

**ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭТОС СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА:  
FILO-ДИСКУРС ОСНОВНОГО МОРАЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ**

МЕЛИКЯН МЕРИНЕ АКОПОВНА

СМИРНОВ ДМИТРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ

*Ивановский государственный университет*

merimelikyana@mail.ru; philosivgu@yandex.ru

**GLOBAL ETHOS OF A PERFECT PERSON:  
FILO-DISCOURSE OF THE BASIC MORAL REFERENCE**

MERINE A. MELIKYAN, DMITRY G. SMIRNOV

*Ivanovo State University*

**Abstract**

The subject of the research is a value component in the ontogenetic and phylogenetic dynamics. The article suggests a view on the phenomenon of a global ethos through the prism of the basic moral reference notion. It is shown that the contemporary axiology (theory of values) and praxiology (theory of practice) can determine (and already determine) contemporary historical trends. The thesis that the role of the global (attractive) humanity ethos is currently performed by the noospheric man ethos one is proposed and defended. As a conclusion the authors state that the concept of human perfection is realized only through the basic moral reference implementation, understood within the framework of the noospheric paradigm.

**Keywords:** human ethology, global ethos, perfect man, noospheric person, global consciousness, basic moral reference, noospheric imperative, dialectics of noosphere, poles of perfection.

**Этология и этос человека: поиски предметной области.** В системе современной философии праксиологическая ее составляющая — деятельностные и поведенческие аспекты — становится все более доминантной [Меликян, 2016а]. Особенно это касается этологии человека. Исходный этологический дискурс предполагал исследование поведения животных, но со временем от «этологии

животных» отделилось направление, исследующее поведенческую специфику человека. Как показывает А. Ф. Лосев, термин «этология» восходит к греческому корню «этнос», который, обозначает «привычность», «обыкновение» или «обычай» и, изначально это понятие было обращено к неорганическим вещам или живым существам, кроме человека [Лосев, 1994: 295]. Но этос, в широком смысле, безусловно, присущ и человеку — это обычаи, привычки, нравы, характеры, т.е. все, что обуславливает его поведение [Яницкий, 2007].

Очень часто разговор об этосе начинают из пространства этологии, приводя точку зрения К. Лоренца, по мнению которого, последняя рассматривает «поведение животных и человека как функцию системы, обязанной своим существованием и своей особой формой процессу исторического становления, отражающейся в истории вида и в развитии индивида, а у людей также и в истории культуры» [Лоренц, 2008: 11], что подчеркивает неразрывную связь этологии и истории, во главу угла ставя прямую зависимость этологии от филогенеза и онтогенеза. Вместе с тем, это не означает, что взаимозависимость этоса, или морали, и этологии следует рассматривать в рамках парадигмы жесткого детерминизма. Постулат, что поведение человека непосредственно задается социокультурными и историческими условиями [см. напр.: Маринова, 2016] предполагает, что культурная биогеохимическая энергия, используя терминологию В. И. Вернадского, разворачивается на социальном (индивидуальном и коллективном) субстрате в ином ключе. Этос на самом деле предстает как результат сложного синтеза сущего и должного.

Именно на пересечении аксиологии (как учения о должном) и праксиологии (как учения о сущем) обнаруживает себя позиция А. В. Ерахтина и А. Н. Портнова, которые в российской традиции одними из первых обратились к проблематике «семиотической этологии», где исследованию подлежат те поведенческие механизмы, которые задаются природой, являются естественными, а не искусственными составляющими. «Этология ... главную свою задачу видит в исследовании генетически обусловленных (наследственных) форм поведения, в выявлении приспособительной роли тех или иных поведенческих актов (врожденных или приобретенных) для выживания и прогрессивного развития вида» [Ерахтин, Портнов, 1984: 7]. Для нас значимой является мысль о том, что приспособленческие поведенческие механизмы, о которых идет речь,

подчиняются определенному телеологическому принципу — слабому (по аналогии с антропным принципом), когда механизм работает на выживание (или «гомеостаз»), или сильному, где предполагается прогрессивное развитие. На первый взгляд эта концепция во многом повторяет лоренцовскую модель, но на самом деле, она проникает гораздо глубже в природу морали. Акцент с «семиотики природы» закономерно перемещается здесь в пространство «семиотики культуры»: мораль определяет и, одновременно, определяется собственно человеческой семиотической организованностью с присущими ей оригинальными символическими механизмами. Проистекающая из специфики подобной организованности формируется своеобразная семиотическая свобода, но не как «свобода от» (сущего), но как «свобода для» (должного).

Современная антропология под этологией человека понимает науку, базирующуюся «на применении методов и законов этологии к исследованию поведения человека» [Магданова, 2017]. Л. А. Магданова рассматривает поведение как биологическое и/или психологическое явление: «биологическое поведение» предстает как «способность животного изменять свои действия под влиянием внутренних и внешних факторов», а «психологическое поведение» — это «совокупность действий и поступков индивидов» [Магданова, 2017]. И. А. Шмерлина помещает этологию человека в пространство философского дискурса. Этология человека «в отличие от общей и сравнительной этологии, изучающих поведение животных, — пишет она, — ставит своей задачей исследование природных факторов человеческого поведения, культурно-биологической преемственности и генетических программ, эволюции форм культуры из поведенческих универсалий» [Шмерлина, 2001: 34].

Сам же этос предстает как «ценностно заданное единство общественных нравов», он характеризует человека и общественную группу с точки зрения единства ее ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек, которые проявляются в повседневной культуре [Гусейнов, 2009: 22].

*Итак, предметом изучения современной этологии человека становятся формы преемственности, наследования и изменчивости, актуализируемые определенными внутренними и внешними, естественными и искусственными, биологическими, психологическими и социальными факторами.*

Цель статьи заключается в том, чтобы актуализировать проблематику этологии человека через призму представлений о совершенном человеке. Решение этой познавательной задачи лежит в русле представлений о так называемом глобальном этосе [Авдеева, 2013b; Авдеева, 2014], некий намек на возможность (зачатки) которого дает нам современность [Гусейнов, 2009: 25]. Исследовательская гипотеза заключается в том, что роль глобального (аттрактивного) этоса выполняет этос совершенного человека, включающий, на наш взгляд, моменты глобального, особым способом репрезентующие себя в моментах глокального и локального. В этом контексте этос совершенного человека оказывается переходной формой от «этоса эффективности» к «глобальному этосу» [Гранин, 2012: 16].

**Совершенный человек как ноосферный.** Теория совершенного человека — неотъемлемый элемент общей картины мира, изменявшейся в ходе исторического процесса. Анализ транзитивности идеи совершенного человека показал, что, несмотря на её формальную конкретно-историческую специфику, она фундируется рядом стабильных антропологических оснований (нравственность/духовность, интеллектуальность/знаниевость, креативность/жизненность), по-разному соединяющихся между собой, что обуславливается конъюнктурой эпохи [Меликян, 2016b; см. также Маринова, 2016]. С приближением к современности все динамичнее, теория совершенного человека переходит в методологическом плане из сферы философского футуризма в область философского реализма [Миронова, 2017], что отчетливо предстает в оппозиции сверхчеловека [Ницше, 1990] и богочеловека [Соловьев, 2011], отражая различные траектории человеческой революции.

Современная социо-гуманитарная аналитика человека (несистемная в своей сути, ориентированная на инверсивную логику движения мысли от вещей к свойствам и отношениям) постепенно уступает место системному подходу, задающему движение мысли от отношений и свойств к вещам [Уёмов, 1978; Дмитревская, 2012]. Одним из концептов современных антропософских представлений закономерно становится ноосферный человек, сменяющий медленно, но верно, техносферного человека [Гуревич, 2009; Нариньяни, 2008], явившегося результатом мировой индустриальной революции.

Концепт ноосферного человека может иметь несколько смыслов в рамках научно-философского дискурса. Ноосферный человек в широком (филогенетическом) смысле — *одна из репрезентаций совершенного человека* — антропологический образец, эталон, своеобразный идеальный тип социального субъекта. В узком (онтогенетическом) смысле ноосферный человек — это *закономерно формирующийся в исторической ретроспективе и эволюционирующий в «ноосферной реальности»* [Смирнов, 1998] *субъект, способный влиять на ее развитие и задающий цивилизационную полноту истории человечества*. В общем и целом ноосферный человек не есть мыслительный конструкт и все более обретает фундаментальный этологический смысл; он рассматривается в моисеевской традиции, выраженной формулой: «вместе с разумом в природе родился новый феномен — Человек с его *непредсказуемым поведением* [курсив наш. — М. М., Д. С.], которое порой очень трудно назвать рациональным» [Моисеев, 1990: 347].

**Полюса совершенства, или «художественная» диалектика ноосферы.** Размышления об онтологическом фундаменте совершенства закономерно приводят к осмыслению проблемы двойственности, бинарности бытия (как природного, так и социального). Особенно отчетливо комплементарность человека (общества) и природы проявляет себя в рамках философско-художественного дискурса. Так, например, творчество И. С. Тургенева пронизывает идея о том, что природа «составляет одно великое, стройное целое — каждая точка в ней соединена со всеми другими, — но стремление ее в то же время идет к тому, чтобы каждая именно точка, каждая отдельная единица в ней существовала исключительно для себя, почитала бы себя средоточием вселенной, обращала бы все окружающее себе в пользу, отрицала бы независимость, завладела бы им как своим достоянием. <...> Как из этого разъединения и раздробления, в котором, кажется, все живет только для себя, — как выходит именно та общая, бесконечная гармония, в которой, напротив, все, что существует, — существует для другого, в другом только достигает своего примирения или разрешения — и все жизни сливаются в одну мировую жизнь, — это одна из тех "открытых" тайн, которые мы все и видим и не видим» [Тургенев, 1979: 166—167]. Проблема соотнесения «стройного целого» и «великого раздробления» равновелика и для природы и для общества, а раскрытие «открытой тайны бесконечной гармонии» —

основание для истинного понимания совершенства в онтологическом и антропологическом ключе. Пока же эта тайна остается «герметической», закрытой для профанного сознания, существует дихотомия антропологических моделей совершенства.

Вырастающие из такого экзистенциального видения своеобразные «полюса совершенства» оказываются персоналистическими аттракторами индивидуальной и коллективной траекторий развития человека и человечества. Постараемся продемонстрировать это на литературном примере, образы которого вполне эвристичны и показательны, в том числе и для зарубежного читателя.

Одним из значимых концептов творчества И. С. Тургенева является идея «равновесия здоровья», выражаемая в категории «одушевление, которое предполагает, «что герой говорит не столько о природе, сколько о человеческой жизни, но при этом понимает их неразрывность, общность законов их развития» [Лужановский, 1998: 37]. В зависимости от этого «одушевления» — отношения к природе и миру в целом — реконструируются два эйдоса: образ Гамлета и образ Дон-Кихота, которые полагаются совершенными героями своей эпохи. Эти герои — идеальные типы, жизненные ценности которых являются образцовыми для целых поколений, они совершенны, но совершенны по-разному: Гамлет является совершенным героем северного антропологического полюса, а Дон-Кихот — южного.

Дон-Кихот выражает собою «веру в нечто вечное, незыблемое, в истину, одним словом, в истину, находящуюся *вне* отдельного человека, не легко ему дающуюся, требующую служения и жертв, но доступную постоянству служения и силе жертвы. Дон-Кихот проникнут весь преданностью к идеалу, для которого он готов подвергаться всевозможным лишениям, жертвовать жизнью; самую жизнь свою он ценит настолько, насколько она может служить средством к воплощению идеала, к водворению истины, справедливости на земле» [Тургенев, 1979: 195—196]. Иное мировосприятие представляет Гамлет, в основе мировоззрения которого аналитический склад ума и «эгоизм, а потому безверье». «Он весь живет для самого себя, он эгоист; но верить в себя даже эгоист не может; верить можно только в то, что вне нас и над нами. Но это *я*, в которое он не верит, дорого Гамлету. Это исходная точка, к которой он возвращается беспрестанно, потому что не находит ничего в целом мире, к чему бы мог прилипиться

душою; он скептик — и вечно возится и носится с самим собою; он постоянно занят не своей обязанностью, а своим положением. Сомневаясь во всем, Гамлет, разумеется, не шадит и самого себя; ум его слишком развит, чтобы удовлетвориться тем, что он в себе находит: он сознает свою слабость, но всякое самосознание есть сила» [Тургенев, 1979: 196—197]. Этих двух героев — Гамлета и Дон-Кихота — можно считать предтечами (прообразами) Сверхчеловека и Богочеловека, которые позднее сформируются в учениях Вл. Соловьева и Ф. Ницше. Но для нас наиболее значимо здесь обнаружение и фиксация принципов системообразующих отношений, структурирующих эти две противопоставляемые личности и соответственно, модели сознания.

**Этос совершенного человека и основное моральное отношение.** Глобализация как магатренд современности трансформирует план содержания большинства социальных феноменов и явлений. Так, этика из локального (группового) феномена превращается в феномен глобальный. В настоящее время существует большое количество работ, посвященных данной тематике [Авдеева, 2013а; Lazarova, 2016; Лазарова, 2017]. Остановимся лишь на тех из них, что рядополагаемы нашей исследовательской парадигме.

Ф. Даллмар, анализируя основы «Декларации глобальной этики» и ее современные интерпретации, выявляет два значимых момента: во-первых, глобальная этика должна быть универсальной и единой, ее задача должна заключаться в объединении мира, а не наоборот; во-вторых, предпосылкой формирования глобальной этики оказывается (гео)политическая динамика. «Жизнеспособная глобальная этика должна быть тесно связана (или дополнена) глобальной политической *практикой*» — отмечает исследователь [Даллмар, 2003: 14]. Соглашаясь в целом с позицией автора, уточним, что подобная трактовка характерна не для философии, а для социологии и политологии, которые возводят в исследовательский абсолют «сущее». Более корректно рассматривать глобальную этику именно в философском смысле как учение о (всеобщем) должном.

Здесь уместно вспомнить, что прагматический конструкт «очеловечивания совершенного человека» действительно востребован. Вместе с тем, нам кажется, что он должен «подаваться» в следующем ключе. Так, например, Д. И. Менделеев высказывает значимую для нас мысль о том, что «древний идеал "совершенного

человека", т. е. "силача и мудреца", к нашему времени <...> должен быть усложнен тем понятием, что человек тем более совершенен, чем более он полезен для широкого круга интересов общественных, государственных и всего человечества» [Менделеев, 1995: 228], например, способен «видеть хоть немного вперед, хоть не везде, а в некоторых частностях» [Менделеев, 1995: 247].

С. В. Борзых и Д. О. Кашин выявляют главные принципы глобальной этики: ими должны стать принцип универсализма, принцип «снизу-вверх» и принцип, в основе которого необходимость изменения системы «баланса интересов», при которой, по мнению авторов, «индивиды и элитарные властные группировки опираются на так называемые "национальные интересы", имманентной логикой которых является банальное стремление пожить за счет других» [Борзых, Кашин, 2014: 22]. Подобная трактовка демонстрирует связь этического и сознаниевого, выводит в пространство соотношения глобального сознания и глобальной этики.

Трансформация поведения человека предполагает изменение его сознания. Это хорошо видно на примере современного молодежного сознания [Смирнова, 2015]. И это должно быть не количественное изменение, а качественное, которое будет способствовать коренной мировоззренческой революции. Как справедливо заметили Д. Гудинг и Дж. Леннокс, «проклятие человеческого рода состоит в том, что, даже зная, что какой-то поступок совершать нельзя, мы его совершаем» [Гудинг, Леннокс, 2004]. Далее мы будем исходить из определения, в котором глобальное сознание рассматривается как «особый тип общественного и индивидуального сознания, определяющий в контексте планетарного бытия модели взаимосвязи материального и духовного» [Смирнов Г., Смирнов Д., 2016: 56].

Думается, что постановка проблемы глобальности этики имеет под собой веские основания. Очевидно, что отказ от признания общего (общечеловеческого) в морали неизбежно ведет к лишению смысла самого термина «мораль», «ибо, когда мы его произносим, мы имеем в виду не какую-то конкретную систему морали, а то, что сходно в ней со всеми другими моральными системами, то общее, что их объединяет» [Гумницкий, 2016: 14].

Разговор о феномене глобального этоса совершенного человека, или гармонического этоса, как формы этоса глобального из пространства философии



предполагает теоретико-методологическое разрешение «исходного» противоречия, которое может быть раскрыто через диалектику личного и общественного. Это противоречие снимается Г. Н. Гумницким через призму основного морального отношения — «отношение личности к благу общества и к личному благу как к первичной и конечной целям и к их единству как к высшей цели» [Гумницкий, 2016: 26—27]. Заметим здесь, что основное моральное отношение представляет собой абстракцию, идеализацию — «схему отношения личности и общности» [Гумницкий, 2016: 32]. Как показывает сам автор (приводя в пример коромысло с ведрами), приоритет общественного или личного необходим «ситуативно» — тогда и только тогда, когда он обеспечивает достижение высшей цели.

Содержательно основной моральный закон является результатом конвергенции закона коллективности (коллективизма), закона гуманности (гуманизма), закона справедливости [Гумницкий, 2016: 31]. Учитывая, что образы совершенства различны, как было показано выше, основное моральное отношение соотносимо с героем «южного полюса» — Дон-Кихотом, который в христианской традиции XX века превратился в Богочеловека. Но если последние — образы прежде всего художественные, закономерно возникает вопрос о реальности совершенного человека.

Думается, что одним из наиболее ярких примеров ноосферного человека является В. И. Вернадский, для которого совершенность содержательно представляет собой особую способность трансцендирования к предельно важным для развития человека и человечества сущностям (эйдосам) [Смирнов, 2013].

Этос совершенного (ноосферного) человека имеет в качестве системообразующего именно основное моральное отношение. Вместе с тем системная методология требует реконструкции не столько структурных и субстратных срезов, сколько обнаружение концепта, понимаемого как системообразующее свойство. Если мы признаем наличие в рамках философской рефлексии различных моделей глобального сознания [Смирнов Г., Смирнов Д., 2017], то закономерно признать и существование разных этических концептов, вытекающих из этих моделей сознания [см., напр. Смирнова, 2016]. Правда некоторые из этих концептов будут удовлетворять основному моральному отношению лишь в узком смысле: например, общее благо (благо общества) может получить трактовку как благо сообщества — отдельно взятой

группы индивидов, что ставит под сомнение действие здесь закона коллективности, закона гуманности и закона справедливости.

**Метафорические концепты глобального сознания.** Вновь обратимся к художественному дискурсу и постараемся показать как концепты сознания героев определяют (а)моральные ориентиры их поведения. Заметим, что аллегории «севера» (Гамлет) и «юга» (Дон-Кихот), реконструируемые выше, носят вневременной и актуальный характер, например, в контексте современных геополитических реалий. Отправной точкой наших дальнейших размышлений является признание в качестве фундаментальных антропологических ориентиров образов (эйдосов) Сверхчеловека и Богочеловека.

*Эйдос «Богочеловек».* Он рождается на пересечении «веры в Бога и веры в человека» [Соловьев, 2011: 30], что закономерно задает в качестве системообразующего отношения — отношение религиозное, которое проявляется в чувстве «благоговейной любви», содержащей в себе «самоосуждение того, кто его испытывает, или неодобрение им его наличной действительности; <...> стремление к действительной перемене себя и своей действительности в смысле приближения к высшему совершенству, — без этого стремления религиозное чувство превращается в отвлеченную мысль» [Соловьев, 1988: 253]. В свою очередь собственно концепт (как движущая идея, как синергетический аттрактор) выражен формулой «не только желай совершенства, а будь совершенен»: «не только имей добрую волю, будь честен, добронравен и добродетелен, а еще — будь безболезненным, будь бессмертным, нетленным» [Соловьев, 1988: 254], а самое главное — сделай так, чтобы твои близкие стали таковыми же, так как истинно совершенен тот, кого полностью охватывает чувство совершенства. Здесь концепт задает восхождение как качественное обогащение, умножение.

*Эйдос «Сверхчеловек».* Сверхчеловек совершенен «со знаком минус». Его концепт размыт: Ф. Ницше устами Заратустры объявляет, что Бог умер, а человек является всего лишь канатом между животным и сверхчеловеком. Смыслом земли мыслится Сверхчеловек: «Человек есть нечто, что должно превзойти. <...> Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что

такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором» [Ницше, 1990: 11—12]. Размытость концепта не позволяет уловить и эвристичность системообразующего отношения. Совершенный человек Ницше совершенно оторван от Бога и потому самодостаточен: ему нет необходимости выстраивать отношение, кроме как к самому себе. Здесь концепт предполагает восхождение как качественное уничтожение, отрицание, разрушение.

В. С. Соловьев, размышляя над природой идеи сверхчеловека, которая оказалась в его время очень популярной, отметил, что «"несчастье" такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь, прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих» [Соловьев, 1990: 217—218]. Действительно, этим духовным запросом как раз и может выступать состояние постоянного поиска совершенного. Но истины ради следует сказать, что ответ этот, думается, носит поверхностный характер: сверхчеловек, говоря словами Соловьева, действительно «не одобряет наличную действительность», но при этом он исходит не из «благочестивой любви» и целеполагания «высшего совершенства», а из стремления к личному совершенству, что, как показывает вся «история нравственности», не есть одно и то же.

Снятие диалектического противоречия, заключенного в формуле «Богочеловек versus Сверхчеловек», обнаруживается в размышлениях Н. Ф. Федорова и П. Д. Успенского. Так, идея Сверхчеловека в «космо-философской» ницшеанской критике Н. Ф. Федорова уже получает двойственную интерпретацию: «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью» [Федоров, 1995: 135]. П. Д. Успенский рассматривает проблему сверхчеловека на пересечении платонической и аристотелевской традиций. «В каждом человеке как бы живут два существа: одно — существо, охватывающее минеральный "пространственно-временной" мир, и другое — существо духовного мира. <...> Одно принадлежит миру форм, другое — миру идей» [Успенский, 2003: 128]. Именно так можно соотнести Гамлета и Дон-Кихота, Сверхчеловека и Богочеловека. Хотя на самом деле, следуя за

А. Ф. Лосевым, который оригинально решил проблему атома и эйдоса, можно сказать, что Богочеловек формально есть Сверхчеловек, и наоборот.

**Вместо заключения.** Подобный ход размышлений возвращает нас к проблематике основного морального отношения, где, также как и здесь, обнаруживается необходимость установления гармонии между противоположностями как итога целеполагания.

Основное моральное отношение раскрывает смысл снятия диалектического этологического противоречия между индивидуальным (личностным) и общественным, глобальным и локальным, естественным и искусственным, природным и социальным, материальным и духовным. В контексте нашей исследовательской парадигмы личностное предстает формой для общественного, тогда как общественное выступает содержанием для индивидуального. Преобладание формы над содержанием или, наоборот, содержания над формой, которые носят временный характер, в философском плане демонстрирует динамичность ноосферных и неноосферных (антиноосферных) отношений в системе «Природа — Человек — Общество», демонстрируя принципиальную катастрофичность ноосферогенеза [Смирнов, 2010]. Вместе они «работают» на своеобразный абсолюте, связываемый эйдосом совершенного человека.

Эманации антропологического совершенства в исторической ретроспективе показывают, что одни модели «совершеннее» других, они становятся все более и более «человеческими». Концепт человеческого совершенства и ноосферно-гуманистического совершенствования реализуем только в рамках имплементации основного морального отношения (в его широком толковании) и выступает критерием разворачивания глобального этоса совершенного человека в условиях современного перехода биосферы и техносферы в ноосферу, предполагая пересмотр социокультурных результатов постмодернистских метаморфоз «человеческого качества», заведшими цивилизацию в ситуацию экзистенциального конфликта [Смирнов, 2010].

В этом ключе этос ноосферного человека в качестве регулятива использует основное моральное отношение, которое принимает следующий вид: благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо

индивида (личности) — конечная цель, их единство — абсолютная цель [Смирнов, 2015: 321].

## ЛИТЕРАТУРА

**Lazarova, E.** 2016. The language of ethics in the global world: Pope Francis as a teacher of morality // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (13-14). С. 109—117.

**Авдеева, И. А.** 2013а. Глобальная этика для глобального пространства // *Международный научно-исследовательский журнал*. № 8-1 (15). С. 129—131.

**Авдеева, И. А.** 2013b. Перспективы глобального этоса // *Социально-экономические явления и процессы*. № 7. (53). С. 164—167.

**Авдеева, И. А.** 2014. Глобальный этос: опыт формализации понятия // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. № 2. С. 92—106.

**Борzych, С. В., Кашин, Д. О.** 2014. Принципы новой глобальной этики // *Наука и бизнес: пути развития*. № 10 (40). С. 21—27.

**Гранин, Ю. Д.** 2012. «Глобальное гражданство» или «глобальный этос»? // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. № 2 (26). С. 7—17.

**Гудинг, Д., Леннокс, Дж.** 2004. *Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности*. Ярославль: Норд. Т. 2. Кн. 1. 384 с.

**Гумницкий, Г. Н.** 2016. *Основы этики*. Иваново: Ивановский государственный политехнический университет. 132 с.

**Гуревич, П. С.** 2009. Феномен деантропологизации человека // *Вопросы философии*. № 3. С. 19—31.

**Гусейнов, А. А.** 2009. Еще раз о возможности глобального этоса // *Век глобализации*. № 1. С. 16—27.

**Даллмар, Ф.** 2003. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // *Вопросы философии*. № 3. С. 13—29.

**Дмитревская, И. В.** 2012. *Метафизика злого сердца: проблема онтологизации зла в бытии мира и человека*. Иваново: ФГБОУ ВПО ИГСХА. 352 с.

**Ерахтин, А. В., Портнов, А. Н.** 1984. *Философские проблемы этологии и зоопсихологии*. М.: Знание. 64 с.

**Лазарова, Е.** 2017. Добро дете като модел на универсалната човечност // *Етически изследвания*. Бр. 2. С. 134—146.

**Лоренц, К.** 2008. *Так называемое зло*. М.: Культурная революция. 616 с.

**Лосев, А. Ф.** 1994. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития*. В 2-х т. Кн. 2. М.: Искусство. 604 с.

**Лужановский, А. В.** 1998. Тургеневская идея равновесия здоровья в каждом существе вселенной // *Ноосферная идея и будущее России: тезисы межгосударственной научно-практической конференции, посвященной 135-летию со дня рождения академика В. И. Вернадского*. Иваново, 28—29 мая 1998 г. Иваново: Ивановский государственный университет. С. 36—38.

**Магданова, Л. А.** Этология человека // *Суть времени* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://eot.su/almanac/chelovek-proshloe-nastoyashchee-budushchee/etologiya-cheloveka> (Дата обращения: 10.11.2017).

**Маринова, Е.** 2016. Зачем моральт е зависим от социалната психика? // *Этически изследвания*. Бр. 1. С. 57—74.

**Меликян, М. А.** 2016а. Этология глобального человека // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (13-14). С. 118—133. Available from [http://glonoos.com/wp-content/uploads/Melikyan\\_2016\\_1-2.pdf](http://glonoos.com/wp-content/uploads/Melikyan_2016_1-2.pdf). (Дата обращения 1.11.2017)

**Меликян, М. А.** 2016б. *Совершенный человек и ноосфера: личностно-персоналистическая репрезентация человеческой революции*. Иваново: Ивановский государственный университет. 200 с.

**Менделеев, Д. И.** 1995. *Заветные мысли*: Полное издание (впервые после 1905 г.). М.: Мысль. 413 с.

**Миронова, Н. Б.** 2017. Ноосфера или этос-сфера: НБИКС-рефлексия глобальной социоэкологии // *Вестник научных конференций*. № 3-6 (19). С. 114—115.

**Моисеев, Н. Н.** 1990. *Человек и ноосфера*. М.: Молодая гвардия. 351 с.

**Нариньяни, А. С.** 2008. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // *Вопросы философии*. № 4. С. 3—17.

**Ницше, Ф.** 1990. *Так говорил Заратустра*. М.: Издательство Московского университета. 302 с.

**Смирнов, Г. С.** 1998. *Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума*. Иваново: Ивановский государственный университет. 244 с.

**Смирнов, Г. С.** 2010. Ноосфера в век глобальных катастроф // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. № 2. С. 74—91.

**Смирнов, Г. С.** 2013. Философия Вернадского: мирознание третьего тысячелетия // *Ноосферные исследования*. № 1 (1). С. 78—93. Available from [http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov\\_G\\_article.pdf](http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov_G_article.pdf). (Дата обращения 1.11.2017).

**Смирнов, Г. С.** 2015. *Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания*. Иваново: Ивановский государственный университет. 504 с.

**Смирнов, Г. С., Смирнов, Д. Г.** 2016. Глобальное сознание: категориальный дискурс последнего десятилетия // *Успехи современной науки и образования*. Т. 9. № 12. С. 55—58.

**Смирнов, Г. С., Смирнов, Д. Г.** 2017. Устойчивое развитие, глобальное сознание и ноосферная история // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 3. С. 76—82.

**Смирнова, И. Н.** 2015. Глобальное vs локальное: сознание современной молодежи (на примере студентов г. Иванова) // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (9-10). С. 99—118. Available from [http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnova-I\\_2015\\_1-2.pdf](http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnova-I_2015_1-2.pdf). (Дата обращения 1.11.2017).

**Смирнова, И. Н.** 2016. Глобальный человек и его «бесценное» сознание (по материалам студенческих философских эссе) // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. № 2 (16). С. 32—42.

**Соловьев, В. С.** 1988. Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В. С. Соч.*: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 47—548.

**Соловьев, В. С.** 1990. Идея сверхчеловека // *Соловьев В. С. Избранное*. М.: Сов. Россия. С. 217—230.

**Соловьев, В. С.** 2011. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем*: В 12 т. Т. 4. М.: Наука. С. 9—168.

**Тургенев, И. С.** 1979. Гамлет и Дон-Кихот // *Тургенев И. С. Собр. соч.*: в 12 т. М.: Худож. лит., 1979. Т. 12: Избранные литературно-критические статьи, речи, воспоминания (1843—1881). С. 193—210.

**Тургенев, И. С.** 1979. Записки ружейного охотника Оренбургской губернии // *Тургенев И. С. Собр. соч.*: в 12 т. М.: Художественная литература. Т. 12: Избранные литературно-критические статьи, речи, воспоминания (1843—1881). С. 158—172.

**Уемов, А. И.** 1978. *Системный подход и общая теория систем*. М.: Мысль. 272 с.

**Успенский, П. Д.** 2003. *Новая модель Вселенной*. М.: ФАИР-ПРЕСС. 560 с.

**Федоров, Н. Ф.** 1995. Сверхчеловечество как порок и как добродетель // *Федоров Н. Ф. Собр. соч.*: В 4-х т. Т. 2. М.: Прогресс. С. 135—136.

**Шмерлина, И. А.** 2001. Социология и этология человека // *Социологический журнал*. № 1. С. 33—43.

**Яницкий, О. Н.** 2007. Этос В. И. Вернадского и проблемы современности // *Общественные науки и современность*. № 6. С. 125—139.