры реальности.

Другой общий момент у двух мыслителей, с точки зрения С. Г Семёновой, это идея всеобщей интеграции и объединения человечества [1, с. 497]. Однако тут она видит несколько различий, с которыми нельзя не согласиться. Во-первых, изменяется онтологический статус человека, т. к. у Фёдорова люди должны бороздить космос, преображая его, а у Тейяра человечество, превращаясь в единый сверхорганизм, дорастающий в итоге до уровня Бога, остается на Земле, весь остальной космос становится ненужной декорацией [1, с. 497–499]. Во-вторых, различие заключается в антропологическом осмыслении развития человека. Тейяр предполагает развитие за счет совершенствования технических средств, хотя и не исключает преобразования самого человечества [1, с. 464]; у Фёдорова основной упор в последующей эволюции человеческого рода сделан на работу человека со своей физиологией и с психическими и духовными свойствами.

Также необходимо отметить положительное отношение Семёновой к попыткам Тейяра «выявить и догматически утвердить новый космический лик Христа» [1, с. 510], и в этом отношении для исследовательницы важна вселенская искупительная роль Христа. По вопросу о понимании первородного греха Семёнова полностью согласна с французским теологом [1, с. 513–516]. Её личные идеи о первородном грехе как раскрывающемся после поедания плода с райского Древа, но не появляющемся, а бывшем в мире изначально, очень гармонируют с точкой зрения Тейяра. Она пишет:

Гордиев узел зла, не распутываемый для статичного универсума, совершенно иначе предстает в условиях космогенеза, эволюционного потока, в котором на стадии жизни и сознания уже четко просматривается его направленность. Более того, зло выявляет свою истинную, не субстанциональную, не манихейскую, а относительную и как бы вспомогательную природу, включенную в бытие «в силу не какой-то недостаточности акта творения, но в силу самой структуры разделенного бытия (т. е. как статистически неизбежный побочный продукт объединения множественности)», что «не противоречит ни благодати Бога, ни всемогуществу Его» [1, с. 517].

С. Г. Семёнова во многом принимает идеи П. Тейяра де Шардена, в каких-то вопросах, в частности в вопросе об онтологическом, а не этическом статусе первородного греха, они имеют практически идентичные позиции. Также она разделяет его учение о тангенциальной и радиальной энергиях. Тем не менее, оставаясь на позициях, классических для представителей русского космизма, она придерживается некоторых положений, которые для Тейяра были бы неприемлемы, в частности в вопросе заселения космоса или в вопросе об исключительно земном характере жизни.

Несмотря на это, синтетический характер воззрений исследовательницы очевиден. Продолжая тенденции, существующие в русле философии космизма,

философ выходит за рамки традиционного православного вероисповедания, совмещая в своей религиозной философии элементы эволюционной антропологии Тейяра де Шардена, представлений трансгуманистов и йогической практики Шри Ауробиндо. Саму исследовательницу можно с уверенностью отнести к традиции космистской философии, более того, можно утверждать, что она является одним из самых ярких представителей данного течения во второй половине XX столетия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Семёнова С. Г. Паломник в будущее; Пьер Тейяр де Шарден. — СПб.: РХГА, 2009.
2. Семёнова С. Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семёнова, А. Г. Гачева. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — С. 3–33.
3. Семёнова С. Г. Тайны Царствия Небесного. — М.: Школа-Пресс, 1994.
4. Семёнова С. Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. — М.: ПоРог, 2012.
5. Семёнова С. Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. — М.: Пашков дом, 2004.