

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМЕНИ
А.М.ГОРЬКОГО РАН

ОБЩЕСТВО ИМЕНИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

МУЗЕЙ – ЧИТАЛЬНЯ Н.Ф.ФЕДОРОВА

ФИЛОСОФИЯ БЕССМЕРТИЯ И ВОСКРЕШЕНИЯ

По материалам VII Федоровских чтений
8 – 10 декабря 1995 года. Москва

Выпуск 1

Москва
"Наследие"
1996

Редакторы-составители:
С.Г.Семенова, А.Г.Гачева, М.В.Скорыходов

Рецензенты:
доктор филологических наук *В.Е.Ковский*,
доктор филологических наук *Ю.И.Сохряков*

Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8—10 декабря 1995. Вып. 1. М.: Наследие. 1996.— 272 с.

Основу сборника составили материалы VII Чтений, посвященных разработке наследия Николая Федоровича Федорова (1829—1903), выдающегося отечественного мыслителя, родоначальника активно-эволюционного, ноосферного направления в философии и науке XX века.

В центре внимания авторов сборника — широкий круг проблем, поднятых философом “общего дела”: богочеловечества, всеединства, цельного знания, оправдания истории, отечествоведения, религиозной этики, эстетики жизнетворчества и т.д. Рассматриваются вопросы о взаимосвязи идей Федорова с отечественной и зарубежной философской традицией, о значимости его построений для геронтологии и иммортологии, экологии и глобалистики, о воздействии его философии на литературу и культуру.

В разделе “Публикации” помещены архивные статьи, заметки, письма Н.Ф.Федорова (о Пушкине и Кремле Московском), переписка его учеников и последователей В.А.Коженикова и Н.П.Петерсона, связанная с изданием I—II тт. “Философии общего дела”.

Издание адресовано историкам философии и литературы, широкому кругу читателей, интересующихся отечественной культурой.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(код проекта № 95-06-34031)*

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый читателю сборник — уже третий сборник, выпускаемый оргкомитетом Федоровских чтений. Как и два предыдущих сборника — “Общее дело” (1990) и “Русский космизм” (1990), — обобщившие материалы первых, вторых и третьих чтений, он посвящен выдающемуся отечественному мыслителю Николаю Федоровичу Федорову (1829—1903), родоначальнику активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века, идеи которого оказали влияние на таких крупных философов и ученых, как В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, К.Э.Циолковский, В.И.Вернадский и др. “Философия общего дела” стоит у истоков учения о космической роли человека как разума, сознания природы, порожденного вековыми усилиями эволюции и призванного ныне возрастать в творца и кормчего этой эволюции, направлять ее в соответствии с нравственным чувством, с религиозным идеалом, с импульсом высшей цели — к преобразению мира и себя самого. У Федорова содержание нового этапа развития представлено поистине дерзновенно: борьба со слепыми, хаотическими силами материи, сознательная их регуляция, победа над смертью, восстановление всех когда-либо живших в “теле духовном”, обожженном и нетленном, одухотворение космоса и безграничное творчество в нем.

Идеи мыслителя создали необходимую основу для согласования научной и религиозной картин мира. Предложенная им и другими философами-космистами трактовка эволюционного процесса явилась как бы естественнонаучным обоснованием христианского идеала, христианской концепции творения и исторического процесса. Ведь вся история падшего мира, мира, который “во зле лежит”, устремляется к Царствию Небесному, благому типу бытия, где побеждены разрушительные, темные стихии, где “последний враг истребится — смерть” (1 Кор. 15:26). И разве мысль о неслучайности явления человека во вселенной, о его ответственности за все живое на земле, за все творение не питается в философии космизма памятью первой главы Бытия, Божьего замысла о мире и человеке, заповедью об обладании землей? Обращает на себя внимание тот факт, что и Д.Дана, выдвинувший идею цефализации, и П.Тейяр де Шарден, обосновавший понятие ноосферы, были теологами, а Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев традиционно считаются религи-

озными мыслителями. Да, в своих построениях они стремились подтвердить христианское обетование раскрытием объективных эволюционных законов и скрепить религиозным идеалом разрозненность научных истин. Ими была обоснована необходимость религиозизации науки, подчинения ее христианскому идеалу, сотрудничества веры и знания в деле спасения, обожения мира. Ибо, как писал один из участников сборника “Вселенское дело” (Вып. 2. Рига, 1934), посвященного наследию Н.Ф.Федорова, в статье “Религия и наука”: “история человечества <...> религиозна по самой своей природе. Религия есть онтологическая ось мира. Только на этой основе человеческая деятельность достигает силы подлинного творческого свечения и может подняться до таких высот, где преображенное бытие переходит в бытие. С этой точки зрения конфликт науки и религии или культуры и религии есть недоразумение патологического свойства, основанное на глубоко непонимании единства целей, стоящих перед религией и наукой”¹.

Федоров поставил вопрос о месте и роли христианства в мире, пытался раскрыть ту сторону Христова учения, которая связана с человеком, с его ролью в Божественном Домостроительстве, т.е. решал проблему христианской антропологии, о необходимости развития которой тогда не раз высказывались богословы и историки церкви. Бог создает и совершенствует человека через него самого — был убежден мыслитель. Человек усыновлен Богу, имеет часть со Отцем и призван к соучастию в устройении будущего Царствия вплоть до самого главного Дела дел — воскрешения умерших, “возвращения жизни тем, от коих ее получил”². Снова процитируем статью “Религия и наука”: “Преображение мира есть не менее (а вероятнее всего, более) сложный и длительный процесс, чем шестоднев его творения. Ибо, если мир мог быть создан без нас, то преображен без нас он быть не может. Но если тогда действовала одна — хотя и триединая воля, теперь нужна консолидация множественности волей. Вот почему и вот что значит: “да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле”, — единая воля во множественности. Первым осуществлением этого будет преодоление стихии распада, попрание смерти как предпосылка всеобщего преображения. Ни через двести, ни через тысячу лет — никогда жизнь на земле не станет прекрасной, если человек останется игрушкой стихийных природных процессов”³.

Современность мало-помалу начинает уяснять значение федоровских идей для развития науки, культуры, всей сферы человеческого творчества. Свой вклад в этот процесс вносят и Федоровские чтения. Несколько слов об их истории. Первые чтения состоялись в 1988 г. в Боровске, коренном среднерусском городке, где в

XV в. подвизался преп. Пафнутий, основавший там монастырь, а в 1866—67 гг. преподавал Федоров (это было одно из последних мест его работы учителем истории и географии). Затем — переместились в Москву, где проходят вот уже шестой год (1989—1993, 1995), став местом встречи и сотрудничества людей разных специальностей, отраслей знания и культуры: историков философии и религии, искусствоведов, литературоведов, филологов, профессионалов в области библиотековедения и музееведения, физиков, биологов, экологов.

Последние — Седьмые — чтения состоялись 8—10 декабря 1995 г. Они были организованы Институтом мировой литературы РАН совместно с Обществом имени Николая Федорова и Музеем-читальней Н.Ф.Федорова при библиотеке № 219. В Чтениях приняло участие более 250 человек, 55 из которых выступили с докладами. Чтения собрали ученых из разных городов России и ближнего зарубежья: Москвы, Санкт-Петербурга, Челябинска, Кемерово, Саратова, Воронежа, Элисты, Минска.

Доклады, представленные на Чтения, затрагивали круг стержневых проблем “Философии общего дела”: богочеловечества, активного христианства, оправдания истории, всеединства, цельного знания, родового и родственного познания, религиозной этики, синтеза науки и художественного творчества. Основное внимание было уделено вопросам о взаимосвязи идей мыслителя с отечественной философской традицией, о вкладе Федорова в космическую, ноосферную мысль XX в., о значимости его построений для геронтологии и иммортологии, о федоровской концепции искусства и ее воздействии на художественно-эстетические искания начала XX в., об отражении идей Федорова в художественной литературе. Отдельное заседание было посвящено вкладу Федорова в дело сохранения культурного и природного наследия, его идее отечествоведения, развитой им философии библиотечного и музейного дела.

В рамках Чтений состоялся круглый стол на тему: “Н.Ф.Федоров и перспективы развития III тысячелетия”. Его участниками был дан критический анализ современных концепций глобального развития в свете идей русского космизма, сформулированы новые подходы к решению глобальных проблем современности, к задаче формирования нового общепланетарного, жизнеутверждающего мировоззрения.

На основе материалов VII Федоровских чтений и создан настоящий сборник. Хотя составители решили не делать рубрикации, статьи в нем сгруппированы по тематическим блокам, отражающим разнообразие тех проблем, которые ставились в рамках Чтений. Помещены в сборнике и три больших публикации: статья

Федорова о Пушкине, подборка статей, заметок, писем мыслителя о Московском Кремле, переписка учеников Федорова В.А.Коженикова и Н.П.Петерсона, касающаяся издания I—II тт. “Философии общего дела”.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Статья подписана “Владислав Александров”. Вероятнее всего, это псевдоним, поскольку большинство статей сборника даны под псевдонимами. Пока не удалось с точностью установить ее автора.
- ² *Н.Ф.Федоров*. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. М., 1995. С. 297.
- ³ “Вселенское дело”, № 2. Рига. 1934. С. 62.

ДВЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ ДЛЯ XXI ВЕКА

(новое экологическое сознание и русский космизм)

На пороге нового столетия, пожалуй, пришло время выяснить отношения между собой двух мировоззренческих подходов, которые, может быть, единственные в современном мире претендуют — каждый по-своему — дать спасительный вариант планетарного, а то и космического устройства жизни. Кстати, многие экологические мыслители (будем называть их экософы, именно так определяли себя глубинные экологи), выстраивая свою альтернативную господствующей системе ценностей, нередко декларируют принцип дополнительности теорий и концепций, новую не-дуалистическую логику, т.е. не *или — или*, а *как, так и*, иными словами, готовность считаться с различными взглядами и моделями развития, стать в позицию внимания, научения, компромисса, принять то, что ими называется *ненасильственным сочетанием*.

Надо сразу отметить, что русский космизм в двух его ветвях: активно-христианской (Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий) и натурфилософской, естественно-научной (В.Ф.Одоевский, А.В.Сухово-Кобылин, К.Э.Циолковский, Н.А.Умов, В.Н.Муравьев, В.И.Вернадский, А.Л.Чижевский и др.) — явление неоднородное, так что по ряду важнейших установок его представители высказывали мнения различные. Но и новое экологическое сознание с 60—70-х годов нашего века прошло разные этапы развития, и *практические* (движения “зеленых”), и *теоретические*, отметившиеся рядом самоназваний: и *энвайронментализм* (О’Риордан, Р.Пэлке, Дрегсон), и *единая экология*, *глубинная экология*, *экософия* (Б.Дивал, Д.Сешен, Р.Серафин, Дж.Лавлок, Несс), и *экологический феминизм* (Х.Хендерсон, Дж.Мейси, Ш.Спетнак), настаивающие на решительной смене взглядов на человека, общество и природу. Здесь мы встретим свои склонения и нажимы мысли: и весьма радикальные с цельной физиономией классической утопии, и примирительные, вплоть до *экокапитализма*, где задачи экологического сознания скромно редуцируются до помощи

индустриально-рыночной экономике в обретении ею нового дыхания и в переходе в “зеленый капитализм”¹.

Но при всех внутренних различиях есть некий общий пафос, фундаментальный ценностный выбор этих двух мировоззренческих направлений. И моя цель — попробовать их сравнить именно на таком принципиальном, глубинном уровне. Однако, начнем с того, что объединяет эти два идейных течения. Есть некий *маркирующий* набор нового экологического сознания в его самоопределении по отношению к другим подходам: это прежде всего неприятие того направления развития мира, которое в наиболее чистом виде предложила западная технократическая цивилизация: все ускоряющийся рост экономики, безоглядно эксплуатирующей и утилизирующей природу, рассматриваемую как простой ресурс, и все это ради большего потребительского комфорта, но, увы, далеко не для всех — кому густо и сладко, а кому совсем жиденько (что относится не только к различным общественным слоям, но и к целым регионам и странам). Результатом стали колоссальный антропогенный пресс на биосферу, все большее ее расстройство, черты деградации, грозящие необратимостью и гибелью всего живого, в том числе и человека.

Острую критику цивилизации индустриально-милитарной, общества “мануфактурных игрушек” мы найдем уже у основоположника русского космизма и его наиболее дерзновенно-радикального представителя — Н.Ф.Федорова, убеждавшего, что “цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца”². Он же предупреждал о “естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма”, в извращении погодных, сезонных циклов, принимающих бедственный характер, о дурно рукотворных результатах, вольно и невольно “организованных” патологиях в ходе природных явлений. “Мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию”³. Федоров же выдвигал “санитарный вопрос” как дело регенерации и радикального оздоровления всей земли.

Целый ряд требований нового экологического мышления: отход от гордынного антропоцентризма, чисто технического прогресса и техницистского мировоззрения, манипулятивного разума, отказ от идеала западного индивидуализма в пользу более широкого осознания единства личности с интересами всего человечества и шире — всеми тварными соседями по существованию, ответственность перед будущими поколениями, чувство глубокой взаимосвязи всего живого, переосмысление понятия прогресса, отказ от линейного его понимания, поворот к пост-материальным ценностям, новые не жесткие, не дуалистические формы духовности,

ориентация не на борьбу и эффективное вытеснение конкурента по производству и жизни, а на сотрудничество и синтез, локальное общинное устройство социума по архетипу семьи и т.д. — можно найти в нетривиально развитом виде у многих русских космистов: от Н.Ф.Федорова, Н.А.Умова до В.И.Вернадского и Н.Г.Холодного. Сама необходимость выдвинуть созидательную альтернативу несущемуся к гибели локомотиву нынешнего индустриально-потребительского общества, отчуждающего человека от самого себя, своего личностного самоосуществления, от природы и корневых натуральных ценностей, от солидарности с другими жизненными формами, сострадания к ним, остро осознавалась и ставилась русскими мыслителями. Уходить с теперешних путей — да, тут космисты и эконософы согласны, но *как* и *куда* — здесь начинается существенное расхождение.

Определяющим *геном* русского космизма является идея “активной эволюции”, т.е. нового сознательно-творческого ее этапа (поэтому это течение можно назвать активно-эволюционной или активно-христианской — в другом рукаве — мыслью). Основываясь на неотразимом эмпирическом факте *цефализации*, т.е. усложнения нервной системы, роста головного мозга в ходе эволюции земных существ, приводящей к созданию человека (в этом именно смысле он и есть венец природы), космисты делают вывод о том, что на человеке эта внутренняя закономерность эволюции, намекающая на некую идеальную телеологическую программу развития, не останавливается. Человек в настоящей своей природе — только этап в пути, этап неустойчивый, кризисный, “опасный”. Подумайте сами: речь идет о существе, которое единственное в природе осознает свою смертность, свою смертную трагедию и *отправляется* этим сознанием, и вместе наделено разумом и свободой, т.е. способно использовать всю свою “разумную” изощренность на удовлетворение низших, злых импульсов и страстей. О том, что это действительно *опасный* этап, говорит само положение вещей на Земле, к которому привело хозяйничанье этого несовершенного, противоречивого, промежуточного создания. Какие же выводы делают из этого активно-эволюционные, активно-христианские мыслители и глубинные экологи?

Последние, принимая дисгармоничную смертную природу человека как факт и данность, не подлежащие изменению (“как она есть”), отнимают у него право и дерзновение вмешиваться в естественный, устоявшийся, саморегулирующийся порядок природы со своими проектами, планами и свершениями, что, как правило, выходит очень больным боком и для природы и для него самого, как части этой природы. Эконософы призывают человека смиренно принять свое абсолютно равноправное положение среди других

живых существ (биоцентризм, экологический эгалитаризм), побуждают вернуться к сочувствующему и вникающему, гармоничному симбиозу его со всей живой и неживой природой, готовят даже внутренне принять и чуть ли не благородно-добровольно благословить такую самоубийственную для себя истину: мир, природа, биосфера могут спокойно обойтись без человека, более того расцвести в его отсутствие. Иначе говоря, будьте на крайний случай готовы изъять себя как насильника, заразу и гибель из биосферы или по меньшей мере будьте добры резко и решительно сократить численность своей популяции! И это жесткое и обязательное требование большинства носителей нового экологического мышления⁴. Оно звучит и в популярной публицистике, и в научных работах. Директор Института географии РАН, академик В.М.Котляков в статье “Сохранение биосферы — основа устойчивого развития общества” (Вестник РАН, 1994, № 3) выступает за всеобщий и повсеместный переход на однополое рождение. Необходимо, по его мнению, на порядок уменьшить антропогенное давление на биосферу, а для этого отказаться от использования невозобновляемых ресурсов (90 процентов современного энергопотребления), что приведет к сокращению потребления примерно в 10 раз — во столько же надо ограничить численность населения! Вот единственный выход, полагает ученый, для сохранения биосферы, другого не дано!

Философские мечтания экософфов: жить в согласии с природой, расширить идентификацию своего человеческого “я” до каждой букашки, как-то так гармонично, без ропота и бунта, принять природный смертный строй бытия с его бесконечными циклами рождения и смерти, увидеть, как они говорят, “положительный аспект упадка, энтропии, смерти”⁵ — все это по существу “лирика”, поэтическая утопия, прикрывшая глаза на изнанку природного порядка бытия, хаотические, разрушительные ее силы (что прекрасно видел и выразил Н.Заболоцкий, услышав “смутный шорох тысячи смертей”, стоящий в природе: “Жук ел траву, жука клевала птица, Хорек пил мозг из птичьей головы, И страхом перекошенные лица Ночных существ смотрели из травы. Так вот она гармония природы!..”). А вот сократить в десять раз численность планетного населения — это уже программа, это можно попытаться вдвинуть в реальность!

Итак, у глубинных экологов их фундаментальный выбор — в приятии этого природного, смертного порядка бытия, и не просто в приятии, а в его идеализации и экзальтации и в утопическом чаянии гармонично в него вписаться на путях альтернативной экономики, нового типа сообществ, нового сознания. В книге “О рабстве и свободе человека” Н.А.Бердяев, говоря о различных

формах рабства человека у природной и социальной *необходимости*, выделил из них особую, которую он назвал “космическим прельщением”. Это стремление и слиться с “материнским космическим лоном”, и раствориться в “безликом коллективизме”, но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. В случае с новым экологическим мышлением можно говорить если не о космическом, то о *природном прельщении*.

Недаром в течениях современного экологизма такое важное место занимает ориентация на универсально-мировое, *языческое* сознание, в центре которого стоит почитание Великой Матери-Природы, Земли, Геи. В отдаленнейшие мифологические времена уходит этот архетипический образ Матери-Природы, одновременно порождающей и поддерживающей все свои твари и столь же бестрепетно губящей их: порождающее лоно оборачивается могильной утробой. В логике такого природопоклонного культа имеет значение лишь существование целого, рода, вида; требования же и претензии индивидуальной жизни, которые возникают и формулируются только на сознательном, *личностном* уровне, отпадают как несущественные, а то и опасные, подрывающие “гармонию” целого. Противоречия такой позиции, ярко выявившиеся в экологическом феминизме, очевидны. При всем ценном, что есть в нем (утверждение животворящей силы женского начала, критика патриархальной культуры с ее “индустриальным мужским шовинизмом”, соперничеством за господство и контроль над другими, с ее отчуждением от мира природы и натуральных ценностей), само *обожествление* природного порядка бытия, стоящего на рождении, вытеснении и смерти, не может не породить все то, что отвергается в патриархальной цивилизации: борьбу, эгоистическое самосохранение, индивидуализм, новый бунт “я” против природной фатальности.

Русские космисты выдвинули необходимость нового сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображенному состоянию природы человека и мира, которое получило различные названия: у Н.Ф.Федорова — регуляции природы, у В.И.Вернадского — ноосферы, у религиозных мыслителей — Царствия Божьего, Царствия Небесного. В отличие от экософфов во взгляде на взаимные отношения человека и природы они солидарны с христианской метафизикой, видящей этот мир, эту природу как падшую, извращенную, в которой царит взаимное пожирание и смерть, и ставят задачу дальнейшего восхождения духа, регулирующего сознания в лоне материальных форм. Причем, эта регуляция и одухотворение обязательно должны идти в обе стороны,

распространяясь и на принципы послегрехопадного, природно-смертного бытия, и на самого человека и всю тварь.

Чтобы снять с космоистов распространённое обвинение в том, что они выступают против природы, необходимо четко разграничить два ее аспекта, два лика. С одной стороны, природа предстает как определенный *принцип и порядок бытия*, основанный на рождении, вытеснении, пожирании, половом расколе и смерти, и в тисках этого порядка, по евангельскому слову, “вся тварь стенает и мучается доселе” (Рим. 8:22). Во-вторых, природа — это *совокупность всех живых и неживых существ*, собор всей твари, что, продолжая то же слово, освобожден “будет от рабства тлению” (Рим. 8:21). Поход против природного уклада вещей вовсе не есть посягательство на природу как на совокупность живущего, напротив, ее спасение и преобразование.⁶ Природный порядок, как известно, предполагает торжество жизни (рода, вида) путем смены индивидуальных особей этого целого. Но в самом вале жизни проследивается стремление к возрастанию сознания, к порождению, наконец, личностного сознания в человеке, уже не принимающем такой тип существования как греховный и трагически бессмысленный. Значит сама природа как бы стремилась к созданию такого своего высшего — пока — творения, которое отменило бы самый принцип ее бытия.

Главное в активно-эволюционной мысли — упор на преобразование природы человека; дух должен все больше управлять бессознательными процессами, регулировать их: тут и раскрытие механизмов старения и смерти и управление ими, регенерация организма, создание сначала долгоживущего, а затем и бессмертного человека, это и обретение автотрофности⁷ (вот оно, активно-эволюционное, творческое решение проблемы питания!), и сознательное органосозидание, и преобразующее восстановление ушедших поколений.

Начиная с его возникновения как homo sapiens и до настоящего времени, человек как определенный биологический вид и индивид почти или вовсе не изменился. Прогресс шел и идет за счет коллективных усилий и достижений, социальных скачков — за счет интеграции умов, способностей, воли. Результаты такого продвижения сохраняются также в коллективном, общественном разуме: в памяти, культуре, цивилизации. Главным фактором прогресса стала *социализация* человека. В каком-то смысле мы избрали “муравьиный”, насекомоподобный путь развития. Каждый муравьишко в отдельности — тьфу, ничто, а все вместе — какой особый, удивительный “ум” и целесообразность! Но при всех наших успехах на этом пути для нас он дефектный, недостойный личностного типа человеческого бытия. Задача субстанциального раз-

вития человека — в самой его физической природе, *в теле* — до Н.Ф.Федорова вообще философски не ставилась. Русский же мыслитель не только ее поставил, но и совместил требования одновременно и к индивидуально-органическому и к социализированному прогрессу человека и человечества (кроме психофизиологической регуляции организма это и братотворение, и устройство человеческого много- и всеединства по типу Троицы, психократическое общество и т.д.). Истинно христианское, *доброкачественное* и необратимо прочное, обоженное Сверхчеловечество может и должно состоять из таких же сверхчеловеков, оно не получится из слабых, противоречивых, смертно-порочных нынешних человек.

Экологисты точно отметили грозные симптомы возможного столкновения созданной человеком техносферы и биосферы. Впрочем, в наше время грандиозных технологических катастроф это уже и происходит. Русские космисты давно уже поняли, что только технический прогресс, путь чистой механизации, обрешивший человечество на протезную цивилизацию, ведет в саморазрушительный тупик. Разрыв между мощью техники, выходящей из-под контроля человека, и слабостью его самого как такового все растет и начинает ужасать (не здесь ли исток современных мифов-фобий “восстания машин”, порабощения людей будущими киборгами?). Нужно — считают активно-эволюционные мыслители — чтобы человек свою огромную силу ума, выдумки, расчета, озарения обратил не на искусственные приставки к своим органам (чем по большому счету являются орудия и машины), а на сами эти органы, их улучшение, развитие и конечное радикальное преобразование. Чутко войдя в протекающие в природе растительные процессы, учась по их образцу — но на более высоком сознательном уровне — обновлять и строить свои ткани (автотрофность), человек должен овладеть тем *органосозиданием*, которое доступно самой природе в ее “творящем стане” на уровне инстинкта. Такие задачи, как достижение автотрофности, обретение долгожительства, вплоть до бессмертия, относятся уже не к техническому, а к внутренне-биологическому, *органическому* процессу, и при этом касаются каждой личности, а не родового достояния в целом, nasledующего всякого рода умения, знания, машины, механизмы, информацию, культуру. Органический прогресс, безусловно, *личностен и нравствен*.

Русский космизм преодолевает рок ограниченности и замкнутости: земли, биосферы, жизненных ресурсов, временных рамок жизни — тем, что прорывает эту замкнутость, распахивает ограниченность, вводя *космическое* измерение в бытие общества и его высшей ценности — личности. Есть куда расширяться и расти!

Когда экологи говорят о необходимости “вписаться в возможности планеты”, требуют срочной депопуляции, у них это диктуется объективными условиями: конечными размерами и объемом биосферы, пределами земных ресурсов. В их логике именно чрезмерное население, требующее все большего питания и всестороннего обеспечения, является самой глубокой причиной экологического кризиса.

Совсем другая логика у русских космистов: только колоссальное умножение населения — а у Н.Ф.Федорова и возвращение всех унесенных смертью — сможет разрешить те задачи, которые ставят перед родом людским эволюционные законы, как бы выталкивающие человека в соответствии с его природой (в которой важнейшая составляющая — *бесконечность* его духа) в просторы Вселенной, на его новую космическую, преобразовательную судьбу⁸. Скажем, К.Э. Циолковский полагал, что для выполнения грандиозных планетарных и космических целей человечество должно умножиться в тысячу и более раз (до 6 миллиардов, так чтобы на каждый ар — 100 кв.м.— пришлось по человеку). Только тогда оно сможет стать абсолютным хозяином почвы, океана, воздуха, космического пространства и самого себя. Это умножение мыслилось одновременно со все большим достижением общечеловеческого единства.

Когда-то род людской, — рассуждает Н.Ф.Федоров, — начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди враждебного мира дикой природы и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля, и живоносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук (вот он глобальный экологический кризис!). Мыслитель уверен: если первоначальное единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида “гомо сапиенс”, дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, коль скоро захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но и выйти на новое положение во Вселенной, как сообщества существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших ее творческим регулятором.

Потому такие разные ключевые слова у экософфов и космистов: первые говорят о простом *выживании*, вторые — о *восхождении*. Тейяр де Шарден, близкий по мысли русским космистам, утверждал в книге “Феномен человека”: “Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структур-

но выше”, “невозможно, зацепившись, остаться на полпути” — заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном физическом и духовном статусе чревато разрывом и самоуничтожением. Чтобы жить и выполнять свою планетарную и космическую миссию, человечеству требуется непрерывно *восходить*, прежде всего в своем нравственном и субстанциальном качестве, следуя в этом закону эволюции.

Глубинные же экологи предлагают по-существу анти-эволюционный выбор: не только призывают к *свертыванию* человечества, сокращению его численности, изъятию претензий на роль сознания природы, на гегемонию и преобразовательную активность, но и фактически утверждают отсутствие высшего смысла существования сознательных духовных форм, которые эволюция породила, не считаясь ни с какими жертвами. Швейцеровское “благоговение перед жизнью” — это прекрасно, и вполне принимается русскими коемистами, чающими к тому же одухотворения и восхождения всей земной твари. В экософском неприятии библейского завета человеку об “обладании землей”, разумном владычестве над тварью, ответственности перед ней и в обращении к восточным метафизическим интуициям (пантеистического обожествления природы, равноправия всего живого) при всем хорошем, что есть в такой установке — как раз и просматривается этот анти-эволюционный выбор: *обезглавить* эволюцию, остановить мучительный рост духа тем, что убрать с дороги то промежуточное духовно-животное существо (человека), через которое и идет это духовное прорастание и восхождение. Погасить в нем эволюционное сознание своей космической роли, чаяние обожения, обретения высшей бессмертной божественной природы, превратить в “простого гражданина биоты” (Альдо Леопольд) — наряду и наравне с шакалами и комарами — а то и вовсе нащелпать вполне “справедливый”, альтруистический вариант добровольного ухода человека с планеты — вот что самое зловещее в этих милых природопоклонных идеях. Тут уж вылезает мурло этакого экологического маркиза де Сада (который впрочем сам приходил к вполне близким выводам насчет человека). Когда экософы договариваются до того, что единственной надеждой для природы станет исчезновение человека вообще, то это уже пахнет серой и прочими продуктами кухни “имущего державу смерти”, главного антагониста Творца.

Если сформулировать самым обобщенно-философским образом основную претензию к экософии, к новому экологическому мышлению, то это недооценка, а то и полное игнорирование явления в мир рефлексивного сознания, *психического, духовности* как принципиально нового состояния, новой *организованности* живого, пусть это сознание и находится еще в кризисе — именно в

силу невыполнения его носителями эволюционного императива восхождения. Ставя себе в заслугу осознание и приятие природной и экзистенциальной ситуации человека в этом мире, экософы выбрасывают при этом важнейшее измерение природы человека: его способность к выходу за собственные пределы, способность к трансцендированию, к *перерастанию себя*, потенцию бесконечного впитывания мира, развития, творческую потребность преобразования, иначе говоря, божественную искру в человеке, зов неба, бессмертного естества, да тот великий факт, что создан был человек *по образу и подобию Божию*.

И уподобляться Богу пристало по творческой Его природе — вспомним Христово: “Отец Мой донныне делает, и Я делаю (Ин. 5:17). Этими словами является великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, Который “доселе делает”, т.е. продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное, и о Его творении, которое в определенном смысле еще не окончено. Ведь и приглашение к Царствию Небесному (которое прозвучало в Благой Вести Христа), т.е. к преодолению нынешнего смертно-природного порядка бытия и переходу в иной, бессмертный и преобразенный строй, — разве это не предполагаемый творческий акт Бога, требующий и человеческого сотрудничества? Вспомним еще одно слово Иисуса: “Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит” (Ин. 14:12), а размах Его дел был всеобъемлющ: включал не только нравственную проповедь, но и управление силами природы (утишал бури, ходил по водам), исцеление больных, и, наконец, Его дело дел — воскресение из мертвых. Человек, призванный к благодатному приятию божественной природы, не должен ли стать сознательным орудием осуществления воли Божией, причем в главном, в онтологических обетованиях христианской веры: воскресения умерших, преобразования их природы, входа в бессмертный, обоженный зон бытия? На положительном ответе на этот вопрос стоит активно-христианская мысль с ее утверждением богочеловечества, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле спасения, преобразования падшего естества мира. А если оказывается, что Бог не почил, а *делает и будет делать*, то и Царствие Небесное приобретает какой-то другой, “не субботний”, как представлялось иудеям, не созерцательно-блаженно-покойщийся, как многие полагают, вид. Царствие Небесное, Ноосфера открывают эру бесконечного космического творчества себя и мира в добре и красоте.

То или иное понимание христианства связано и с общим космогоническим видением мира. Представление статичной Вселенной порождало платонизирующий дуализм с резким антагонизмом

материи и духа, с приготовленным или существующим от века Царствием Небесным, миром горних идей и духовного бытия. В основе активно-христианской ветви русского космизма лежит интуиция эволюционирующего, становящегося, незавершенного универсума и видение пути к Царствию Божию как преобразующей эволюции. “Сущность истинного христианства,— писал В.С.Соловьев в реферате “Об упадке средневекового мирозерцания”,— есть перерождение человечества и мира в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т.п.”⁹. Или, как утверждает Н.А.Бердяев, необходима “всемирно-историческая работа над плотью этого мира”, подготовка “элементов этого же мира... для вечности”: “Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце”¹⁰. Таким образом, активно-христианская мысль имеет в виду, *процесс, длительность*, медленное органическое вращение в новый “небесный”, бессмертный тип бытия.

Учение русских космистов — альтернатива пассивно апокалиптическому мышлению, утверждающемуся сознательно и бессознательно, индивидуально и массово: тяготееет проклятие конца над всеми, верующими и неверующими, обессиливает волю, погашает надежду. И с таким фатально обреченным психическим фоном вступаем мы в новый век, и он для многих так и видится в зловещих отсветах финальной катастрофы. Н.Ф.Федоров первым из активно-христианских мыслителей встал на точку зрения условности апокалиптических пророчеств и необходимости всеобщего спасения (продолжив христианскую традицию апокатастасиса, т.е. искупления и восстания всех без исключения в прославленное обоженное состояние, развивавшуюся Оригеном и свт. Григорием Нисским). Пророчество о дурном конце следует понимать и принимать лишь как угрозу, а не роковой, неотменимый приговор, что, кстати, явлено в пророческих книгах Ветхого Завета (см. Иер. 18:7—8) и особенно ярко в знаменитом пророчестве о разрушении Ниневии, снятом Господом после покаяния ее жителей (Книга пророка Ионы).

Пониманием условности пророчеств, замыслом имманентного воскрешения Н.Ф.Федоров убирает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно трансцендентной силе. Этот переход обычно мыслится как резкий и грозный, приводящий к разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых. Как глубокомысленно заметил мыслитель: “О трансцендентном же воскресении полага-

пойдет, при том, что сохраняется уверенная надежда на вразумление человечества “синяками и шишками” его отрицательного опыта, на силу зова Бога, эволюционного требования восхождения духа (иносказание того же зова), на творческое начало, заложенное в природе человека. Нынешняя теория самоорганизации (синергика) утверждает, что тот или иной выбор пути и будущий провидимый его результат, так сказать, “зов” будущего, формирует самое настоящее, сам тип развития — как бы вносит своего рода предопределение в процесс. Вот почему так важен сам рефлекс высшей цели, который выдвигают все русские космисты и который напрочь, принципиально отсутствует у представителей нового экологического мышления.

Экология была впервые определена Эрнстом Геккелем как наука о взаимоотношениях живого организма и среды его обитания, его Ойкоса, дома, родины. И ее понимание и обоснование глубинными экологами вовсе не единственно-абсолютное. Даже за нынешним вариантом экстенсивного, потребительского развития, который хотелось бы оставить за порогом нового века, стоят свои принципы отношения человека и природы, своя, да, хищническая, да, самоубийственная, но экология. И активно-эволюционная, ноосферная мысль о субстанциальном возрастании природы человека и мира, и активно-христианское представление об обожении предложили свой творческий вариант экологии. И его, может быть, с большим основанием и следует назвать новым экологическим сознанием, сознанием не-утопическим, ибо логика его следует эволюционным законам, высшему религиозно-нравственному идеалу преображения мира, ввода его в новый творчески-созидательный эон бытия, Царствие Небесное.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Особое место тут занимает и проект “устойчивого развития”: он был разработан группой ученых, находившихся в идейной орбите знаменитого Римского клуба. Речь идет о необходимости новой Экологической революции, столь же глобальной, как некогда Сельскохозяйственная (в неолите) и Промышленная (в последние века) — она должна привести к такому типу качественного, а не количественного развития, что, отказавшись от роста производства, сумеет привести за счет регуляции рождаемости, новых чистых технологий, эффективного использования невозобновляемых ресурсов к устойчивому, равновесному состоянию экономики и общества. Это как бы наиболее практичный, умеренный вариант (остановиться и выжить!) более-менее гармоничного зацикливания земной жизни в оптимальных параметрах, возможных в ограниченных планетных условиях.

² Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М., 1995. С. 197.

³ Там же. С. 94.

⁴ *В.Е.Ермолаева* в обзоре литературы по экологии “Этика отношений с окружающей средой”, М., 1990 приводит базисные принципы глубинной экологии, и среди них важнейший: “Процветание человеческой жизни и культуры совместимо только с существенным снижением человеческой популяции”. От 0,5 до 1,5 млрд. человек — вот оптимальное население Земли, считают эти экологи. Также как есть подсчеты, что в России сейчас 20—40 млн. “лишних” людей.

⁵ *Хейлз Хендерсон*. На путях к экономике, основанной на взаимодействии и сотрудничестве // Один мир для всех. Контуры глобального сознания. М., 1990. С. 74.

⁶ Правда, среди русских космистов были некоторые исключения. У А.В. Сухова-Кобылина, К.Э.Диолковского звучали довольно зловещие ноты о необходимости профилактического уничтожения низших, несовершенных форм жизни. Этого совершенно нет ни у В.И.Вернадского, ни у христианских космистов. Хлебниковские “конские свободы и равноправие коров” и автотрофные разумные животные Заблоцкого рождались в активно-эволюционной перспективе, где “меньшая тварь” под водительством преобразующего собственную природу человека, сознательного брата, подтягивается по лестнице эволюции.

⁷ *Автотрофность*, т.е. самопитание — такой способ созидания тканей и поддержания жизни, который довольствуется элементарными веществами среды и солнечным светом (в настоящее время доступен только растениям и некоторым бактериям). Идея автотрофности человека как задача следующего этапа его эволюции была поставлена В.И.Вернадским, но предвосхищалась еще Н.Ф.Федоровым.

⁸ Интересно сравнить с этим мысли А.А.Богданова, высказанные им в его романе-утопии “Красная звезда” (1908), где он попытался представить в образах, лицах, положениях марсианской жизни общество, реализовавшее научный социалистический идеал, как его понимал автор. Лозунг марсиан — экспансия, расширение в бесконечность, расцвет жизни; потому какие бы трудности с источником энергии, источников питания ни вставали, они не идут на “ненавистное сокращение жизни в себе и потомстве”, т.е. отказываются от регуляции рождения, от уменьшения населения. Актуальной альтернативой современным нам земным теориям, типа “золотого миллиарда”, звучат такие рассуждения богдановских марсиан: “Сократить размножение? Да ведь это и есть победа стихий. Это — отказ от безграничного роста жизни, это — неизбежная ее остановка на одной из ближайших ступеней. Мы побеждаем, пока нападаем. Когда же мы откажемся от роста нашей армии, это будет значить, что мы уже осажены стихиями со всех сторон. Тогда станет ослабевать вера в нашу коллективную силу, в нашу великую общую жизнь” — *Богданов А.А.* Красная звезда // *Богданов А.А.* Вопросы социализма. М., 1990. С. 153.

⁹ *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 339.

¹⁰ *Бердяев П.А.* Философия свободы. М., 1911. С. 189.

¹¹ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в четырех томах. Т. I. С. 180.

СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВО В СПЕКТРЕ СОВРЕМЕННЫХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Глаз человека из всего многообразия электромагнитных волн способен ощущать их лишь в небольшом участке, который именуется световыми волнами. Подобно этому, мыслящая душа человека из огромного многообразия возможных представлений о мире может жить лишь в сравнительно небольшом числе мировоззренческих форм, позволяющих человеку ориентироваться в мире, вступать с ним в определенные отношения, не теряя главного качества — оставаясь *человеческою* душою. Мир человеческих мировоззрений бесконечно богат вариантами. Это континуум, актуально бесконечное множество — но, по аналогии с континуумом световых волн, он может быть упорядочен и разделен на определенные, отличимые друг от друга качественно, участки — типологические формы человеческих мировоззрений. Каждая такая форма кажется человеку, принявшему ее, истинной. Именно в ней человек чувствует себя привычно, уютно, и подчас с недоверием относится к другим формам. Не давая себе труда понять иное, он иногда отметаает их с порога, как ложные. Из-за этого вспыхивают конфликты — религиозные, национальные, партийные и т.п. Единственным средством умерить их разрушительную силу является способность отнестись к иному без ненависти, с любовью или, по крайней мере, с интересом. Речь, конечно, идет не о пресловутом “плюрализме”, который с коммерческим, хамским равнодушием располагает рядом на своих лотках самодельные иконы и кресты и книжки анекдотов о поручике Ржевском, — но о способности если и не встать на иную позицию, то по крайней мере признать право иного типа мировоззрения на существование.

Замечательный ученый, палеонтолог С.В.Мейен назвал такое отношение “принципом сочувствия”¹. Этот принцип не является открытием нашего времени — еще Августин писал, что мы понимаем лишь в той мере, в какой мы любим. Но его актуальность в наши дни становится все более очевидной. Спектр человеческих мировоззрений во многих отношениях подобен спектру видимого света, и выход за его пределы неминуемо заводит в область

“тьмы” — таких мировоззрений, которые уже не имеют права именоваться человеческими. Область видимого света справа и слева ограничена полями невидимого, “темного” излучения — инфракрасного “справа” и ультрафиолетового “слева”. Подобно этому, спектр человеческих мировоззрений включает только такие, которые причастны космосу, то есть красоте, гармонии, благу и способны дать живому человеку опору и возможность для жизнестроительства, а вне его начинается “тьма кромешная”, подвластная стихиям хаоса и разрушения. Вяч.Иванов говорил о двух, на первый взгляд не имеющих ничего общего, облициях разрушительной стихии — Аримана, воплощающего страсть к разрушению телесному, физическому насилию и кровопролитию, и Люцифера, олицетворяющего утонченно-интеллектуальные разрушительные стихии, соблазняющие гордыней сверхчеловеческого познания и магического овладения миром. Такого рода мировоззрения уже не могут быть названы человеческими. Они лишены главного признака человечности: способности видеть в другом человеке ценность, святую, субъект, а не объект для манипуляций. Следствия, наступающие при вторжении этих мировоззрений в мир, всегда ужасны, трагичны и разрушительны. Однако, несмотря на тысячелетнее противостояние хаоса и гармонии в истории нашей планеты, область человеческих мировоззрений остается достаточно устойчивой, и, значит, обладает мощными ресурсами самосохранения и восстановления. Она подобна “белому коню” на меловых холмах Англии, о котором пишет Честертон — фигура эта, видимая издали, сохраняется, пока живы люди, каждый год очищающие ее от зарастания травами. Каждое новое поколение, заявляя свое право на жизнь, либо принимает эстафету от предыдущих поколений, либо пытается создать нечто новое — но до сих пор человечество, несмотря на все открытия, поиски и прорывы, сумело создать не больше пригодных для настоящей жизни, плодотворных мировоззрений, чем, скажем, видов прирученных животных или сельскохозяйственных растений.

Мечта мыслителей и философов всегда состояла в том, чтобы создать некое универсальное, “абсолютное” мировоззрение. Эта мечта особенно ярко проявилась в линии, идущей от Гегеля к Марксу и его последователям, породив одно из самых жестоких орудий духовного порабощения — *идеологию*, претендующую на абсолютную власть над умами и душами в силу претензии на обладание Абсолютной истиной. В самой этой претензии изначально заключена страшная ложь. И дело даже не в том, что “тот, кто строит системы, должен заполнять бесчисленное множество пробелов своими измышлениями, т.е. иррационально фантазировать, быть идеологом”, как писал Ф.Энгельс. Дело в том, что сама

мысль о том, что Истиной можно *обладать*, а тем более использовать ее как орудие для принуждения — кощунственна и бесчеловечна. Когда Пилат и все его последователи во все века задают вопрос “Что есть истина?”, они отнюдь не заинтересованы в ответе, ибо этот ответ обличает их — ведь Истина не “что”, а “Кто”, не предмет, но Личность, и притом бесконечно превосходящая личность любого вопрошателя. Истину можно любить, можно служить ей, можно, наконец, не теряя достоинства спорить и бороться с ней (рискуя, правда, повредить сухожилие), можно даже противостоять ей вплоть до низвержения в серное озеро — а вот обладать никак нельзя.

Тем не менее, каждое из человеческих мировоззрений обладает для его носителя убедительностью, достаточной для того, чтобы дать опору для преодоления разрушительных вихрей и питание для плодотворной деятельности. Каждое из них в отдельности именно поэтому является *мифом*. Глубокий и уникальный анализ категории мифа, понятого как “в словах данная чудесная личностная история”² и являющегося неизбежной формой, в которой истина является человеку, дал в ряде работ А.Ф.Лосев. Задача, которую он успел лишь наметить, состоит в том, чтобы исследовать, как “мифологические идеи — индийская, египетская, греческая, православно-христианская, католическая, протестантская, атеистическая и пр. — в свою очередь складываются в одну синтетически-воплощаемую во всемирно-историческом процессе Идею и возникает, таким образом, единая всемирно-историческая мифология, лежащая в основе отдельных народов и их мировоззрений и постепенно осуществляемая путем смены одной религиозно-мифологической, и следовательно, исторической системы другою”³. Эта задача чрезвычайно важна не только в плане классификации и систематизации мировоззрений, но и для формирования ноосферного стиля мышления, синтезирующего веру и знание, число и музыку, личность и космос в диалектическом единстве.

“Для меня миф — выражение наиболее цельное и формулировка наиболее разносторонняя — того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию. Миф это эйдос, данный как интеллигенция”. “Словом, миф есть наиболее реальное и наиболее полное осознание действительности...”⁴

“Абсолютная мифология, — пишет Лосев, — ... всегда будет *аритмологизмом* (то есть в ее основе всегда будут виднеться числа и число)”⁵. Опираясь на эту замечательную идею, можно попробовать дать аритмологическую классификацию человеческих мировоззрений. В основе такой классификации лежит фундаментальное противостояние главных чисел — единицы, символизирующей полноту бытия, и нуля, символа небытия. Сама по себе идея

обозначить отсутствие (чего бы то ни было, и числа в том числе!), особым знаком, изобретение которого порождает сам нуль, как *число* — идея, характерная для гения Индии. Высший цвет рафинированной индийской мысли — учение Нагарджуны, утверждающее, что мир был и остается нулем “в себе и для себя”, является в действительности пустотой (“шуньята”) и учение Будды, целью которого является “преодоление иллюзии” мира, порождающей страдание, и указывающее “восьмеричный путь”, следуя по которому можно наилучшим образом убежать от страданий и достигнуть Нирваны — в конечном счете, того же нуля. Европейская мысль, отказавшись от христианства, через триста лет развития физики оказалась на дорожках, чрезвычайно идейно близких этим “нулевым мировоззрениям”. Наиболее ярким свидетельством тому является “геометродинамика” Уилера⁶, “выводящая” все свойства мира из метрики вакуума, и современные квантово-гравитационные модели Вселенной, исходящие из постулата о равенстве нулю полной энергии Вселенной. Ноль, однако, даже в этих типах мировоззрений, оказывается, как ни странно, структурой неустойчивой: он имеет тенденцию самопроизвольно распадаться на пару противоположностей (“спонтанное нарушение симметрии” вакуума или порождение пары “частица — античастица” в результате флуктуации того же вакуума) или даже на бесконечное количество разнокачественных сущностей. Феномен “самопроизвольного” возникновения явлений физического мира из ничего лежит в основе всех мировоззрений языческого типа, которые при всем их многообразии можно разделить на две группы. Графически символы этих групп возникают из символа нуля — круга. Удваиваясь по горизонтали круг становится символом бесконечного (“многого”) — восьмерка, лежащая на боку, изображает копуляцию (“поцелуй”) двух нулей. Раздваиваясь “внутри себя”, ноль становится “китайской монадой”, изображая совпадающие противоположности “инь” и “янь” в виде проникающих друг в друга “запятых”, каждая из которых в себе содержит элемент своей противоположности в форме опять же маленького круга (который может снова раздвоиться, фрактально порождая бесконечность “внутренних миров”).

В первом случае мы получаем набор языческих мировоззрений политеистического характера — все языческие пантеоны Индии, Египта, древних славян, Эллады, Африки, Полинезии и других народов попадают в этот раздел. В наше время в этом же разряде мы обнаружим мировоззрение современного обывателя, поклоняющегося множеству осязаемых кумиров (автомобили, одежда, видеотехника, или на более снобистском уровне компьютерная техника, элитарные формы досуга и порой даже литература и искус-

ство). Общим для мировоззрений этого рода является неспособность осознать преходящую, относительную ценность своих кумиров, явная или неявная попытка спрятаться за их “материальность” и “осязаемость” и спастись таким образом от осознания необходимости признать Единого Творца и установить с Ним личные отношения. Неспособность или нежелание расходувать себя в работе установления и поддержания — ежедневного, ежечасного — таких отношений чревата осознанным или же бессознательным демонизмом, жадной отгородить свою самость от высшего нравственного закона и предаться разгулу самоволья. Этот путь неизбежно ведет к срыву в “тьму крошечную” бесчеловечных мировоззрений. На бытовом, хозяйственном, социальном уровнях эта тенденция приводит к разрыву житнетворческих связей — в семье, между друзьями и возлюбленными, в экономике, в государстве, порождает тяжелейшие экологические проблемы, лежит в основе национальных и групповых конфликтов. Тем не менее, языческие мировоззрения сами по себе не являются демоническими — в них отражается восхищение многообразием и красками Мироздания, осознаются действительные и достойные уважения потребности тела, в них есть жизненная энергия и глубина, которыми нельзя и не нужно пренебрегать. Это, конечно же, человеческие мировоззрения, соответствующие определенному типу людей и определенным историческим эпохам.

Вторая группа языческих мировоззрений более утончена, рациональна и философична. Это — “двоичные” мировоззрения, ярчайшими представителями которых являются учения Лао-Цзы, Чжуан-Цзы, многочисленных школ даосов в Китае и диалектика Гераклита в Греции. В религиозных учениях других времен и стран двоичные мировоззрения представлены очень широко в форме борьбы противостоящих стихий “добра” и “зла”, “света” и “тьмы”, битвы воинства сил небесных под водительством архангела Михаила и сил преисподней под водительством Сатаны, остро проявлены в зороастризме и манихействе. Прекрасная и глубокая идея развертывания многообразия мировых форм из различных комбинаций двух первоначал, изложенная в эзотерической форме в “И-цзин” — “Книге перемен”, произвела неотразимое влияние на Лейбница⁷, который узнал о ней от своего корреспондента, бывшего католического миссионера в Китае. В наши дни эта идея, в форме двоичного исчисления, созданного Лейбницем, лежит в основе работы компьютеров, демонстрирующих на экранах своих терминалов воочию возникновение, динамику и гибель “миров”, в основе которых лежит невидимая игра “нулей” и “единиц”, закодированных в потоках электрических импульсов. Современный кибернетик, сидя у экрана своей ЭВМ, может обрести

интуицию существования Творца, для которого весь наш мир — своего рода “трехмерный терминал”, а события в нем определяют-ся заложённой программой или непосредственным “чудесным” вмешательством “высших сил”, обретающихся в мире, качественно ином, но способном влиять на события в “компьютерной вселенной”. Такого рода аналогии опьяняют и увлекают — здесь отверзается щель для внедрения духа Люцифера и идей о Вселенной как гигантском компьютере, в недрах которого копошится, будучи “на самом деле” всего лишь игрой неких импульсов, человек и человечество в целом. Ну а поскольку лежащая в основе всего пара взаимодополняющих символов — не что иное, как раздвоившийся нуль, то и сама игра этих символов — не более чем майя, мираж, иллюзия в несуществующем мировом разуме разыгравшегося нуля-небытия. Нет ничего удивительного поэтому во взаимном притяжении даосизма и буддизма, обретающего желанное слияние в форме “дзен” или “чань-буддизма”. Обратим внимание на то, что в этой группе мировоззрений, если вдуматься, нет вовсе противостояния “бытия” и “небытия”, и двум “играющим началам” можно в принципе поставить в соответствие любую пару импульсов, лишь бы они различались по форме. Таким образом, напряжённое противостояние Космоса и Хаоса в этих типах мировоззрений смягчается, а то и вовсе не ощущается. Обретается неповторимая утонченная эстетика, в призрачных пространствах звенят фарфоровые колокольчики, порхают феи небесной красоты, но нет места во всем многообразии комбинаций “дхарм” для наиболее ценного с точки зрения европейца — живой личности, наделённой творческими возможностями и несущей действительную ответственность за свои выборы и поступки, а не просто механически включённую в алгоритм “кармы”.

Для того, чтобы вырваться из магнитного поля языческих мировоззрений, человечеству была дана в откровении идея Единого Бога, проявленная и утверждённая в семитических народах — принявших откровение через Авраама и Моисея евреях и получивших его через Мухаммеда арабах. Эти мировоззрения принципиально, качественно отличаются от языческих — четных, опирающихся на природу-мать, что бессеменно, безотцовски, “самоорганизуясь”, как любят выражаться в модной современной науке синергетике⁸, порождает из своего лона, в котором таинственно шевелится тьма, завораживая сознание циклической перестановкой смыслов “ма-ть-ма-ть-ма...”, жутковатые реверберации которых затягивают в нелепую глубину хаоса, вечно рождающую и вечно все стягивающую обратно бездну... Характерна фраза известного космолога С.Вайнберга, что “чем более постижимой представляется

вселенная, тем более она кажется бессмысленной”⁹ — квинтэссенция взглядов современного ученого язычества.

Иудейство, мусульманство и христианство — мировоззрения, основанные на энергиях нечетных, отцовских, творческих. На место “самоорганизации” ставится творческий акт, причем творение возникает в буквальном смысле слова из ничего — ноль волшебным касанием руки Творца превращается в единицу, возникает Бытие, полнокровное, реальное, осязаемое, наполненное телами и энергиями, насыщенное смыслом, логосом, придающим всему этому форму и в то же время являющимся его содержанием. Иудеи и мусульмане исповедуют Творца, как Единого (а не аморфное “Единое” неоплатоников), а в христианском откровении делается следующий шаг — Единый Бог открывается людям как Троица. Огромность этого откровения до сих пор не вмещается в сознание многих людей, поскольку она требует от разума выйти из плоскости обыденных представлений и овладеть, с одной стороны, серьезными навыками математического мышления, а, с другой, — признать действительное существование актуальной бесконечности и способность человека постичь ее природу в целостном акте познания. Никейский символ веры, принятый на соборе в 325 г., ознаменовал важнейший этап на пути не только духовного, но и интеллектуального развития человечества, хотя для многих современных интеллектуалов восхождение на эту вершину еще только предстоит. Историческое распадение христианства на два ствола (или “два крыла”, употребляя метафору А. Вознесенского), римско-католическое и византийско-православное, многочисленные протестантские (хотя протест лежал не столько в догматических, сколько в социальных проблемах) учения и секты (которые, продолжая метафору, можно сравнить с “хвостовым оперением”), несмотря на всю сложность межконфессиональных отношений, не мешает понимаю христианства, как духовной целостности, опирающейся на Откровение Евангелия, центром которого является Христос, Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся.

Если не вдаваться в тонкие детали, оказывается, что числа 1,2,3 и добавленный к этому ряду 0, достаточны для аритмологической классификации составляющих спектра мировоззрений — так же, как в физике достаточно трех основных цветов (и соответственно, трех типов воспринимающих цвет приемников в глазу), чтобы получить из их различных сочетаний все многообразие видимых цветов. Аналогия с солнечным спектром может быть продолжена и в основном для содержания этой статьи плане — проблеме смертобожничества в спектре мировоззрений.

Когда физики стали внимательно изучать спектр нашего светила, они обнаружили, что все светлые участки в той или иной мере прочерчены черными линиями — их назвали, по имени открывателя, “фраунгоферовыми” линиями. В спектре человеческих мировоззрений тоже, в любой его части, существуют проникающие в область света темные линии “смертобожничества”. Это понятие, мало известное современному читателю, было введено в работах последователей Николая Федорова, впервые в работе А.Горского и Н.Сетницкого “Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. I. Борьба словом”, изданной в Харбине в 1926 г. В этой работе впервые в истории человеческой мысли смертобожничество опознано как один из важнейших тайных рычагов человеческого сознания, включая философские и религиозные его формы, вытаскано на всеобщее обозрение и осознано как ядовитый корень, внедряющий свои побеги в плодоносное древо христианства. Авторы выявили основные догматы смертобожничества, состоящие в следующих положениях:

“1. Смерть не победима и неодолима человеком. Победа над нею возможна лишь для божества и победа над нею, совершенная Иисусом Христом, совершена его божеством, а не человечеством.

2. Этой победой завершено все дело нашего спасения от смерти.

3. Благодаря этой победе, в сущности, никакой смерти уже нет, не только потенциально, в проекте, в задании, но и реально *in actu*.

4. Отдельные умирания, однако, происходящие в человечестве, хотя и прискорбны, но необходимы и не устранимы ни для отдельных лиц, ни для общества.

5. Вопрос о смерти неразрешим человеческими силами; он не может и не должен ставиться; смерть, как таковая,— священная вещь”¹⁰.

Глубокий и содержательный анализ истории ересей, проведенный профессионально, выявляет смертобожничество как основу осужденных соборно ересей докетов, ариан, апполинариан, маркелиан, монофизитов, севириан и монофелитов и является замечательной иллюстрацией факта, почти забытого в наше время, огромного влияния на самую что ни на есть реальную, обыденную жизнь ничтожных, на первый взгляд, и даже не уловимых для профана уклонений в основах веры. Эти уклонения, вроде бы несущественные в начале пути, усиливаясь с течением времени и в многочисленных умах, уводят очень далеко от истинного пути и могут завести в пропасть. На краю этой пропасти уже находится современное человечество, хотя путь, указанный Христом, должен

вести к жизни и спасению. Может быть, причина этого — в тех, кто сознательно служит злу и добровольно отдает себя на служение силам, цель которых — обратить мир в абсолютное небытие, уничтожив и себя, и обретя в этом уничтожении избавление от мук зависти к Творцу? Такие силы и люди, конечно, есть, но роль их не следует преувеличивать. Их путь требует не меньших дарований и усилий, чем путь подвижников святости, и число их так же невелико. Конечно, овладев суперсредствами уничтожения, маньяк такого рода может уничтожить планету, но это может осуществиться лишь при отсутствии защиты со стороны сил, охраняющих жизнь. Смертобожничество утонченно работает именно на ослабление этих сил.

В мировоззрениях “четных” эта работа улавливается легче всего. Объявляя мир иллюзией, целью — избавление от мира страданий, запугивая адепта панорамой циклических перевоплощений, бессмысленным вращением колеса сансары, эти пути неуклонно ведут в бездну небытия, в лучшем случае представленную как абсолютное растворение в “космическом разуме”¹¹, в нирване полного исчезновения личности. Современные теософические школы, продолжающие линии Блаватской, Штейнера, Рерихов, привлекая своих поклонников возможностью заглянуть “за кулисы” нашего трехмерного мира и проникнуть в иномерные миры, осуществить “астральные” полеты и приобрести попутно разнообразные сверхъестественные способности, в общем более или менее примыкают к этой линии. “Свет на пути” несет явные отблески фосфоресценций Люцифера, и нет ничего странного, что журнал Р.Штейнера назывался по имени своего водителя. Чрезвычайно характерно для адептов этих учений пренебрежение к реальным данным естественных наук и подмена знаний, достигнутых ими, специфической терминологией и словесными конструкциями, позволяющими “посвященным” ощущать по сходной цене свою избранность и отделенность от профанов. Эти учения вполне укладываются в третий постулат смертобожничества, с тем, правда, добавлением, что постулируемое ими “отсутствие смерти” вовсе не обязательно связано с подвигом Христа.

В позитивистски-диалектических вариантах “двоичных” неоязыческих мировоззрений смертобожничество находит себе мощную опору в виде второго начала термодинамики, согласно которому все упорядоченные структуры обязаны с течением времени перейти в состояние с максимальной энтропией. Вторая половина девятнадцатого века прошла под знаком непреодолимости второго начала. В двадцатом веке такие замечательные умы, как Владимир Вернадский¹¹ и Эрвин Бауэр¹² подошли к пониманию существования в открытых системах сил, противостоящих росту энтропии.

Бауэр сформулировал “принцип устойчивого неравновесия” живых систем, Вернадский создал учение о биосфере, перерастающей в ноосферу. Появление квантовой механики избавило человечество от невыносимого сознания жесткого детерминизма Вселенной, открыло пути для понимания роли свободы в мире, достигающей высших возможностей своего проявления в человеке. Таким образом, появилась возможность перехода естественных наук из языческого состояния в более высокое, и этот переход реально происходит в наши дни. Однако смертобожнические убеждения в науке пока что очень сильны, и их не следует недооценивать.

Казалось бы, смертобожничеству нет места в религиях Единого и Троицы. Ведь сказано, что “Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих; ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть. Нечестивые привлекли ее и руками, и словами, сочли ее другом, и исчахли, и заключили союз с нею, ибо они достойны быть ее жребием” (Прем. 1: 13—16).

Однако реально оно проявляется в жизни и иудаизма, и ислама, и христианства во множестве форм. Самая очевидная из них — отрицание активности самого человека в деле спасения и воскрешения мертвых, предположение, никем не доказанное и ниоткуда не вытекающее, что спасение и воскрешение совершается только божеством, но не человечеством (первый постулат смертобожничества). Даже Даниил Андреев, пытаясь вместить в сознании идею воплощения Бога в человека, внутренне страшился ее и отталкивался от нее, восклицая: “Как понимать, например, слово “вочеловечение” в применении к Иисусу Христу? Неужели мы и теперь представляем себе так, что Логос вселенной облекся составом данной человеческой плоти?”¹³ И не в силах вместить сияние очевидности, пытается, апеллируя к “просвещенному” сознанию естественно-научной эры, вопрошает: “Не точнее ли было бы поэтому говорить не о вочеловечении Логоса в существе Иисуса Христа, а о Его в Нем *выражении*...”¹⁴ Но, по существу, это то же самое искушение, та же ограниченность — не побоюсь этого слова — и страх перед разрывом ума, коль скоро он попытается вместить невместимое, которые многократно побеждали человеческое сознание уже после того, как воссияла истина Никейского собора. Обидно, что дух такой высоты и дарований споткнулся на этом — но и назидательно, ибо выявляет чрезвычайную важность этого камня преткновения. И этот камень — тот же самый, о который претываются противники Николая Федорова, усматривающие некую “магию” в попытке применить силы науки на поле

воскрешения умерших отцов — непонимание или нежелание признать, что вот эта самая плоть, к которой они приучены относиться с брезгливостью и презрением, — высочайшее и достойнейшее, способное вместить полноту Бытия, творение Господне.

Очень поучительно отношение к идеям активного воскрешения, высказанное руководителем исламского центра “Тавхид” в Москве Гейдаром Джемалем: “Платоновский “Чевенгур” и “воскрешение предков у Н.Федорова — наследие очень древнее и, я бы сказал, небезобидное. Явление, о котором мечтал космист Федоров — воскрешение умерших, — было описано в хадисах 1400—1500 лет назад, как преддверие Судного дня”. Здесь — и настороженность к “социал-космизму”, и подтверждение религиозной оправданности всеобщего воскрешения перед Страшным судом. Глубинное же преклонение перед фактом смерти звучит в словах: “Дело в том, что как Творец человека Бог является и его завершителем, то есть выступает внутри него как конец его индивидуального существования. Не естественно ли, что смерть человеку ближе, чем его жизнь?”. Так глубокая убежденность в божественности смерти проникает в самую сердцевину религии, жизненной, мощной и красивой.

Адепты смертобожничества вообще склонны нападать на Н.Федорова, учение которого, однако, не случайно ведь Владимир Соловьев назвал “первым движением вперед человеческого духа по пути Христову”¹⁵. Наиболее часты упреки в “магизме”, причем под последним подразумевается, фактически, активное деятельное участие в осуществлении бессмертия и воскрешения. По уровню этики и интеллекта такие обвинения можно смело поставить рядом с аналогичными упреками в адрес христианских ритуалов, которые бросали обычно “научные атеисты” и которые являются, осознанным или неосознанным, передергиванием терминов. Магия, осуждаемая ортодоксальной верой, всегда есть противопоставление человеческого самоволия высшей Воле, “тайна беззакония” — но отнюдь не всякая человеческая активность, использование энергий различных видов и формирование тел с использованием орудий должны осуждаться. Лишь за неимением лучшего слова, можно говорить о “магии” в этих случаях, и это отважно делали и П.Флоренский, и А.Лосев — замечательные православные мыслители, в адрес которых, увы, тоже зачастую летят критические стрелы “ревнителей православия”, слишком уж сильно акцентирующих “правую” позицию, забывая о славе Господней. Скрытое же основание таких атак — отнюдь не в неприятии “инструментализма”. Последовательно проводя такое неприятие, придется запретить плотнику пользоваться топором и рубанком, а художнику — кистью, и ожидать, что храм воздвигнется сам

собой — оно, может, и очень благочестиво, да как-то не божественно. Настоящая причина — смертобожничество, преклонение перед фактом и мощью смерти. А если копнуть еще глубже — то восхищение теми возможностями, которые дает феномен смерти для существования власти, в качестве рычага для манипуляции поведением людей — но понимание этого обнажает уже нечеловеческие корни смертобожничества.

Проблема, поставленная Горским и Сетницким, будет все больше и больше осознаваться как ключевая в деле объединения различных человеческих мировоззрений в соцветье ноосферного миропонимания. Нет необходимости приводить все многообразие оттенков мировоззрений, имеющих органическую сущность, порожденную их историей, к стандартно-серому, претендующему на универсальность. Но можно очищать их от вирусов смертобожничества, неизбежно порождающих разнь между людьми, верами, народами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Мейен С.В.* Принцип сочувствия. // Пути в неизвестное. Вып. 13. М., 1977. С. 401—430.
- ² *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 578.
- ³ Там же.
- ⁴ *Лосев А.Ф.* Философия имени // Там же. С. 163.
- ⁵ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Там же. С. 594.
- ⁶ *Уилер Дж.А.* Гравитация, нейтрино и вселенная. М., 1962.
- ⁷ *Швырев Ю.А.* Письма Лейбница о двоичной системе счисления и ее китайских истоках. Цит. по: *В.Еремеев.* Чертеж антропокосмоса. М., 1993. С. 374.
- ⁸ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986.
- ⁹ *Вайнберг С.* Первые три минуты. М., 1981. С. 239.
- ¹⁰ *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество // Путь. 1992. № 2. С. 268.
- ¹¹ *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни. Пг., 1922.
- ¹² *Бауэр Э.С.* Теоретическая биология. М., 1935.
- ¹³ *Андреев Д.* Роза мира. М., 1991. С. 27.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. II. СПб., 1909. С. 345.

*Г.Аксенов
Москва*

ПРЕОДОЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Время — результат греха.

Н.А.Бердяев

1

В непривычном и странном для обыденного сознания учении Николая Федорова заложено тем не менее начало, которое в дальнейшем своем развитии приведет к кардинальному изменению всех форм общественного сознания.

Стремясь донести до будущих поколений свою главную мысль, Федоров пользовался принципами мышления, в которых заложено новое понимание мира. Сердцевиной же нового понимания мира всегда было, есть и будет представление о пространстве и времени, как основных категориях, к которым сводятся все явления материального мира. Сам подход Федорова к действительности не мог не затронуть эти категории, и, пробравшись сквозь его религиозный и философский язык, мы можем реконструировать его интуитивное понимание времени.

Основной метод Федорова — требование (или предчувствие) “наоборотного” движения жизни — не из прошлого в будущее, не обычным путем рождений, расцвета, возмужания и увядания, а прямо противоположным образом: восстановлением предков, причем в обратной последовательности. Дети “порождают” родителей, те — следующих предков, и все вместе обретают новое, бессмертное состояние.

Здесь мы не будем обсуждать возможность или невозможность такого пути, реальность или нереальность воскрешения. Вероятно, что под воскрешением предков в будущем будут понимать несколько иную процедуру, чем представлял это Федоров. Ведь уже и в сегодняшней научной и философской обстановке все коренные понятия, которыми он пользовался, приобрели несколько иные оттенки смысла. Могут измениться в дальнейшем и такие

понятия, как бессмертие, личность, человек, космос, Бог — все может наполниться новым содержанием.

Нам важно здесь отметить сам принцип рассмотрения действительности — от должного к настоящему, от будущего к прошлому.

Федоров не только распространяет этот принцип на все окружающее. Он никоим образом не доказывает сколько-нибудь развернутым образом свою мысль о воскрешении, отбрасывая весь логический путь. Он просто прикладывает ее к самым разнообразным явлениям действительности и духовной жизни: к морали и философии, к общественным движениям, войнам и политике, промышленности и торговле, богатству и бедности, школам и музеям. Все служит либо подтверждением коренного процесса, либо уклоняется от него — и тогда человечество испытывает различные несчастья. Необходимость и желательность воскрешения чаще всего доказывается от противного: состояние человечества нехорошо, потому что оно не знает о цели и не стремится к ней, а озабочено достижением пустяков и “мануфактурных” игрушек.

Такой способ доказательства, конечно, наивен, но, в сущности, никакого другого и тогда, и сейчас не существовало. Никакой логики новой еще нет, а старая никуда не годится. Должен значительно измениться смысл основных понятий, а на их основе сложиться новые представления о космосе, человечестве, мире. И для того — сложиться совершенно необычное для сегодняшнего ума понятие о пространстве и времени. И потому исключительно ценно федоровское преодоление многовековой традиции понимания этих категорий, несмотря на несобработанность федоровских идей. Его умственный опыт должен быть осознан и связан со всей духовной сферой и, прежде всего, с представлениями о космосе, как главной идеей человечества. Как считал Вернадский, представления людей о своем положении в космосе, о Земле как планете — центральное знание. И если новые знания касаются его или, более того, требуют изменения этого стержневого представления, значит, эти знания важны.

2

Федоров преодолевает прежде всего многовековую традицию рассмотрения человека как стоящего особняком существа.

Уже в течение двух веков до Федорова наука развивалась на основе механистического мировоззрения, на основе той механики, которую после появления квантовой назвали классической. Ее

идеиной платформой было ньютоновское представление о пространстве и времени, а из нее уже выросли великие законы движения. Время (нам пока достаточно одной категории), в согласии с этим пониманием, двойственно: есть абсолютное, божественно-современное и математически точное небесное Время Мира и искаженное, испорченное, относительное время земное. Время идет везде сразу по всей Вселенной и нигде в частности (нет процесса, “отвечающего” за ход, течение времени). “Причина” времени — движение *вообще*, движение всего на свете, от атомов до планет и звездных систем.

Это довольно-таки мистическое представление, поскольку непонятное логически, тем не менее упорядочило законы движения и привело к формулированию великих и незыблемых законов небесной механики и стало применяться к многочисленным явлениям материального мира. Механика стала казаться образцом науки, идеалом для построения моделей действительности.

Однако эти достижения дались немалой ценой. Из картины мира, построенной на ее основе, совершенно исчез человек. И не только человек, но и вся живая природа Земли. Сам творец механики это прекрасно понимал и считал земной несовершенный мир крайне недолговечным и скоро долженствующим исчезнуть. Но пока он не исчез, нужно было как-то согласовать его с совершенными законами механики.

В одну сторону от человека — в сферу малого, куда человек проникал с помощью опыта и математики, — никаких “законов”, связанных с человеком или обществом, с его поведением и жизненными целями, основанными на его свободной воле, отнюдь не обнаруживалось. Возникла иллюзия редукционизма: чем далее вглубь материи мы проникаем, чем более всеобщие законы открываем, тем скорее узнаем способ функционирования целого, состоящего из этих частей. Иллюзия состояла в том, что причина цельного образования, которым является мир и человек, виделась во все более мелких, простых и всеобщих частицах материального мира. Это уводило в бесконечность малого.

В другую сторону — в область большого, несоизмеримо большого (заметим, что точка отсчета и масштаб всегда у нас один и тот же — мы сами) — наука тоже проникала измерениями и наблюдениями и нигде не обнаруживала хотя бы малейшую связь этих миров с жизнью на Земле и с человеком в частности. Законы движения, распространения света и материи в небесных пространствах, возникновение и крушение звезд и галактик, казалось, никоим образом не относились к существованию человечества. Завтра исчезни вся жизнь на Земле и сама Земля — изменит-

ся ли что-нибудь, дрогнет ли космос? Нет — отвечает положительная наука.

Получалось, что наиболее совершенное знание ничего о человеке не говорит, как будто он и не есть явление природы.

Конечно, есть масса наук о человеке и обществе. Но он изучается своим материальным составом, как и любое другое животное. Биология и медицина делают большие успехи в познании строения его тела и психики. Но это как раз та наука, наиболее неприятная, кстати сказать, для Федорова — позитивистская наука, не делающая никаких общих умозаключений, не строящая никакого мировоззрения и, стало быть, не отвечающая на вопрос человека: кто он? откуда? и куда?

Как только человек задает себе такие вопросы, он подразумевает, конечно, не внутреннее устройство своего организма, а свои высшие способности и задатки, которые он в себе ощущает: абстрактное мышление, свою интуицию, свои мистические настроения, свою несомненную, но невыразимую ясно логически связь со всем живым и неживым миром. Ни на один вопрос такого рода позитивистская наука не отвечает.

Приходится обращаться к наукам общественным, а в их основе лежат как раз не положительные знания, а доктрины или мировоззрение, в свою очередь сводящиеся к философии и далее — к религии. Последние как раз и отвечают на все вопросы, но отвечают чрезвычайно своеобразно — они заставляют человека верить в свое высшее предназначение, в смысл жизни, но не доказывают его логически.

Вот против этого разделения наук Федоров и воюет. В нем сходятся две ветви человеческого знания — гуманитарного и естественного — и как бы возникает их диалог. Их первый контакт и вызвал искру нового понимания — федоровское учение.

Нет, не только тело, но и все высшие способности человека есть явление природы, космоса. Мысль рождена природой, говорит Федоров, но, продолжает он, не для того, чтобы подчиняться ей. Это явление природы чрезвычайно своеобразно — это другая природа, другого качества, но связанная с первой через человека. И потому должна возникнуть новая наука, где мысль будет изучаться как явление космоса. Еще неразвитая (“кабинетная”, по выражению Федорова) наука не достигла до понимания роли и назначения человека. Любое познание поэтому есть познание, оторванное от жизни.

Наука не замечает одной “малости”: что человек не только и не столько существо познающее, но прежде всего *деятельное, действующее*. Он ничего не оставляет таким, каким оно ему досталось от первой природы. Надо осознать это, говорит Федоров, и внести

дух исследования в жизнь, все преобразовать и все *даровое* превратить в *трудовое*.

Классическая наука не принимала во внимание именно практическую сторону человеческого бытия, научную деятельность. От того, что астроном наблюдает спутники Марса или Сириус, в этих объектах, считала она, ничего не изменяется. Наука стремилась освободиться от влияния человека в изучении Земли, чтобы выяснить, “как там, на самом деле”. Мыслитель утверждает, что без человека нет мироздания. Он неустраним из мира, и “человеческую поправку” нужно учитывать в познании мира. Человек — не божитель, утверждает Федоров. И значит, строго говоря, от наблюдения Марса на Марсе что-то происходит.

Не ту ли парадоксальную истину открыли в нашем веке творцы новой, уже не классической, а квантовой механики? Они обнаружили, что человек — есть реальность микромира. Первый и имеющий большие последствия для философии постулат квантовой механики, сформулированный Нильсом Бором, гласит, что нет реальности “самой по себе”, что влиянием человека при наблюдении нельзя пренебречь. Этот парадокс еще не очень внятн нашей философии, которая много сил потратила на его опровержение, поскольку он “попахивает идеализмом”.

За полвека до Бора Федоров высказал тот же парадокс в ненаучной форме: человек — явление космическое, его разум есть часть космоса, если понимать это слово в древнегреческом смысле — как гармония, строение сущего.

Человек активно включен в природу, как и любой другой организм и их сообщества, но включен своим разумным способом действия. Его сознание и есть космическая сущность человека. И если еще не все определяется разумом, то только по неосознанности, “несовершеннолетию”, как говорит мыслитель. В человеке, естественно, много инстинктивного (первой природы) и все должно стать разумным.

3

Если человек — часть, и как мы увидим, *управляющая часть* природы в силу своей разумности, сознательности действия, значит, он участвует во всем том движении материального мира, на основании которого, как утверждает классическая механика, идет время. И значит, время есть свойство нашей, окружающей нас реальности, а не некоего надмирного и мистического абсолютного математически строгого движения. Время имеет непосредственное к нам отношение.

-Федоров говорит просто: время — это человеческая история. Течение времени — это и есть прохождение жизни, поскольку жизнь — явление астрономическое, человек — небожитель. Отсюда — никакого времени безотносительного к человеку нет и никогда не было. Время — не абстрактное число движения, как считалось со времен Аристотеля, всего на свете, а число движения жизни.

Живой человек, как космическое явление, живущее общей судьбой со всем остальным человечеством и всей биосферой, есть “генератор”, производитель времени.

Однако откуда у человека появляется само представление, ощущение времени, которое он постепенно сформулировал под именем течения времени? Если бы он вместе со всем остальным человечеством и всей остальной живой жизнью на планете жил, “производя” время, он мог бы и ничего не знать о нем. Он мог бы плыть по течению времен вместе со всей окружающей жизнью и, естественно, не различал бы, что плывет. Как не различает, не выделяет себя каждое живое существо на планете, кроме него. Он в нем был бы растворен.

Сознание времени свидетельствует, что человек — *двумасштабен*. Некая его часть имеет другой масштаб измерения времени, образно говоря, плывет со скоростью, отличающейся от всеобщего течения. Или, как требует Федоров, должен вообще, плыть “наоборот”, в противоположную сторону. Но достаточно хотя бы того, что он “отстал” от всеобщего неосознанного движения. И тем самым ощутил время и пытается его осознать — в частности, в философских, научных формах, или на обыденном языке. Это отставание, осознание времени — есть память о прошедшем и представлении о будущем. И это своей богатой интуицией почувствовал Федоров.

Что такое течение, от которого отстал человек? Это животное ощущение течения жизни, вечное, непрекращающееся настоящее, сиюминутное, сегодняшнее ощущение жизни. Непрекращающееся рождение и умирание, сосредоточенное на крохотном островке, одной своей стороной погружающемся в океан прошлого, а другой выходящем из будущего.

Для человека уже нет этого автоматизма, поскольку он обрел память. О предках в первую очередь. Человек вошел в сознание, говорит Федоров, когда стал погребать умерших, т.е. думать о них и чтить. И потому, “время получает свое истинное значение, когда история становится совокупностью биографий, восстанавливающих память о жизни отцов и братьев наших и потому роднящихся настоящее с прошедшим, сообщающих бывшему, но забыто-

му (находящемуся уже за — бытием.— Г.А.) реальное бытие”, — говорит Федоров.

Память осознает время и одновременно противостоит ему. Это две противоположности, проникающие друг сквозь друга и встречающиеся на этом островке настоящего. Поток, уносящий “народы, царства и царей”, омывающий настоящее — течение времени. Человек расширил его по сравнению с животным ощущением сиюминутности жизни. Для него имеет значение прошлое (подчас даже прошлое больше влияет на поведение, на действия людей, чем настоящее, актуальное), незабываемое.

Все федоровские рассуждения о памяти, о необходимости соблюдения, восстановления памяти о прошлом, об изучении каждой черты прошлого — это, в сущности, есть рассуждения, основанные на необычном для обыденного сознания понимании времени, как “следовании” людей (смены поколений) и своей жизнью составляющих содержание времени. Расширение памяти есть преодоление времени, беспамятства, животно-подобного рождения, наслаждения настоящим и умирания. Разум и память — синонимы. “Один и тот же корень оказывается в словах, выражающих память (притом, память именно об отцах, об умерших) и разум, вообще душу, и, наконец, всего человека”, — писал Федоров в статье “Музей, его смысл и назначение”.

4

Что же собой представляет количественно, то есть отвлеченно от всего, кроме численного значения, время, если считать его тем, чем считал Федоров — то есть реальным прохождением людей в истории? Иначе говоря, какова длительность, продолжительность настоящего, того островка, который выступает над рекой забвения?

В “естественных” исторических условиях она невелика.

Память о конкретных предках хранится недолго. Деревянный крест на могиле стоит 50—75 лет, потом сгнивает. Обновлению его мешают, как правило, глады, моры, стихийные бедствия и завоевания, нашествия чужеземцев. Могилы исчезают.

Примерно тот же срок отмерян деревянным избам. Одна изба дает приют трем последовательным поколениям, потом ставят новую.

Эти материальные приметы не случайные. Они совпадают с памятью о конкретных предках. Каждый неграмотный человек в первобытном, так сказать, состоянии, помнит в самом лучшем случае о деде, о прадеде. Значит, основной единицей, первичной, можно сказать, будет “историческая единица” памяти — три по-

колениа. Это “минута” истории. Она включает деда-отца-сына, или, соответственно,— дочь, мать, бабуку. “Минута”, в свою очередь, распадается, конечно, на более элементарные единицы — одно поколение — 25 лет. Это “секунда” исторической памяти.

Таким образом, “островок” настоящего невелик — 75—100 лет.

С развитием культуры глубина исторической памяти увеличивается, значит, “минута” не остается неизменной. Остров растет. Религия как культ предков, развитие грамотности, образование, как изучение прошлого, воспитание, как привитие уважения к этому прошлому, ведение исторических хроник и родословных семей — все это способствует росту глубины и “светлой” части настоящего.

Федоровское требование построения социальной жизни в виде поселений-приходов, с храмом и кладбищем посередине прихода, со школой — исследовательским центром данной местности, с музеем, хранящим память о всех живших здесь людях без исключения — есть неосознанное и идеальное выражение необходимости расширения глубины исторической памяти. Всеобщность образования, ведение каждым семейных хроник и родословия — есть увеличение участвующих в жизни числа поколений. Тем самым начинается, по Федорову, преодоление времени.

5

Федоровское понимание времени, которое специально сам автор учения не рассматривал, продолжил и развил Валерьян Муравьев. В своей книге “Овладение временем как основная задача организации труда” он сосредоточился как раз на идее *эволюции* времени. Для него время является совокупным числом движения, как и для поколений ученых и философов, но в совокупности есть различные элементы. Есть материальные формы движения, безразличные к времени, и есть движения более организованные, которые “порождают” время. Среди них, разумеется, наиболее действенными являются сознательные элементы мира.

Что будет происходить со временем мира, если в нем будет расти сознание? — спрашивает мыслитель. Время будет менять свою форму. Если время не меняется, значит, жизнь не эволюционирует. Одно связано с другим.

Каждый человек, таким образом, каждым своим сознательным актом участвует в изменении формы времени мира. И задача состоит в том, чтобы сделать каждый свой акт жизни — индивидуальной и общей — сознательным.

Все надежды Муравьева связаны с наукой, которая в громадной степени и способствует увеличению сознания в мире. А ко-

нечной целью сознания является созидание самого человека — преодоление беспамятства и утверждение памяти, то есть преодоление времени.

“Созидание человека есть реальное преодоление времени в виде утверждения против его разъедающей силы постоянства личности. Развитием этого процесса является продление существования этой личности (медицина, гигиена, омоложение) и, быть может, в будущем возобновление ее или воскрешение путем лабораторного творчества жизни. Люди должны привыкнуть к мысли, что последнее возможно, притом не в виде только представления о бессмертности души, как это имеет место в мистике, а в виде математически и научно обоснованного возобновления в одних и тех же условиях всякой бывшей комбинации элементов”, — писал Муравьев.

Основной пафос сочинений Муравьева заключается в его надежде, что человек не станет рассчитывать на вечность, наступающую автоматически, а начнет сам “делать время”, или, иначе говоря, управлять им. Делание же времени будет главным итогом всеобщей организации, регуляции всей сознательной деятельности и управления предметно-материальным миром.

6

Через двадцать пять лет после выхода в свет сочинений Федорова кардинальная мысль о времени как свойстве человеческой жизни (и вообще жизни) появилось в науке. Автором этой концепции был В.И.Вернадский. Пресметственности с кругом идей Федорова здесь не было и не могло быть. Если Федоров исходил из религиозного чувства, из глубинной метафизики и из нравственного чувства, то Вернадский пытался осознать эту идею в чисто научных традициях.

Тут перед нами типичный пример того, как “идеи носятся в воздухе” и методом “проб и ошибок” осознаются в самых разнообразных формах, с самых разных сторон. И только по прошествии определенного периода эти разные подходы начинают осознаться как части единого целого, нового духовного опыта или движения.

Федоров выразил представление о времени в виде “учения”, не имеющего точных оформленных границ, пронизанного личностным, неповторимым строением, Вернадский шел традиционным путем научного познания того, что есть, а не того, что должно быть. И только с вершины сегодняшнего опыта оба эти учения могут быть сопряжены между собой.

Здесь мы можем отметить только некоторые черты аналогии.

Для Вернадского исходным понятием служит живое вещество, то есть совокупность оживленной материи на планете, резко, без всяких “полутонов” и переходов отличающейся от инертной материи. Жизнь в его представлении есть вечная, непреходящая и необходимая черта мироздания, сущность, без которой этого мироздания нет и не может быть. Соответственно, время выступает как свойство жизни. Живое вещество есть производитель, генератор времени как особого количественного признака, ей присущего. Вернадский называл это время временем-пространством биологическим.

И самое интересное, что, как только он пришел к такому представлению, он принял за единицу биологического времени тот масштаб, который служит и для Федорова главным масштабом времени исторического (или человеческого), а именно — поколение. Только оно относится не исключительно к человеку, но ко всему массиву жизни. Общим масштабом для всего живого служит деление клеток, и за эталон принимается деление бактерий.

Что касается человеческой истории, то Вернадский не только провозглашает следование поколений основным содержанием ее с количественной стороны, но и пользуется им для надобностей исследования, т.е. считает поколениями исторические события, как правило, научные открытия.

Если открыть любую работу Вернадского — по кристаллографии, минералогии, геохимии, истории природных вод, биосфере, нельзя не поразиться одному обстоятельству — огромному количеству имен, им упоминаемых. В сущности, это не научные работы по проблемам, а история данной проблемы. Ученый вспоминает всю историю ее формирования и решения в условиях разных стран и народов.

Таким образом, на фоне количественного движения истории — следования поколений — развивается содержательная сторона — качественная, как история открытий и развития науки. Если у Федорова проблема времени в применении к человеку была решена самым общим образом — как движение жизни и памяти как “другой скорбсти” движения, или, в совсем ненаучных терминах, как соотношение времени и вечности, их оппозиция, то у Вернадского тот же процесс осознается и конституируется как следование поколений и процесс развития научных знаний. Знания, таким образом, выступают скрытым, неявным (до поры, до времени) двигателем истории, ибо превращают неосознанное движение ее по поколениям (дурная бесконечность рождений и умираний) в восхождение. Налицо все та же двумасштабность.

Если поколениями проходит человек и человечество, то для развития знаний основным понятием будет *личность* — более бо-

гагос по содержанию понятие. Личность есть субъект науки и вместе с тем “основная единица” разума. И тогда талант, двигающий знания вперед, поддерживающий их развитие, есть такое же природное явление иного порядка, как и все остальное.

Иногда один человек своей мыслью, своими открытиями так глубоко переделывает цивилизацию, так глубоко влияет на ее ход, что природность и реальность воздействия такой личности несомненна. Достаточно вспомнить, например, достижения Колумба или Фарадея. На их примере нельзя не сделать вывод о космичности личности.

На основе своей огромной эрудиции, превращая каждую науку в историю науки — то есть в собрание личностей,— Вернадский практически осуществляет пожелание Федорова о тотальном исследовании и восстановлении всех, имевших к данной теме отношение.

Возникает двухзначная структура прошлого. С одной стороны — природная, основанная на следовании поколений, вторая — на другой основе — на истории духовной жизни. Восстанавливая поколения в своем сознании, в своей памяти, мы придерживаемся родословной линии, а находя в прошлом духовных предшественников, мы складываем структуру идеальную, обучающую, духовную.

Родство по крови, по генам дополняется родством по духу. Каждый может найти себе, если ощущает потребность, “родственную душу” и образовать с нею и другими подобными некий “духовный узел”, связанный со всеми остальными. Вполне понятно, что, учитывая множественность человеческих занятий и склонностей, талантов, таких узлов может быть великое множество. И этот двусудный процесс складывания человеческой структуры имеет, вероятно, гораздо более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд.

7

Обычно под словом “человечество” мы понимаем то наличное нам, актуальное человечество, которое нам современно. То количество людей, которое живет сейчас, сегодня, и то, которое помнится на бытовом уровне, т.е. ближайшие предки, и составляют тот реальный “остров во времени” — настоящее, которое поддерживается над поверхностью.

В своей глубине наличное человечество связано не только со всем прошедшим человечеством, но и со всей прошлой жизнью, поскольку по своей генетической памяти наследует всю биосферу

со всеми ее миллиардами лет эволюции. Но наследует именно в темной глубине, неосознанно.

На наших глазах двумя связанными процессами — восстановлением и расширением исторической памяти — родовой и генетической, а также связываясь с духовными предшественниками, мы строим новое человечество, а именно, полное, или *полноорганное*, человечество. К актуальному человечеству присоединяется потенциальное. Создается более богатая структура, влияние которой космически возрастает на наших глазах.

Всегда молодое, несовершеннолетнее, по Федорову, т.е. 75-летнее человечество, взрослеет с созданием этой структуры, обучается и преодолевает время. Вместе с расширением исторической памяти преодолевается ее природой отпущенная “ниша”.

Мы пока находимся на самой начальной стадии этого пути, но явственность этого “наоборотного”, соединительного движения “из будущего в прошлое”, а в сущности, преодолевающего время, несомненна.

РУССКИЙ КОСМИЗМ: Теургия Православной Синархии

Русский космизм как социокультурный феномен — это результат 1000-летней отработки в Российской метакультуре мировоззрения живого нравственного Всеединства человека, Человечества и Вселенной в их отношении к Творцу и творению. Русский космизм — это также синтез современного фундаментального мировоззрения, в котором традиционные ценности отечественной культуры соединяются с научными концепциями о мире.

Под *космизмом* обычно понимается представление о живом взаимосвязанном мире или, по-древнегречески, космосе. Такое представление существует в любой культуре, поскольку именно с него начинается “культ” (почитание) природного, божественного или антропоморфного космоса, в ходе исторического развития создающего культуру. В этом смысле любая культура “космична”, ибо как способ существования человеческих сообществ, культура отражает отношение человека к миру, к космосу. Однако в виду того, что понятие “космос” в различные эпохи и в различных культурах существенно отличается, русский космизм, являясь неотъемлемой частью мирового космизма, несет на себе печать национального гения русского народа, что нашло свое выражение в отечественных культурных реалиях: православной религии, русской религиозной философии, отечественном искусстве, науке, всем укладе народного быта и государственного устройства.

Сам термин “русский космизм” получил распространение в отечественной литературе в 80-х годах нашего века. Этому способствовали успехи в освоении космоса и внимание к общеметодологическим работам “основателя космонавтики” К.Э.Циолковского, к работам его последователей, учителей и предшественников. В трактовке термина “русский космизм” сразу наметились две тенденции: широкая трактовка русского космизма (научно-философское направление, умонастроение, мироотношение, мировоззрение, принцип культуры, культура “космическая”) и узкая — естественнонаучная школа “русских космистов”.

При широкой трактовке, исходящей из древнегреческого понятия космоса как живого мироздания, рамки русского космизма существенно расширяются, вплоть до отождествления предметного поля этого понятия с теми аспектами отечественной культуры, в которых наряду с проблематикой “человек — космос”, или антропокосмизма, отражается и теoантропокосмическое видение мира. В связи с этим в русском космизме начинают различать такие направления как: “христианский космизм”, “религиозно-философский”, “поэтически-художественный”, “эстетический”, “музыкально-мистический”, “мистический”, “экзистенциально-эсхатологический”, “проективный”, “активно-эволюционный” и, наконец, “естественнонаучный” космизм.

Объединению различных подходов и выработке единого понимания была посвящена первая Всесоюзная конференция по русскому космизму (“Русский космизм и Ноосфера”, Москва, МФТИ, 1988), на которой были заложены основы понимания русского космизма как фундаментального мировоззрения современной эпохи ноосферы и дано определение русского космизма, приведенное в начале статьи. Было показано, что отечественное мировоззрение базируется прежде всего на русской идее — жизненности православных ценностей, осмыслении этих духовных ценностей в русской философии и отражении их в искусстве и науке. Представленное на этой конференции определение “русского космизма” исходит из того, что существенными сторонами мировоззрения русского космизма, выработанного за время тысячелетней истории становления нашего государства, являются теологическая проблема отношения Творца и творения (Бога и мира), месте Человека в мире и проблема Синархического всеединства, как центрального ядра отечественной метафизики.

Изначальной онтологической посылкой русского космизма, русского космического мировоззрения, восходящего к истокам древне-русской христианской образованности, является учение Отцов Церкви об отношении Творца и творения, или космоса, как живого организма, находящегося в непрерывном взаимодействии с Творцом, и о месте человека в этом отношении. Такое теoантропокосмическое учение, предполагающее “внемирность Бога”, не исключает и “живое присутствие Бога в мире”, ибо в этом сама суть христианства: истинное и вечное Богочеловечество Иисуса Христа соединяет в себе две природы, Божественную и человеческую. Теoантропокосмизм, проявившийся в литургическом сознании Церкви, Добротолубии и многочисленных “Шестодневах”, в качестве культурной доминанты просуществовал на Руси вплоть до петровских преобразований, вслед за которыми последовало постепенное возрастание антропокосмической составляющей в

русской культуре. Однако наряду со все более новыми западно-европейскими “космическими” всеяниями продолжает развиваться и традиционное православное представление о космосе, носители которого в XIX в. в рамках философского диспута вступают в полемику со ставшими уже достаточно популярными среди интеллигенции механико-материалистическими воззрениями на отношение человека и Вселенной.

Философскими основаниями русского космизма являются: в онтологии — концепции всеединства и иерархической структуры бытия, получившие основательную проработку в трудах В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Л.П.Карсавина, П.А.Флоренского, В.В.Зеньковского и других; и в гносеологии — “живознание” И.В.Киреевского и А.С.Хомякова, “цельное знание” В.С.Соловьева, “цельное мировоззрение” П.А.Флоренского. Онтологические и гносеологические основания русского космизма совпадают, в какой-то мере, с мировым космизмом, но этим не исчерпываются, ибо в русском космизме мир рассматривается не только в его наличной данности, но и с точки зрения *долженствующего быть*, с точки зрения его теoантропокосмического развития через Человека и отношения к Творцу как Цели. Заслуга в разработке телеологических оснований русского космизма в значительной мере принадлежит Н.Ф.Федорову с его проектом “Всеобщего дела”, С.Н.Булгакову с его учением о “Богочеловечестве” и И.А.Ильину с его принципом “Воли к духовности”.

В соответствии с традицией “эзотерического христианства” В.А.Шмакова, выраженной в учении о *Синархии* (по-древнегречески, “совместное правление”), как всеединстве иерархического строения, через которое мироздание становится космосом, в русском космизме выделяют различные уровни постижения целокупной (духовной и чувственной) реальности: “теокосмизм”, “софиокосмизм”, “иерархокосмизм”, “астрокосмизм”, “антропокосмизм”, “социокосмизм”, “биокосмизм” и “энергососмизм”. Для каждого из этих “космизмов” характерна ориентация на свои собственные бытийные основания, соответствующий гносеологический принцип и целеполагающий идеал, которые лишь в совокупности образуют цельное бытие, цельное знание и цельное творчество — “Общее дело”, реализуемое через древо целей.

Субъективной основой теoантропокосмизма является трансцендентный Бог апофатического богопознания, Который выше всякого бытия, а значит всяческой онтологии и гносеологии, но одновременно Он — тот личный Бог, Который познается в Откровении как личном общении, и Бог-Троица катафатического богословия, заслуга в разработке онтогносеотелеологических оснований которой принадлежит Отцам Церкви.

Русская философия, начиная с В.С.Соловьева, исходит, однако, уже из Бога как Абсолютного начала и Софийной основы бытия, которая не только экстатически переживается как “Душа мира”, или “Премудрость Божия” о мире, но и целеполагается как “Идеальное человечество”, или “Богочеловечество”, в софийном завершении космического процесса. Центральным принципом на уровне софиокосмизма является архетип Всеединства, одним из первичных идеальных образов которого является отношение Лиц Пресвятой Троицы, чему в тварном мире соответствуют, по Соловьеву, три субъекта Бытия: чистый Дух как субъект воли и носитель блага (вдохновлявший И.А.Ильина), Ум как субъект представления и носитель истины (Н.Ф.Федоров, В.А.Шмаков), и Душа как субъект чувства и носительница красоты (С.Н.Булгаков, В.С.Соловьев и др.).

Фундаментальная триада Бог-Человек-Космос при последовательной перестановке ее составляющих, в соответствии с эзотерической традицией иерархокосмизма, разворачивается в систему семи принципов “психологии культуры” (И.Г.Громов): Соборность (или синархическое единство), Магичность (духовная цельность, в противоположность машинальности), Космичность (единство множественности миров), Открытость (способность взаимодействия), Символичность (обращение к архетипу), Религиозность (православная духовность), Проективность (ориентация на Общее дело). На современном этапе эти составляющие психологии культуры реализуются как динамические принципы нового научного метода и мышления, служащие соборной (синархической) трансформации общества Эпохи Ноосферы на пути Вечной жизни.

Символом, архетипическим образом Собора Русской философии — единого духовного организма становления русского космизма — является Пресвятая Троица, неслиянная и нераздельная. В русском космизме полярные мировоззрения, взаимно восполняя друг друга, образуют Синтез науки и религии, воплощают проект Общего дела Федорова. Научный вывод Вернадского о биосфере как “планетном явлении космического характера”, которая по законам космической жизни неизбежно переходит в новое состояние — *Ноосферу*, приходит в согласие с традицией эзотерического христианства В.Шмакова о *Синархии* как всеединстве иерархического строения, через которое “мироздание становится космосом”. Синтезом полярных точек зрения математизма и монадизма становится учение о Ноосферной Синархии.

То глубинное содержание, которое принято вкладывать в термин “синархия”, побудило П.А.Флоренского в предисловии к книге “У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики”

использовать термин “синархия” для обозначения той формообразующей схемы, которая как бы отражая структуру бытия, положена им в основу изложения, напоминая многоголосие русской народной песни. Флоренский пишет, что русская песня и есть осуществление того “хорового начала”, на которое думали опереть русскую общественность славянофилы. Это — “теократическая синархия” в противоположность юридиксму западного средневековья и просвещенного абсолютизма нового времени — будь то империализм или демократия,— что соответствует стилю гармоническому. В виду общей незавершенности труда Флоренского, идеи ноосферы (пневматосферы) и синархии получили дальнейшее развитие уже в работах наших современников (С.С.Хоружий, Ю.В.Климов, И.Г.Громов).

Ноосфера — это эпоха перехода Планеты от стихийных (автоматических для человечества) природных процессов к сознательному участию в управлении процессами социальной и геопланетной истории. Ноосферная синархия — соборная структура общества эпохи ноосферы, когда функции данного уровня исполняются существом соответствующего нравственного уровня и бытия. Математически синархия — это, по крайней мере, двойственная иерархия монад (людей) и множеств (сообществ), в которой происходит становление и тех, и других. В организационном плане, Ноосферная Синархия связана с Со-Началием народовластия в лице Советов и нравственной Ноосферной Иерархией, являющейся нравственной совестью человеческого сообщества.

Ноосферная синархия постигается через триаду, динамическую и одновременно архетипическую, триаду ноокоsmогенеза: Симфонию — Синергию — Синархию. Симфония или совместное звучание, взаимное согласие — чувство космической гармонии, одушевленности и взаимной сопряженности, переживание живого единства всего и вся. И в то же время, Симфония — это первоначальный этап становления единства многообразия, будь то многообразии мнений, взглядов, мировоззрений; в нашем случае переход от Русской философии как истории к Симфонии архетипов разнообразных мировоззрений в Русском космизме, ведущей к Синергии. Синергия, или совместное действие, Общее Дело Федорова — соединение всех сил людей в сознательном и нравственном деле управления слепыми силами природы, преодолевающим разрушение и саму смерть. На смену “прометеевскому духу” покорения природы должна прийти “иоанновская праведность”, подвижничество как образ преобразования законов самой природы, поскольку эти законы противоречат идеалам нашего нравственного разума и воли. Осознание космической симфонии бытия должно явить в качестве достойного плода реального Дела, в котором

усилия многих станут Синергией, ведущей к теургии (богочеловеческому творчеству) Синархии.

“Нет иного Бога, кроме Троидного и Воскрешение Его заповедь”, — таков завет русского космиста Н.Ф.Федорова, немало потрудившегося над созданием истинной науки жизни и воскресения, неотделимой от богословия и искусства. Такая наука по справедливости должна быть названа христианской и даже православной, воплощая в себе чаемый синтез науки, философии и религии, когда Православие от глубоких дум над своей великой задачей перейдет к “осуществлению на деле учения о Троидном Боге, как образце полнейшего единства”, ведущего в Жизнь вечную. Тогда и мы вправе будем говорить о Православной Синархии, пророчески предсказанной русскими космистами.

С. Семенова, А. Гачева
Москва

СМЕРТЬ, БЕССМЕРТИЕ И ВОСКРЕШЕНИЕ В “ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА”

Среди русских и мировых философов Н.Ф. Федоров самым глубоким, дерзновенным, но главное, практическим образом поставил проблему человека смертного в его активно-эволюционном возрастании к новому высшему типу *человека бессмертного*. Учитель приходских училищ, библиотекарь Чертковки, а затем Румянцевского музея (нынешняя Российская Государственная библиотека), в жизни — аскет и подвижник, энциклопедист, поражавший современников глубиной и основательностью своих познаний практически в любой сфере, он был автором учения, обосновавшего новое эволюционное представление о человеке и его задаче во Вселенной. Человек — заветное дитя природы, породившей в нем инстанцию сознания — орудие дальнейшего, уже разумного и творческого, своего совершенствования: “Природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою”¹. И теперь именно мысль человеческая, что рвется “объять необъятное”, дух его, основное качество которого — *бесконечность*, призваны возглавить развитие универсума, направить его в соответствии с представлениями о высшем идеале, о должном бытии (нетрудно увидеть в этой основной преобразовательной интуиции Федорова предвосхищение пафоса ноосферной мысли нашего века). Делом человечества должна стать сознательная регуляция природы: овладение стихийными, слепыми силами материи, перестройка собственного несовершенного организма, выход в космос, и наконец, вершина регуляция, в которой сосредоточиваются все ее усилия — победа над смертью, возвращение к жизни всех когда-либо живших на земле. Требование активности человека в космосе, задача регуляции предстают у Федорова не как еще один вариант в море розовых утопий, а как внутренняя закономерность самого эволюционного процесса, который идет как раз по линии возрастания сознания и его роли в развитии живого вещества (“цефализация”)².

Но почему именно борьба со смертью дает у Федорова основное содержание “общему делу” человечества? Да потому, что

смертность является наиболее разительным показателем еще несовершенной, противоречно-кризисной, дисгармонично “растущей” природы человека, оставаясь в то же время глубочайшей причиной зла и нигилизма разного рода и масштаба в человеке и человечестве. Отказ же от исполнения эволюционного императива восхождения сознания к “сверхсознанию”, а жизни к “сверхжизни” (как выражался Тейяр де Шарден, один из авторов теории ноосферы), заклинивание человека в его трагическом, промежуточном, смертном качестве может привести в более-менее дальней перспективе лишь к его самоуничтожению. При этом, как справедливо полагает русский мыслитель, борьба со смертью может стать наиболее глубоким и *естественным* принципом воистину всеобщего объединения землян, пока поголовно *смертных* по самому своему родовому самоопределению; все же другие до сих пор существовавшие основы объединения: классовые, религиозные, национальные, региональные, объединяя более-менее большое количество людей, не могут не разъединять и не противопоставлять...

Полагать смерть роковым, непреодолимым явлением, значит, по Федорову, предаваться старому упорному “философскому суеверию”. Как саркастически замечает автор “Философии общего дела”, “самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти”³. Смертность человек открывает путем индукции, наведения, как вывод из повсеместно — без всяких исключений — наблюдаемого явления кончины всех живущих и живших, так что мы буквально “сыны и дочери умерших отцов”. Но сколь бы велико ни было число ушедших, сколь бы оно ни росло, неизбежно захватывая и нас самих, и далее наших детей и потомков,— это не дает, по мысли Федорова, “основания к безусловному признанию смерти”⁴. Мыслитель начинает с революционного поворота самой нашей *оптики*, ставя под вопрос эту пресловутую *безусловность* смерти. Уже при жизни Федорова случаи возвращения “жизни посредством гальванизации” (вывода из состояния клинической смерти еще не существовало) должны были бы привести, по его мнению, “к более строгому определению так называемой действительной смерти”. И сам философ предлагает такое радикальное, смелое определение, безупречное в высшем философском, этическом смысле: “*Действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены”⁵.

одновременно, чуть ли не с равной энергией и успехом и на созидание, и на разрушение, неизбежно приведет человечество к порогу глобальной, апокалиптической катастрофы. Федоров еще в прошлом веке писал о необходимости нравственно ориентировать науку, направить ее на служение новому фундаментальному выбору, жизнеспасительному и жизнетворческому. Для этого наука у Федорова должна *религиозизироваться*, стать орудием высшей религиозной цели, вернуться, если хотите, на роль служанки богословия как *богодействия*. Важно не только внести в науку нравственный критерий, но и одушевить ее (и искусство, в синтезе с которым она и работает на “всеобщее дело”) любовью и тем ее *оживотворить*: “Только одушевляемые любовью, естественною, родственною любовью сынов и дочерей, наука и искусство могут стать животворными. <...> Неодушевляемые родственною любовью, наука и искусство становятся отвлеченными, бездушными или же служат зверским и скотским инстинктам”¹⁰. Речь идет о теснейшем объединении религии, науки и искусства в одном онтологическом Деле: “... обращения силы рождающей и умерщвляющей в силу воссозидающую и оживляющую, что и совершится чрез науку и искусство, объединяемые в религии, которая отождествляется с Пасхою, как великим священным делом”¹¹.

Федоров четко представляет, что жизнь человека затухает и идет к концу по двум большим причинам. Первая — можно сказать, *внутренняя*: сама материальная организация человека, ее функционирование оказываются неспособными к бесконечному самообновлению. Чтобы это преодолеть, необходима психофизиологическая регуляция организма. Вторая причина — *внешняя*: стихийность окружающей среды, разрушительный ее характер, что должно быть преодолено познанием, трудом, регуляцией природы. Остановимся вначале вкратце на последнем. Проект регуляции многосторонне разработан в “Философии общего дела”. Тут и конкретные предложения о регуляции погоды методом взрывов в облаках (кстати, и в наши дни попытки управления погодой осуществляются именно таким способом), и более глобальные проекты, требующие общепланетарных усилий: об управлении магнитными силами, о метеорологической регуляции в общеземных масштабах (“ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства”), о превращении Земли в своего рода космический корабль, на котором человечество — уже не праздный пассажир, а сплоченный, дружный экипаж, уверенно управляющий его движением, наконец, о выходе в космос и управлении космическими процессами.

Победа над пространством и временем в мысли Федорова тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Поприщем существова-

ния и действия бессмертных, преображенных существ может быть только весь космос, практически неисчерпаемый в своих материальных и энергетических ресурсах, также как только преодолевшие видовой барьер, а затем и бессмертные люди с их биологически пластичным, управляемым сознанием, совершенным организмом окажутся способными жить и творить в самых сложных, а то и невероятных внеземных средах.

Регуляция природы (“внесение в нее воли и разума”), основанная на чувстве глубокой нравственной ответственности человека как разума, как сознания природы за судьбу всей земли, всего космоса, всего творения, предполагает качественно иной уровень взаимоотношений человека и природы (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей). Она в корне отлична от теперешней иллюзорной власти над природой, гордыни ее “покорения”, что на деле сводится лишь к эксплуатации, истощению природных кладовых, нарушению экологического баланса планеты. “Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в мире. И, не отрекаясь от подобия Ему, мы не можем видеть своего назначения в присвоении лишь того, что не создано нашим трудом, в том, чтобы быть собственниками созданного Богом мира. Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть, несообразно нуждам распределяет свои средства и дары, несет дождь туда, где его не надо, сжигает там, где нужно только согреть, и т.п. <...> Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая”¹². Бездействие человека содействует приближению Конца, означает измену эволюционному предназначению разума: стать орудием “внесения порядка в беспорядок, гармонии в слепой хаос”, орудием сознательного разворачивания эволюции. В “Философии общего дела” провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи, направленные на то, чтобы свести мир с его гибельных путей: победа над стихийными силами, над голодом, болезнями и смертью (“продовольственный” и “санитарный” вопросы), обращение военной, разрушительной мощи в созидательную и мирную.

Для Федорова чрезвычайно важно было найти такие способы, которые могли бы зло, разрушительно направленную волю и энергию трансформировать в благую и творческую — без этого никакое общее дело общего спасения невозможно. Мыслитель убеж-

ден, что “наши пороки суть извращенные добродетели”. Только в груди за высшее благо буквально всех и каждого — обретения новой бессмертной природы — избавиться от своих искажений и получат развитие все силы и способности человека. Тогда в добродетели обратятся те качества, что ныне нередко принимают форму порока: к примеру, чрезмерное упорство в достижении цели, зачастую готовое идти по трупам, обратится в упорство борьбы со смертью, тщеславие и гордыня — в гордость за преображенный собственным трудом мир, в радость за сотворенное, подобную божественной радости первых дней творения. Даже то, что ныне работает на разрушение и войну: армия, оружие, военная техника — может послужить добруму делу, если дать им надлежащее направление, обратить орудия истребления в орудия спасения (метеорическая регуляция методом взрывов), а армию — в естествоиспытательную силу, в армию регуляторов природы, производящих естественнаучные опыты в широком масштабе, в самой природе и космосе, в содружество борцов со смертью. Обратить и военные учреждения в цитадели общего дела, “не бросить меч, а перековать его на орало” — таким должен быть девиз пришедшего в “разум истины” человечества.

: Глубина федоровского подхода в том, что он не мыслил себе задач метеорической, космической регуляции без одновременной психофизиологической, которая включает и новые способы питания (те, что позднее В.И.Вернадский назовет автотрофными), и регуляцию брачных, семейных отношений, трансформацию половой энергии в созидательные мощности, и перестройку психики, внутреннего мира человека, воспитание доверия и открытости друг к другу, приближающее то состояние “взаимной прозрачности”, когда “чужая душа уже не будет потемками”, но главное, то на чем мы и остановимся, постепенное превращение смертного организма в бессмертный, т.е. регуляцию механизмов старения и смерти и включение программы вечного, преображенного существования.

Начнем с того, что Федоров впервые поставил задачу тщательного исследования самой смерти, ее причин, изменений, происходящих с организмом в процессе умирания, и в том числе посмертного состояния. Вопрос о смертности Федоров решает радикально и всеобъемлюще, включая в него вопрос не только “об еще не умерших” (как это обычно свойственно имморталистическим подходам), но и “об уже умерших”. Именно здесь, в этом центральном пункте, вершине регуляции, каковой для Федорова становится восстановление всех умерших на земле, особенно очевидно подключается новое раскрытие им христианского откровения: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в

мире через человека и совершенствуется его через него самого; через человека же Он будет осуществлять и центральные онтологические обетования веры (воскрешение умерших, преображение их природы, ввод в бессмертный, творческий порядок бытия). В процессе длительной исторической работы должно человечество приуготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда-то в сотрудничестве с Божественными энергиями род людской станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. *Не катастрофа*, разделяющая людей на спасенных и вечно проклятых, а *преображение*, всеобщее искупление и спасение — такова самая суть федоровского прозрения активной, творческой эсхатологии.

В расширении идеи бессмертия до долга воскрешения выражается особый нравственный максимализм учения Федорова. Нужно, пишет он, — “чтобы все рожденные поняли и почувствовали; что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т.е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который и сынам дает бессмертие”¹³. Федоров не приемлет разделения морального долга и сердечного чувства, как то делает, скажем, Кант. Напротив, долг, как веление высшего нравственного закона, для русского мыслителя как раз формируется сердечным чувством (любовью к ушедшим отцам и матерям), истекает из самых заповедных глубин человеческой совести. То, что лишь какие-то будущие счастливые “олимпийцы” смогут обрести бессмертную природу, при том, что предшествующие поколения вольно-невольно пойдут “в перегонной” грядущей гармонии — казалось Федорову по меньшей мере безнравственным: “Если бы оказалось возможным приобрести бессмертие для живущих без воскрешения умерших”, то это “было бы нарушением, заменой злого закона или злой правды, по которой последующее поглощает предыдущее для того, чтобы быть поглощенным и в свою очередь, злостью неправдою, которая состояла бы в том, что поглотившее пользовалось бы бессмертием, жизнью, не возвращая жизни тем, от которых оно ее получило и которых затем поглотило”¹⁴.

Не говоря уже о том, что по большому счету такое сужение цели обрекает “общее дело” борьбы со смертью на участь очередной утопии. Кто захочет переориентировать привычный смертный уклад жизни, идти на титанические усилия в работе на такую цель, если у него нет или мало шансов дожить до ее реализации для себя лично?! К тому же, только возможность восстановить к жизни человека, погибшего, скажем, от внешних, случайных причин (даже на стадии, предположим, уже достигнутого практического бессмертия) может стать настоящей прочной гарантией победы над смертью. Уничтожить же ее окончательно можно будет

лишь тогда, когда человек, научившись воссоздавать себя из самых простых элементов, станет *причиной самого себя*. Но чтобы стать причиной самого себя, надо реально познать, то есть восстановить всю цепь своих непосредственных телесно-природных причин, то есть предков: невозможно “воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит”¹⁵. Одним словом, уверенно заявляет мыслитель: “Бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно”¹⁶.

Воскрешение — не только христианское обетование или прекраснодушная выдумка русского чудака. Приложенное Федоровым как *принцип* и *критерий* к существованию на земле человеческого рода, к его истории и культуре, оно вскрывает глубочайший объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все связанное с человеком от первых религиозных культов до науки и искусства — сознательно и бессознательно — проникнуто воскресительным духом, потребностью удержаться преставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т.д., восстановить его хотя бы в форме подобий и образов... Федоров лишь осознает необходимость следующего этапа: превращения воскрешения из только мысленного, художественно-“мнимого”, духовного, обобщенно-типового в факт действительный и личностный. Для этого и должен быть задействован творческий, деловой союз между религией, наукой и искусством, который окажется возможным в том случае, если религия перестанет быть только храмовым действием, остановившемся на “пресуществлении вместо воскрешения”, наука перестанет воспроизводить только образ мира, а искусство — художественные подобиya жизни и обратится к жизнетворчеству. Той *активностью* в мире, которая может дать им спасение, христиане считают покаяние. Вот это *дело* вполне христианское! А Федоров, оставаясь в этих привычных нравственно-христианских рамках, умеет *так* неожиданно их раздвинуть: “Для нас воскрешение есть лишь покаяние, но покаяние не словом, а делом”¹⁷.

Мыслитель всегда выступал против мистических, “непонятных, исследованию не поддающихся”, иллюзорно-обманных средств “воскресения”, представленных “в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов”¹⁸. “На самом же деле *последняя цель* (всеобщее воскрешение) *может быть достигнута не “уничтожением” вещественной стороны мира, не умалением ресурсов его, а объединением и усовершенствованным развитием всех сил природы, вещественных и духовных*, но развитием не в процессе невольной эволюции, а в сознательном и волевом процессе регуляции существами разумными и нравственными, трудящимися в со-

вокупности для общего дела”¹⁹. И в христианстве он услышал главное — его религиозный материализм: реабилитацию тела, как обязательной составной части воскрешенного преображенного существа, т.е. спасение целостного духовно-душевно-телесного состава человека. Более всего ему был чужд дурно-спиритуалистический уклон в христианстве, когда тело признается темницей духа, торжествует “платоническая” вера в бессмертие лишь души при забвении основного обетования — воскрешения во плоти. Всякую же “духовную” аннигиляцию вещественности мира Федоров считал анти-христианским, буддийским искусом.

Движимый твердой верой в колоссальную мощь объединенных умственных и душевных сил человечества, в бесконечные возможности целенаправленного, благого научного поиска и всеобщего труда, воскресительный проект Федорова выступает неким мыслимым пределом реальной работы по преобразованию природы мира и человека. Можно говорить о принципе *постепенности* в постановке целей и задач и в их осуществлении, на котором стоит мыслитель. Судите сами: “*Мистические средства могут быть признаваемы лишь пока не явились средства действительные, а таковых в настоящее время уже немало, хотя их должно быть несравненно больше: попытки регуляции метеорического процесса, дождя, града, гроз, полярного сияния; попытки отвода подземных гроз, землетрясений; попытки искоренения заразных болезней, противодействие одряхлению организма; наконец, попытки оживления последнего, например, опыты возбуждения деятельности сердца по прошествии многих часов после признания наступления действительной смерти... Вот реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, не-мистическому, одухотворению и оживлению*”²⁰.

Плодотворен и федоровский подход к возможности восстановления прежде живших как к особой гипотезе, гипотезе проективной, требующей своего доказательства только опытом, только делом. Фактически все умершие, когда бы ни произошел их уход из жизни, минуту, час или год, тысячелетие назад, должны, по мысли Федорова, считаться как бы клинически мертвыми, а все сыны и дочери умерших матерей, отцов, предков должны почувствовать и осознать себя призванными на отыскание всех возможных средств для их возвращения к новому, уже бессмертному существованию. Точно представить эти средства пока трудно: по-настоящему их откроет и сумеет развить только широкое исследование старения, смерти, посмертного состояния и творческий опыт. “Вообще смерть есть следствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас действующей и нами не управляемой; мы же признаем эту зависимость и подчиняемся ей”²¹. Воскреше-

нис осуществляется не каким-то одним чудесным рецептом, сверхъестественным актом, это не магическое взламывание тайных дверей природы, за которыми спрятаны ее тайны,— нет, это скорее любовное сотрудничество с ней, распознавание ее способов и средств жизнетворения, органосозидания. А потому в общем, принципиальном плане путь борьбы со смертью пролегает через “обращение слепой силы природы в сознательную”, через регуляцию природного типа бытия, овладение его законами и их превосхождение. Воскрешение для Федорова — “дело знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы”²².

Однако Федоров пытается прощупать и конкретные направления поисков того, как возможно было бы восстановить жизнь и обессмертить ее. Первый его проект связан с собиранием и синтезированием разложившихся частиц праха умерших на основе “познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира”: “Гниение, — утверждает мыслитель, — не сверхъестественное явление, и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства”²³, а потому и нет здесь предела возможного для такого исследования, которым занимаются все живущие, для такого опыта, который не ограничивает себя только землей, а распространяется и в глубины космоса (“космо-теллурическая наука и искусство”). Именно этот проект, достаточно подробно и выразительно представленный в “Философии общего дела”, дал наибольший повод для обвинения мыслителя в вульгарном материализме. Однако внимательный подход обнаружил, что, во-первых, этот федоровский проект, как ни парадоксально, восходил не к Бюхнеру и Малешотту, а к важнейшим интуициям христианских эсхатологов, пытавшихся в полемике с античными мыслителями (которые отметали саму идею воскресения, это главное чаяние новой христианской веры, как сущую нелепицу) найти реалистические аргументы за саму возможность воссоздания распавшегося, рассеявшегося тела умершего. Так они отмечали, что каждая частица человеческого тела отмечена особой личностной печатью, которую накладывает на нее душа, понимавшаяся ими в аристотелевской традиции как некий “эйдос”, формообразующий принцип человека. И в посмертном рассеянии частицы тела сохраняют эту индивидуальную отметину души, а потому в момент воскресения родственные частицы как бы опознаются конкретной душой и воссоединяются в бывший единый организм (естественно, что для отцов Церкви такая “операция” осуществляется исключительно волею и мощью Божества). Интересно, что эта богословская интуиция в наше время обрела вид научной идеи и даже начавшейся практики клонирования, создания целого организма

по одной клетке, несущей, как стало известно, всю генетическую информацию о нем.

Вместе с тем, надо отметить, что Федоров не считал, что восстановление комбинации уникальных телесных частиц человека (сохранение или отыскание хотя бы одной его частицы, чего по принципу клонирования может оказаться достаточным) исчерпывает воскресительный процесс для такой сложной, многоуровневой реальности, как человек. “Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем волн и производящая или потемнение, ослабление, или же усиление света, <...> так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, <...> т.е. познание своих родителей. <...> Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей”²⁴. Федоров провидит еще один путь воскрешения, который условно можно назвать наследственно-генетическим. Он предполагает тщательное изучение отцов и предков, восстановление их образов, сначала в душе, в мысли, в документально-художественном виде. Это восстановление стремится ко всему большему и полному охвату последовательности поколений, народов, семей, вплоть до постепенного воссоздания генеалогического древа всего человечества, восходящего, как известно, к немногим генетическим прародителям. В каком-то смысле можно сказать, что мыслитель ставит задачу выявить наследственный, генетический код рода людского в качестве одного из условий возвращения ушедших поколений.

В предвосхищающем видении мыслителя воскресительный процесс осуществляется последовательно, в родовом ряду, цепь за цепью: сын и дочь как бы *из себя* восстанавливают своих отца и мать, те — своих, и так далее разворачивается, раскручивается в новое бытие все свернутое полотно когда-то чувствовавшей, сознательной жизни. Ясно, что имеется в виду возрождение предка по той выявленной и изученной наследственной информации о нем, которую он передал своим потомкам (причем, в реальном воскрешении будет приниматься во внимание все сложнейшее и тончайшее сплетение генетических связей и по прямым, и по боковым родственным линиям). Речь по существу идет о восстановлении генетической формулы организма предка, которую он записал по частям в своих потомках, начиная с чего можно — по крайней мере теоретически — уже ставить вопрос о его воссоздании.

Кстати, Н. Винер в книге “Кибернетика и общество” высказывал в чем-то сходную идею: речь идет о возможности “телеграфирования” человека, путем превращения его в передаваемый сигнал, содержащий всю информацию об этом человеке, по которому он мог бы быть восстановлен в другом месте и по желанию в другом материале, скажем, на небелковой основе.

Однако через генетическую формулу можно будет скорее получить нечто вроде генетического двойника жившего человека, как бы “однойцевого” близнеца. Остается основная задача — вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, содержание его личности. У самого Федорова мелькает образ неких “лучевых образов” умерших, которые, возможно, точнее всего могут быть поняты на фоне современной концепции биопсиполя, которую разрабатывает белорусский ученый А. К. Манеев, специалист по философским проблемам естествознания. Понятие биопсиполя он развил в рамках своей оригинальной теории субстанции, под которой он понимает существующую безначально реальность невещественного полевого типа, бесконечно протяженную, самоактивную, ничем не ограниченную. Субстанция обладает атрибутом отражения (Логос) как глубинной основой, источником жизни и психики и производит все конечные образования во Вселенной. (Религиозные мыслители называли бы ее Богом.) Эта континуально-полевая субстанция является конечной причиной всего сущего в мире. Созидательная ее самоактивность выражается в производстве макро- и микросистем универсума. Исходя из ряда физических законов и эффектов, Манеев видит возможности такого творения на двух уровнях: субмикромасштабном (вакуумный массив во Вселенной, микрообъекты — атомы, молекулы), производные которого практически лишены свойств жизни и психики из-за актуально бесконечной малости в них атрибута отражения; и макромасштабном (это — континуальные биопсиполя). Они неуничтожимы по возникновению и оказываются потенциально вечными реалиями. В составе живых вещественных систем это их “души”, что сохраняются в качестве субстратов жизни и психики и после их излучения из организма вследствие его биологической смерти. Иначе говоря, носитель индивидуального самосознания человека (то что с древности называлось его “бессмертной душой”) обладает биополевой, не подверженной энтропии природой, и сохраняется после смерти. “И если излученные поля (например, радиоволны) ведут уже независимое от их источника существование, что, однако, не мешает им нести в себе соответствующую информацию, то столь же возможно существование и биополя, “излученного” при гибели организма, но все же сохраняющего всю информацию о нем. На базе последней в принципе

и мыслится воссоздание биосистемы, подобно тому, как последняя формируется в онтогенезе на основе предшествующей ей генетической информации”²⁵. “На базе информационных программ биополевых систем” и видит ученый возвращение “к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме”²⁶. Таким образом, Манеев предполагает радикальное преобразование телесной подсистемы человека в адекватное его биоп полю преобразенное, бессмертное качество.

Надо отметить, что Федоров, в отличии от того же Манеева, не утверждает априори, что есть бессмертная душа (некое неэнтропийное биопсиполе), которую надо найти, опознать и вернуть в соответствующее преобразенное тело. Он лишь ставит задачу опытно исследовать посмертное состояние, рассеяние частиц, их миграцию и в том числе вопрос, остается ли нечто неразрушимым после смерти, какой природы это нечто, чего носителем оно является. Но даже если обнаружится, что душа не проста и подвержена разрушению, то и в таком случае человек, по его мнению, научившись управлять силами дробления и распада, сумеет вернуть ее в целостное состояние. Так логика дела в ее направленности на благой результат побеждает все сомнения. Любопытно, но философ бессмертия и философ христианской ориентации Федоров вообще избегает выражение “бессмертная душа”, поскольку с этим понятием связано пассивное верование в некую обретаемую само собой бестелесную, посмертную жизнь. “Что фантастичнее, — задает он характерный вопрос, — построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т.е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?”²⁷.

Русский мыслитель вовсе не натягивает на себя мантии пророка, торжественно вещающего, что именно так, а не иначе будет разворачиваться общее дело борьбы со смертью. Для него важнее показать, что это дело вовсе не столь уж безнадежно, что проблескивают реальные возможности для осуществления столь дерзновенной мечты, — и тем самым вдохнуть надежду, открыть свободу поискам и творчеству последующих поколений. Его воскресительные проекты — своего рода пробные гипотезы, что могут быть “доказаны” или отброшены только практикой. Тем не менее суммируем еще раз то, что предлагает прогностическая, прощупывающая мысль Федорова: “В воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются по подобию Творца воссоздателями из праха земли (т.е. из собранных частиц праха умерших, отмеченных индивидуальной печатью. — С.С., А.Г.) и по оптическим обра-

зам небесного пространства (душа, биоциполе. — С.С., А.Г.) тел отцов, оживляемых собственной жизнью сынов, от отцов полученною”²⁸ (имеется в виду наследственно-генетическая информация об ушедших отцах и матерях, сохраняющаяся в их потомках). Воскрешение интуитивно предчувствуется мыслителем в чем-то как процесс глубоко внутренний и даже интимный, когда живущие сыны и дочери своими сосредоточенными, умноженными, трансформированными любовными энергиями вместе со ставшими покорными их воле внешними силами как бы “рождают” из себя, воскрешают своих родителей, те — своих — и так до первопродка.

Но полное воссоздание прежде живших — это не буквальное их возвращение к прежней физической природе — та была несовершенной, паразитарной, зацикленной по смертному типу существования. Речь идет о ее претворении в самосозидаемую, управляемую сознанием, способную к бесконечному самообновлению, т.е. бессмертную, в которой сохраняется самосознание личности (по существу именно этот духовный центр и средоточие “я”, точнее носитель самосознания и должен быть найден и восстановлен). Преображение организма воскрешенных касается и самих воскресителей, то есть тех, кто сумел достичь бессмертия, не испытав собственно смерти, а пройдя лишь через смерть прежней материальной своей организации, которая, по мнению Федорова, не только функционально, но и морфологически, органически становится иной, регулируемой, одухотворенной, могущественной.

Кстати, именно в этом пункте Федоров вступил в полемику с Вл.Соловьевым, который утверждал, что “не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человека может беспредельно совершенствоваться внутренне и наружно, *оставаясь при этом тою же*”²⁹. Вл.Соловьев, как и Федоров, признает “процесс усложнения и усовершенствования природы бытия”, “космический рост”, который явственно прослеживается в эволюции жизненных форм на Земле. При этом он тонко замечает, что “развитие душевной жизни организмов”, иными словами рост и усложнение мозга и психики, шли через создание новых органических, телесных форм. Но с появлением человека возник, по мнению Соловьева, такой морфологически устойчивый и законченный организмический тип, который, благодаря его особому “нервно-мозговому аппарату”, может бесконечно внутренне развиваться и возрастать, оставаясь тем же, разве что изменяя свой “способ функционирования” на более одухотворенный. При этом он вполне довольствуется техническими приставками к нынешним человеческим органам, которые призваны усилить их

возможности, скажем, расширить и углубить зрение путем разного рода приспособлений и приборов от микроскопов до телескопов.

Вопрос о преобразении природы человека, переходящего от смертного к бессмертному типу бытия, Федоров ставит более последовательно и радикально. Смертность, по его убеждению, — “органический порок человека и животных, морфологический, а не функциональный только”³⁰, а потому и ее преодоление требует соответствующих изменений. “Не только отправления (функции) всех органов, но и морфология органов должна быть произведением знания и дела, труда. Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. были естественной, но сознательной принадлежностью каждого человека, т.е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно — *везде*”³¹. Бессмертного человека автор “Философии общего дела” представляет существом “полноорганичным”, способным к “естественному тканетворению”, “органообразованию”, летанию, приводящему к “последовательному вездесущию”.

Суть подобной метаморфозы в том, что впервые человек становится создателем и устройщиком собственного организма (“наше тело будет нашим делом”) — ведь до сих пор в истории своей цивилизации он изменял прежде всего мир вокруг себя, пытаясь приспособить внешнюю среду к требованиям своей несовершенной, немощной, болезненной природы: строил жилища, создавал искусственные покровы, добывал энергию, тепло и пищу, творил все более скоростные и комфортные средства передвижения, создавал механизмы и приборы все более совершенные и тонкие. Сила его увеличивалась за счет *внешних* ему, его телу, его мозгу орудий и машин, призванных усилить возможности и тела, и мозга. Сам же организм по-прежнему оставался несовершенным и смертным, более того “изнеживался” по мере исхищения технических его помощников. Разрыв между слабостью человека как такового и невиданной мощью техники становится все фантастичнее — не здесь ли исток современных мифов-фобий “восстания машин”, порабощения людей будущими могучими роботами?

Федоров же предлагает иной путь магистрального развития для будущего: перейти от нынешнего типа чисто технического прогресса, “протезной” цивилизации, необходимой для определенного этапа самоустроения человека на земле, к прогрессу, так сказать, органическому, когда совершенствуются уже не внешние орудия, искусственные приспособления, а сами органы, так, к примеру, чтобы человек сам мог летать, видеть далеко и глубоко... Овладев в технике умением создавать орудия-органы *вовне*, чело-

век должен применить теперь это умение к своему телу, овладеть направленным *органосозиданием*, силу и точность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным. В этом направлении до сих пор работала, пожалуй, только восточная йогическая практика, стремившаяся к выработке целостной системы присмов по овладению бессознательно текущими в организме процессами, по снятию природных ограничений, вплоть до освобождения от закона тяжести (левитация), старения и смерти. Другой вопрос, сколько и что ей удавалось реально здесь сделать.

Вспомним в связи с этим идеи Анри Бергсона, высказанные им в “Творческой эволюции” (1903) о двух различных ветвях, какими направилось развитие жизни на Земле: *инстинкта* и *интеллекта*. На первом пути природа в своем “творящем стане” обладает способностью создавать при необходимости новые органы, естественные “орудия”, принадлежащие самому организму; на втором — человек изобретает искусственные органы (орудия и машины) для операций с телами внешнего мира, а это приводит к субъектно-объектной дистанции, к развитию интеллекта за счет “инстинкта”, изнутри чувствующего жизнь, и в конечном счете к механистическому подходу к миру. Если “интеллект характеризуется природным непониманием жизни”³², то инстинкт, напротив органично, *интимно* чувствует мир. Как и Федоров, Бергсон считает, что путь интеллекта, только технического прогресса приводит к рабству у материи. Освободиться от этого рабства можно будет, по мнению французского мыслителя, тогда, когда сознание человека окажется способным “обратиться вовнутрь и разбудить те возможности интуиции (а это и есть человеческий “инстинкт”). — С.С., А.Г.), которые еще <...> спят”³³.

Федоровская идея органического прогресса, творчества самой жизни как раз и предполагает расширение интеллекта за счет разбуженных и развитых возможностей интуиции, т.е. сознательное и целенаправленное овладение тем “естественным тканетворением”, “органосозиданием”, которое доступно самой природе на уровнях “инстинкта”. И не только совершенствовать уже имеющиеся органы сможет такой целостный человек, воистину, властелин природных сил, но и создавать себе новые органы. Федоров тишет о “полном подчинении органов личностям”, о “господстве сознания, дающего, *вырабатывающего* себе органы”³⁴. Это качество самосозидания, когда необходимые органы будут создаваться и сниматься в зависимости от среды обитания, прохождения, действия, Федоров называет *полноорганичностью*. “При сосуществовании, при полноорганичности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, пушеством, так сказать, при коем меняются органы, как экипа-

жи, одежды (т.е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном их действии на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве”³⁵.

Чутко входя в протекающие в природе растительные процессы, учась по их образцу — но на более высоком сознательном уровне — обновлять и создавать свой организм, человек, по Федорову, приобретет способность к направленному *творческому тканетворению*.

Речь здесь идет и о том, чтобы тщательно исследовав механизм питания растений, научиться у них чудесной способности строить свои ткани, не пожирая чужой жизни, из неорганических веществ среды и солнечного света. Вот как определяет мыслитель “сущность того организма, который мы должны себе выработать”: “Этот организм есть *единство знания и действия*; питание этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани”³⁶. Так человек становится автотрофным, самопитающимся существом, обретшим принципиально новый способ обмена с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца. Вернадский отмечал, что уже в растении солнечная энергия “перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бессмертием, не уменьшающим, а увеличивающим действительную энергию исходного солнечного луча”³⁷. В человеке автотрофном, вставшем на путь творческого самосозидания, эта потенция должна перейти в реальность. Такой человек, жизнь которого будет поддерживаться и возобновляться изнутри него самого, вне зависимости от условий внешней среды³⁸, воистину обретает божественную “причину самого себя”.

Действенная проектика мыслителя далека от мистики: овладение временем осуществляется через направленную регуляцию процессов жизни, исключаящую индивидуальный ущерб, старение и смерть, через воскрешение, приводящее к одновременному *сосуществованию* всех когда-либо живших личностей, вместо былой природной *последовательности*; победа над пространством не означает абсолютного уюдобления вездесущему Богу — человек, по Федорову, добивается “последовательного вездесущия”, т.е. “всемирности” в смысле возможности “безграничного перемещения”. При этом, будущий “полноорганный”, самосозидаемый, способный к “безграничному перемещению” человек вовсе не превращается в какое-то уже не-человеческое существо, он лишь раскроет в полной мере высшие потенции и задатки, которые таются в нынешнем “смертном”, подавляясь его несовершенной

природой: “Несмотря на такие, по-видимому изменения, в сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне,— он будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек пассивно, тем же он будет и тогда, но только активно; то, что в нем существует в настоящее время *мысленно* или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*”³⁹.

Поставляя перед человечеством столь дерзновенную цель и представив цельный философский на нее взгляд, выявив внутреннюю логику, и эволюционную, и нравственную, в идеале “общего дела” преобразования человека и мира, развернув основные направления будущего целокупного, научного и художественного поиска и свершения, Федоров не стремится, как это обычно делают утописты, вездвливо и буквально просчитать будущее. Более конкретные вопросы и решения прояснить сможет только дело. Важно и то, что самым смелым своим идеям он сообщает некоторый оттенок художественности, выводит в область вдохновенной мечты, поэтического прозрения. Вспомнить хотя бы фрагмент “Конец сиротства: безграничное родство”: “День желанный, от века часмый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ее поглощенным и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры...”⁴⁰. И в этом есть глубокая психологическая интуиция. Как заметит позже Н.А.Сетницкий, последователь Федорова 20—30-х годов, прямая декларация слишком высокой и идеальной цели нередко вызывает реакцию отталкивания, в то время как “символически-художественное оформление цели” оказывается поначалу более приемлемым.

Впрочем, сам Федоров соединял такого рода “оформление” с глубиной философской логики и сугубо проективным, практическим склонением своей мысли. Другой его последователь А.К.Горский писал, что “проективно, хотя бы никогда еще доселе не реализовавшееся, не фантастично, не выдуманно: оно *потенциально-реально*, если только основано на реальных силах и способностях”. Иммуортилистический проективизм Федорова, по мнению Горского, имеет под собой реальную основу, опору в человеческом исследовании, труде и творчестве, это проективизм “*научно-трудоуой, творчески-регулятивный, планетарно-космический*. Это грандиозный план объединения человечества для покорения стихийных сил природы”⁴¹.

Иммортиалистическая, воскресительная этика Федорова на первый взгляд может показаться чересчур императивной, не учитывающей реального состояния мира и человека. Словно направляет она сразу к высшей стадии, не приемля компромиссов и не беря в расчет те текущие и зачастую необходимые проблемы и цели, которые решают народ, государство, человечество. Казалось бы, нам при нашей разрухе, при неразрешимых социальных, национальных, экономических проблемах стыдно и заикаться о том, что вопрос о богатстве и бедности вторичен и подчинен вопросу о смерти и жизни, что главной задачей должна быть поставлена борьба со смертью и т.д. И все-таки учение “общего дела” убедительно показывает, что ни одна из этих проблем по-настоящему не разрешима при сохранении нынешнего, порождающего тотальную зависимость человека от стихийных, иррациональных сил порядка бытия. Социальная бедность, экономическая незащищенность, национальная рознь — все эти проблемы не суть первичные, они производные от других, более глобальных факторов, действующих не только в человеческом обществе, но и во всей природе: фундаментальной необеспеченности всех без исключения жизнью и здоровьем, этой общей, натуральной, так сказать, бедности (“естественного, природного пауперизма”, как выражался Федоров), господства в бытии катастрофических, вызывающих естественные катаклизмы стихийных сил, скудости и истощения природных ресурсов, взаимной борьбы и вытеснения как принципа существования особей. Невозможно уничтожить следствие, не борясь с причиной.

В учении “общего дела” был создан апофеоз Жизни, высший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать. Если в грозящем человечеству рукотворном апокалиптическом сценарии венцом может быть тотальное уничтожение жизни, то у Федорова, напротив, тотальное ее спасение, причем в сугубо конкретном, полном, абсолютном смысле — спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и кому еще жить, обессмертивание и преобразование каждого сознательного существа. В нашей печати появились интересные результаты психологических исследований последнего времени. И выяснилось из них: глубиннейшей причиной взрывов национальных, социальных, возросших эксцессов разного рода является... подсознательный страх смерти, у нас, в нашей ситуации ничем не приглушенный, не смягченный. Религия утоляет этот страх надеждой на бессмертие души; стабильный уклад, достойный труд, передающий детям созданное тобой, также среди “смягчителей” этого страха. Когда слабеют узы объединяющей общества идеи, пусть даже частично навязанной, частично лицемерной, в образовавшемся ценностном вакууме неда-

ром так усиливается национализм. Это все же нечто больше и выше жалкого, дрожащего, потерянного смертного, который отводит свой подсознательный страх небытия, свой скрежет зубовой на ближнего, перегоняет в праведный гнев на врага, обидчика его лично, его нации и народа. Вот они уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергично отводятся в ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опаматоваться, перевести заместительный предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем “последнего врага” — *смерть*, прозвучавший в “Философии общего дела”, необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых практических нужд, ведь только он в конечном итоге дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

Известно, что Федоров видел высший смысл существования России, веками собиравшей народы и территории в единое государство, в осознании эволюционной задачи земель, долга борьбы со смертью и воскрешения ушедших поколений, в инициации первых шагов в направлении “всобщего дела”, которое должно охватить все человечество. Для него исполнение этого великого долга стало бы поворотом не только в истории рода людского, мыслящих существ одной планеты, а получило бы космическое, вселенское значение. Сама космическая эволюция тем самым обрела бы новое течение, получила бы новый вектор, *восстанавливающий*, преодолевающий время, энтропию, неизбежный конец, вышла бы в новое измерение бытия — в сосуществование всех со всеми, в вечность, в сознательно-творческий эон. “Но зато и исполнение этого долга будет эпохой не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной”⁴².

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. М., 1995. С. 239.
- ² *Цефализация*, т.е. неуклонное совершенствование нервной системы, рост головного мозга, прослеживаемые в эволюционном ряду, была открыта в середине XIX в. американским ученым Д.Дана и введена в научный обиход В.И.Вернадским. Цефализация свидетельствует о наличии как бы духовной, идеальной программы в эволюции, обнаруживает ее направленный, восходящий характер, который не может остановиться на человеке.
- ³ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. М., 1995. С. 258.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. Т. 2. С. 201.
- ⁷ Там же. Т. 1. С. 258.
- ⁸ Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-ти тт. Т. 16. М., 1959. С. 175.

- ⁹ *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 632—633.
- ¹⁰ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. С. 202.
- ¹¹ Там же. Т. 1. С. 407.
- ¹² Там же. С. 94.
- ¹³ Там же. С. 390.
- ¹⁴ Там же. Т. 2. С. 19.
- ¹⁵ Там же. Т. 1. С. 297.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. Т. 2. С. 361.
- ¹⁸ Там же. Т. 1. С. 418.
- ¹⁹ Там же. Т. 2. С. 182.
- ²⁰ Там же. С. 182—183.
- ²¹ Там же. Т. 1. С. 250.
- ²² Там же. С. 151.
- ²³ Там же. С. 258.
- ²⁴ Там же. С. 282.
- ²⁵ *Маневе А.К.* Философский анализ антиномий науки. Минск. 1974. С. 130—131.
- ²⁶ Там же. С. 136.
- ²⁷ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. С. 256.
- ²⁸ Там же. Т. 2. С. 198.
- ²⁹ *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. С. 631.
- ³⁰ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 629.
- ³¹ Там же.
- ³² *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1909. С. 141.
- ³³ Там же. С. 156.
- ³⁴ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. С. 303.
- ³⁵ Там же. С. 301.
- ³⁶ Там же. С. 281.
- ³⁷ *Вернадский В.И.* Очерки геохимии. М., 1983. С. 253.
- ³⁸ К.Э. Циолковский в работе “Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение” (Калуга, 1929) пытается конкретно представить такое будущее существо, которое могло бы быть максимально независимым буквально от всех ограничивающих условий нашего теперешнего существования, от всех — вплоть до пищи. Он подробно описывает воображаемую действующую модель автотрофного существа, прямо ассимилирующего в своем питании солнечные лучи и могущего быть бессмертным. Создавая своего рода проект биологического “вечного двигателя” с замкнутым циклом процессов обмена, который не предполагает остановки или конца, Циолковский вносит в идею автотрофности свой, пусть несколько грубоватый, но оригинальный инженерный дух и расчет.
- ³⁹ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. С. 282.
- ⁴⁰ Там же. Т. 2. С. 202.
- ⁴¹ *Остромиров А.* (А.К. Горский). Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела. Харбин. 1928. С. 10.
- ⁴² *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. С. 13.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ И БЕССМЕРТИЯ

Скупые намеки относительно конкретных механизмов будущего воскрешения людей и бессмертия человечества, разбросанные повсюду в различных работах Н.Ф.Федорова, получили впоследствии более детальное истолкование в трудах его приверженцев. С учетом новейших естественнонаучных данных пути и формы реального физического воскрешения и сопряженного с ним бессмертия уместно сгруппировать по нескольким направлениям — в соответствии с подходами, сформулированными представителями космологии, физики, химии, биологии, генетики, культурологии и философии. Здесь можно насчитать не менее пяти возможных подходов: 1) корпускулярно-генный; 2) субатомно-голографический; 3) вакуумно-информационный; 4) пространственно-временной; 5) фотонно-энергетический. Между ними нет абсолютно непреходимой грани. Кроме того, ценность и плодотворность всех вышеперечисленных подходов не в их изолированности, а во взаимодополнительности в рамках общего системного понимания.

1. *Корпускулярно-генный подход* опирается на классические атомистические представления, известные еще со времен античности, согласно которым “последние” элементарные частицы вещества из ничего не возникают и никуда не исчезают. Поскольку живые и неживые тела, включая и прах умерших, состоят из таких вечных, то есть бессмертных частиц, постольку и будущее воскрешение возможно как восстановление или рекомбинация материальных структур, состоящих из таких неделимых элементов. Указание на подобное решение проблемы воскрешения содержится уже в “Философии общего дела”: “Все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть доступны невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены <...> микроскопами, <...> мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является для нас земля. Каждая среда, через которую

проходила эта частица, оставила на ней свое влияние, свой след...”¹.

В русле федоровских идей и с учетом достижений современной генетики предлагается и схема конкретного механизма физического и биологического воскрешения. В наиболее концентрированном виде данные представления суммированы С.Г.Семеновой. “Просвечивание в себе образов родителей, втисненных в каждого законом наследственности, при одновременном изучении всего генетического ряда человечества — конкретно, лично — даст возможность восстановить генетическую структуру каждого человека через ее запись в потомках”. Дети “всеми своими сосредоточенными и умноженными любовными энергиями воскрешают” своих отца и мать, те, соответственно, своих отца и мать — и так до первоотца и первоматери как первопредков всего рода человеческого².

2. *Субатомно-голографический подход* исходит из уточненной картины мироздания. Современная наука неопровержимо доказывает, что любой атом имеет сложную структуру, что электрон так же неисчерпаем, как и атом, а природа — в известном смысле бесконечна в глубь. Стабильно-дискретных частиц не существует вообще — все они имеют волновую природу и в конкретном проявлении представляют собой кванты (или ансамбль электронов) соответствующего поля. С учетом выводов квантовой электродинамики, современной теории элементарных частиц, а также достижений голографии было сформулировано более углубленное представление о жизненно-психических процессах и возможных путях воскрешения. Достаточно убедительные аргументы в пользу такого понимания глубинных закономерностей природы содержатся в публикациях Б.И.Исхакова, разработавшего лептонно-голографическую модель явлений биосоциальной и духовной жизни.

Лептоны — класс легких частиц: электрон, мюон, нейтрино и др. Окружающий нас мир пронизан микролептонными волнами, передающими движение мирового лептонного газа. Вокруг всех тел существуют “стоячие лептонные волны” — квантовые голограммы, вставленные друг в друга и копирующие геометрию и структуру тел. Каждая голограмма содержит всю информацию о теле, являясь его “информационным двойником”. Совокупность таких голограмм и образует “лептонную душу” тела, которая беспрепятственно проникнет сквозь любые твердые экраны в другие тела. “Лептонные души” простираются, согласно законам статистики, сколь угодно далеко. В каждой точке пространства могут пересекаться голограммы многих тел Вселенной, что соответствует классическому принципу Всеединства “Все во всем”.

шихся голограмм лептонной души погибшего или умершего в новое атомно-молекулярное тело вновь рождаемого младенца. Точно также совмещенные генетические и голографические коды позволяют целенаправленно воссоздавать атомно-молекулярные структуры и воскрешать умерших.

3. *Вакуумно-информационный подход* ориентирует познание на самый глубинный фундамент мироздания. Согласно современной физической теории в основе вещественно-полевой Вселенной лежит физический вакуум — первоотец всех остальных прерывных и непрерывных форм движения материи. Подобное представление в общем-то не ново. Творцы квантовой электродинамики, например; В.Гейзенберг, сами указывали на родство своих идей с учением Анаксимандра об апейроне (беспредельном). Аналогичные представления были распространены в древнеиндийской и древнекитайской философии.

Как и все другие современные теории вакуумная концепция мироздания имеет и информационный аспект, что, кстати, было предвосхищено в учении Н.Ф.Федорова, который постоянно подчеркивал: необходимо осмысливать судьбу не одних только частиц, но и *следов*, оставляемых ими в среде. Более того, “нам нужно знать закон сохранения и исчезновения следов”³. Понятно, что “следы”, о которых в докибернетические времена писал Федоров, и есть то, что сегодня обобщенно именуют *информацией*.

Вакуумная среда изначально содержит в себе алгоритм воскрешения, так как квант физического вакуума есть не что иное как материальная флуктуация, которая попеременно — то возникает, то исчезает, то есть по существу непрерывно воскрешается в физическом смысле данного понятия. Проблема же состоит в том, каким именно образом эта элементарная “клеточка” воскрешения реализуется в дальнейшем и в физических макротелах, и в биотических циклах “жизнь — смерть — новая жизнь”. Ниже приводят некоторые соображения автора данной статьи на сей счет.

Материальный мир един и единственен, а так называемое вещество и антивещество являются лишь различными проявлениями природного Всеединства. “+” и “-” не могут быть ничем иным, кроме проявления некоторых крайних значений в непрестанном перераспределении движения. В самой глубине (на дне, так сказать, дальше которого уже ничего нет) такое перераспределение и выражается в спонтанных флуктуациях среды, получившей далеко не самое удачное название “физический вакуум”. Квантовое возникновение (“воскрешение”) может выражаться в некотором напряжении или сгущении движения или энергии как физической меры движения; в таком случае квантовое исчезновение будет представлять собой ослабление или разряжение тех же самых дви-

жения и энергии в некоторой локальной точке. Если сгущение условно принять за “+”, то соответственно разряжение должно считаться “-”.

Сами по себе флуктуации вакуума не дают ни вещества, ни антивещества. Об элементарных (субатомных) частицах допустимо говорить лишь с того момента, когда хаотичные, неупорядоченные “всплески” материи начинают организовываться в некоторую систему. Образование флуктуационной системы происходит в том случае, когда “сгущение” одной флуктуации переходит в “разряжение” другой (соседней) флуктуации, а “сгущение” последней переходит в “разряжение” первой. Это — наипростейший пример образования возможной флуктуационной системы. Однако, скорее всего, первичная флуктуационная система образуется не из 2-х, а из 3-х флуктуаций, так как для взаимного замещения “сгущений” и “разряжений” необходимо некоторое “жизненное пространство”. Другими словами, взаимопереход легче осуществим, если взаимодействуют не две, а три флуктуации. Более чем вероятно, что составные элементы такого триплета соответствуют тем теоретически предсказанным субчастицам, которые получили название кварков (отсюда, кстати, следует, что в чистом виде кварк получен быть не может).

С момента образования устойчивых систем (но устойчивых лишь в том смысле, что они пребывают в некотором непрерывном циклизированном движении) можно говорить о частицах и античастицах, если принять за первые образовавшиеся системы “сгущений”, а за вторые — соответствующие им системы “разряжений”, следующие за первыми, как тень. Отсюда следует, что вещество и антивещество разделены пространственно и временно, однако вовсе не так, как принято истолковывать в современной физике. Они действительно взаимоисключают друг друга, не могут существовать одновременно в одной и той же точке, но могут сосуществовать рядом и сосуществуют, являясь разными аспектами вакуумных флуктуаций. Антивещество — не где-то в безграничных далях Вселенной, а внутри нас и рядом с нами.

Не вдаваясь в рассуждения, каким образом системы флуктуаций образуют известные на сегодня элементарные частицы и античастицы (быть может, между обрисованной выше картиной “дна” и достигнутым ныне уровнем познания микромира существует еще ряд промежуточных звеньев), — переходим к главному. Коль скоро каждой частице вещества соответствует ее материальная “анти тень”, то и любой системе частиц соответствует ее негативная копия. Следовательно каждое материальное тело существует в двух ипостасях — вещественной и антивещественной (последняя представляет собой опрокинутую вовнутрь, вывернутую наиз-

нанку материальную копию первой). Каждому живому существу соответствует живой антипод в “потустороннем”, но рядом находящемся мире. У каждого человека есть материальный двойник — живой и неотступно следующий за ним, но которому никто и никогда не сможет позвать руку.

Каждая нервная клетка, каждая частица, составляющая мозг, также, естественно, материально дублируется в антимире. И есть все основания предполагать, что мышление представляет собой в известной мере процесс взаимодействия и взаимоотражения между частицами и античастицами, образующими неразрывное единство в структуре мозгового субстрата. Отсюда, сама мысль невещественна и недоступна никаким физическим приборам. Отсюда же, хотя наш двойник в антимире и разделен с нами пространственно и на какой-то неуловимый миг отстоит от вещественного оригинала во времени (на величину вакуумной флуктуации), — наше мышление с ним едино и невозможно одно без другого. Отсюда же, наконец, и возможность общения или, по крайней мере, каких-то специфических контактов, например, во сне.

Так почему же безмозглый вакуум с его хаотичным кипением флуктуаций порождает разумную жизнь? Ключ к разгадке содержится в правильном понимании сути размножения и развития живого из слияния двух половых клеток! Спрашивается: почему природа избрала столь излишне усложненный и странный на первый взгляд путь воспроизведения живого? Не проще ли было бы механически соединять устойчивые материальные системы в целостные организмы, наделенные активностью и самоуправлением? Какой невыявленный пока эффект приводит к развитию от простого слияния двух клеток к столь совершенному (и разумному — в случае человека) живому существу?

Возможны следующие ответы на поставленные вопросы. При переходе от абиотических к биотической форме движения материи природе необходимо более жестко и решительно “развести” вещество и антивещество. Энергетические процессы, происходящие при делении зиготы после слияния половых клеток, как раз и направлены на то, чтобы отделить вещество от антивещества, вытеснить последнее на внешнюю сторону живого организма. Таким образом, полный набор античастиц, который в неживом теле существует, как его своеобразная материально-негативная изнанка, в живом организме перемещается на внешнюю сторону, превращаясь в оболочку, взаимодействие с которой (в плане энергетического обмена) во многом определяет специфику живого. Точно так же и мозговые структуры имеют свои материальные “антислепки” (взаимодействие с которыми и обуславливают мыслительные процессы) не внутри мозга, а вне его. В свою очередь,

античастицы, коррелирующие с нервной системой и находящиеся вне ее, вступают во взаимодействие с нервными клетками, обуславливая тем самым всю гамму психических процессов. Таким образом, человек как бы одет в невидимую “шубу” из “антиматерии”, а голову его обволакивает и окаймляет своего рода нимб или рой из антивещества. Эту живую “шубу”, образующую биополе в виде устойчивой энергетической структуры, можно вполне отождествить с душой. Данная энергетическая структура вполне доступна созерцанию, так как включает в себя видимые фотоны, которые в отличие от других субатомных частиц не поляризованы и не распадаются на “+” и “-”, а, напротив, в определенной мере являются соединительной “тканью” между веществом и антивеществом. Нимб (аура) как раз и представляют собой подобные фотонные структуры.

Внешнее расположение вполне материальной “психеи” означает, между прочим, и то, что в определенных ситуациях (любовный акт, экзальтированная толпа, войны, столкнувшиеся на поле брани и т.п.) возможно временное слияние “психей”. Кроме того, возможно и их перемещение в пространстве, что позволяет без особых затей понять и объяснить явления реинкарнации, телепатии, телекинеза и другие парапсихологические феномены. Исходя из темы, заявленной в названии данной статьи, изложенная здесь гипотеза вполне сопрягается с проблемой воскрешения и бессмертия.

Локальные психические образования, привязанные к отдельному индивиду или группе особей, не исчезают полностью после смерти и аккумулируются в окрестности Земли (биосфера, пневматосфера), Солнечной системы и, быть может, за ее пределами. Тем самым налицо прямая связь с Космосом, который изначально и соответственно с присущими ему объективными закономерностями программирует именно такую схему взаимодействия космического и психического. Следовательно, и у самого Космоса есть прямые каналы постоянной взаимосвязи со всем живым и разумным. Другое дело, что эти каналы находятся в непрерывном рабочем состоянии. Данное явление всегда осознавалось людьми, получало закодированное выражение в разного рода символах и знамениях, являло себя в виде откровений, творческих озарений и экстаза, находило выражение в произведениях искусства и т.п.

Не подлежит сомнению, что существует некая общая непрерывная и всепронизывающая материальная среда, обозначаемая с помощью философской категории “Всеединство”. В результате разности потенциалов движения и энергии возникают устойчивые структуры, обеспечивающие все многообразие живого и неживого во Вселенной. Частным случаем данного процесса выступает фено-

мен сознания, которое ни в коем случае не локализуется в одних лишь мозговых клетках, а проявляется в их неразрывной взаимосвязи с другими объективными структурами окружающего мира, в том числе и остающимися вне поля зрения современной науки. Ключ в проблеме умирания и последующего воскрешения также следует искать в закономерностях взаимодействия вещества и антивещества, составляющих целостный и живой Космос. Понятия “Всеединство”, “бессмертие” и “воскрешение” как вечное возвращение — нераздельны!

Как уже было отмечено, ценность вышеупомянутых и любых других концепций — не в их изолированности, а во взаимодополняемости. Каждая из оригинальных точек зрения только усиливается, когда подкрепляется другими. Это наглядно демонстрирует и пространственно-временной подход к пониманию фундаментальных закономерностей объективной реальности, включая и проблемы бессмертия и воскрешения.

4. *Пространственно-временной подход* сформировался давно и оказался в наибольшей степени беллетризованным, проникнув в научно-фантастическую литературу, а оттуда — в массовое сознание. Классическими и усиленно эксплуатируемыми моделями сделались: путешествие во времени и пространства со многим числом измерений. Соответствующему преломлению подвергалось и представление о возможном воскрешении или бессмертии: потенциальные субъекты воскрешения помещались либо в пространства других измерений, либо в доступных извлечению временных нишах и ячейках. Частным случаем такого истолкования пространственно-временной структуры мироздания является гипотеза о существовании на месте нашего мира иных параллельных миров — прибежище умерших и взаимодействующих с нашим миром по принципу сообщающихся сосудов.

Одной из смелых и творчески плодотворных попыток преодоления “бесконечного тупика” современного естествознания является Общая теория, разработанная А.И.Вейником⁴. Автор выделяет не менее десяти уровней Вселенной, и три из них — аттомир, фемтомир, и пикомир — находятся ниже традиционно изучаемых уровней физической материи. Именно здесь и кроется решение многих загадок пространства и времени. Опираясь на идеи Н.А.Козырева о времени как ведущей материальной субстанции и определяющем физическом факторе космическо-эволюционных процессов, А.И.Вейник сделал шаг вперед и разработал теорию хронального вещества, согласно которой вокруг Земли существует особое хрональное (временное) поле (хроносфера — наподобие пневматосферы Флоренского), имеющее космическое происхождение.

Основой всех временных процессов, по Вейнику, выступают верхмельчайшие всепроникающие частички — хрононы. Они беспечивают временную ритмику живой и неживой природы, обладают самостоятельной меняющейся скоростью, которая может многократно превышать световую скорость. Хрононы доступны в эксперименте, поддаются измерению, аккумуляции и генерации с помощью различных оригинальных приборов, разработанных автором. Другими словами, время поддается управлению, как следует из теории Н.А.Козырева, им же проведенных экспериментов⁵, повторенных затем на новой технологической основе А.И.Вейником. Но раз можно управлять временем — значит, можно управлять и жизненными циклами, включающими смерть. Следовательно, смерть так же управляема, как и жизнь. И победа над смертью — лишь фактор времени.

Жизнь от соития и зачатия до последнего издыхания — это всегда соединение в пространстве и времени; смерть — разъединение, воскрешение — новое соединение. Естественно возникает вопрос: какая же физическая реальность обуславливает данное соединение и разъединение в пространстве и времени. Если приять, что разъединяются только молекулы и атомы, то новое их соединение (с целью воскрешения) в единое целое — заведомо невыполнимая задача. Зато вполне допустимо говорить, как об одном из возможных каналов воскрешения, — о воспроизведении чистоты энергии и закодированной в ней информации, что вполне совпадает с гениальной догадкой К.Э.Циолковского о будущем «лучистом человечестве», сформулированной в русле фотонно-энергетического подхода.

5. *Фотонно-энергетический подход* не связан напрямую с традиционным натурфилософским энергетизмом западноевропейского образца. Его основоположником по праву следует считать замечательного русского физика и ученого-космиста Н.А.Умова, первым пунктом в кредо-исповедании которого было записано: «1. Утверждать власть человека над энергией, временем и пространством»⁶. Незадолго перед смертью, последовавшей в 1915 г., он так суммировал свои взгляды на будущее человечества и его бессмертия, вытекающее из непрерывного воскрешения многообразных форм физического движения материи: «В необъятной вселенной, вмещающей в себя все случайности, могут образовываться электрические индивиды, эти зародыши или семена материи, быть может, на перекрестке лучей. Одни из этих семян путем излучениярастают; другие, или поглощая энергию, или процессом, сходным с катализом, станут родоначальниками миров! Итак, лучистая энергия рассеивает и создает материю; ее великая роль во вселенной — поддерживать круговорот материи!»⁷.

Лучи, по Умову, — “ткачи материи и жизни”, а разум — “сын неба и светозарной лучистой энергии”. В дальнейшем эти идеи были конкретизированы, а из них — сделан вывод о наличии в природе материально-энергетических структур, которые не исчезают после смерти и продолжают существовать вечно, пополняя, с одной стороны, некоторый информационно-энергетический банк данных, а, с другой стороны, продолжая нескончаемое путешествие во времени от одного живого существа к другому. Кстати, и В.И.Вернадский призывал к изучению метемпсихоза, то есть переселения (перевоплощения) душ, “с точки зрения живого вещества”, что, по мнению создателя учения о ноосфере, ни в чем, может быть, не противоречит современным научным представлениям.

Вечные энергетические структуры одновременно выступают и информационно-генетическим кодом потенциального физического воскрешения. Наиболее разработанной и впечатляющей в русле такого энергетического подхода представляется Теория космических эр — самая сокровенная из всех философских идей К.Э.Циолковского. Согласно этой гипотезе, после трех стадий развития — рождения, становления и расцвета, охватывающих сотни миллиардов лет, — человечество должно вступить в четвертую — терминальную эру, когда корпускулярное вещество превратится в лучевое, а человечество, перейдя в “лучистую форму высокого уровня”, станет бессмертным во времени и бесконечным в пространстве. При этом тело и мозг высших организмов превратится в необратимую форму лучистой энергии. Проблема же воскрешения как неотъемлемая часть более общей проблемы бессмертия становится разрешенной раз и навсегда⁸.

Органично сопрягается с выводом Циолковского о “лучистом человечестве” современная фотонная теория, так как лучистая форма вещества не может быть ничем иным как бесконечным множеством частиц света — фотонов (квантов электромагнитного поля). Особенно перспективной представляется разработанная В.П.Селезевым тороидальная (кольцевидная) модель фотона, состоящего из сцепленных по кругу — в своего рода хороводе — электронов (элементарных частиц фотона положительной и отрицательной заряженности)⁹. Сама же зарядность (полярность), как было показано выше, вполне интерпретируется, как разные флуктуационные состояния физического вакуума (сгущение — разряжение, всплеск — покой, напряжение — расслабление, максимум — минимум, рождение — смерть).

Последний аспект — “рождение — смерть”, спроецированный на неживую природу и ее самые глубинные основания, обнаруживает “воскрешение” материальных структур на самом элементар-

ном уровне физической реальности, поскольку после мгновенной “смерти” локальной флуктуации следует ее немедленное возрождение (“воскрешение”) в той же самой точке пространства. Данный элементарный акт как бытийно-событийная клеточка непрерывного полярного процесса представляет собой *изначальную и фундаментальную закономерность бытия, где воскрешение и бессмертие выступают неотъемлемым атрибутом самой реальности.*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М., Прогресс, 1995. С. 290.

² Семенова С.Г. Тайны царствия небесного. М., Школа-Пресс, 1994. С. 256.

³ Федоров Н.Ф. Указ. соч. С. 291.

⁴ Вейник А.И. Термодинамика реальных процессов. Минск, Наука і тэхніка, 1991.

⁵ Козырев Н.А. Избранные труды. Л., Издательство Ленинградского университета, 1991.

⁶ Умов Н.А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1916. С. 414.

⁷ Умов Н.А. Указ. соч. С. 516.

⁸ Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. Тула, Приокское книжное издательство, 1986. С. 425—427.

⁹ Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света: Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1973.

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМ НЕСТАРЕНИЯ

Хорошо известно, что многие истины, сегодня очевидные всем, когда-то были ересями. Сейчас ересью считается возможность обрести человеком бессмертие. Логический скачок от “не может быть!” до “кто же этого не знает!” может начаться с осознания человеком своей потенциальной способности не стареть, которая ныне забыта и отрицается ортодоксальной наукой. Есть основания полагать, что умение поддерживать состояние нестарения принадлежит к разряду социально-наследуемых свойств. Преемственность же в передаче этого умения могла утратиться в процессе катастроф и катаклизмов, подстергавших человечество на его пути.

Однако непредвзятый анализ совокупности данных, накопленных к настоящему времени наукой, вновь позволил говорить о наличии у человека потенциального свойства не стареть. А осознание этого дало возможность осуществить целенаправленный поиск условий, в которых реализуется это свойство и найти принципиальную возможность поддержания нестарения и даже обращения этого процесса вспять. Очевидно это законсервирует биологический возраст человека на уровне 25 лет при увеличении средних сроков жизни в десятки раз, что будет означать практическое бессмертие — первый шаг на пути к бессмертию истинному.

Современное состояние исследований в области биogerонтологии не дает повода для оптимизма. Судя по литературе, первопричина старения пока не ясна. Вот характерные заглавия некоторых статей, в которых констатируется отсутствие прогресса в этой области: “Старение все еще загадка”, “Геронтология — хождение по кругу”. Многочисленность теорий старения отражает степень нашего непонимания этого процесса. Однако известно, что “все теории старения можно сгруппировать в два направления, в первом из которых старение рассматривается как естественный процесс завершения онтогенеза, во втором — как результат повреждения тех или иных структур или функций под влиянием внешних или внутренних причин”¹. И то и другое направление постулирует не-

избежность старения. На самом деле совокупность накопленных данных свидетельствует о том, что особи видов с повторными циклами размножения являются потенциально-нестареющими индивидами, испытывающими старение при функционировании в условиях, не способствующих их полному самоподдержанию. Процесс старения регулируем и может быть сведен к нулю.

К сожалению, современная биogerонтология содержит целый ряд ошибочных догм и заблуждений, мешающих ей достичь решающих успехов. Например, считается, что старение — неизбежный процесс и что нестареющих организмов нет и быть не может. Это не так. Нестареющие организмы не противоречат законам природы и известны как среди одноклеточных (амебы, парамеции и др.), так и среди многоклеточных (гидры, планарии и др.). Опять-таки ошибочно считается, что нестарение автоматически влечет за собой бессмертие и что “победив старость, мы победим смерть”. Это тоже не так. Смерть не есть признак старения и старости. При старении увеличивается шанс погибнуть за счет снижения надежности организма. Но этот шанс, пропорциональный интенсивности смертности, никогда не равен нулю за счет ограниченной надежности организма в любом возрасте. Считается также, что гипотетический нестареющий организм обязан не стареть при любых обстоятельствах, раз уж он нестареющий. На самом деле при выходе из диапазона оптимального функционирования, диктуемого внешней средой, и потенциально нестареющие организмы, такие как амебы и гидры, начинают стареть. В этой связи есть все основания полагать, что особи видов с повторными циклами размножения (в том числе человек) являются потенциально нестареющими. Однако они обязаны стареть, функционируя в условиях, препятствующих их полному самоподдержанию.

На первый взгляд против этой концепции существуют серьезные возражения. Во-первых, “клеточные”. С 1961 г. с работ Хейфлика и его последователей известно, что нормальные клетки многоклеточного организма способны делиться ограниченное число раз. Однако внимательный анализ литературы показывает, что “лимит Хейфлика” связан не со старением, а с запрограммированным подавлением потенциала размножения клеток в процессе их созревания. Это доказано несколькими способами: блокированием созревания клеток-предшественников продуктами генов-иммортализаторов семейства МУС и других, устранением из межклеточной среды стимулов созревания или добавлением к среде ингибиторов созревания. Во всех этих случаях, вопреки концепции старения Хейфлика, нормальные стволовые (родоначальные) клетки многоклеточного организма могут размножаться и самоподдерживаться неограниченно долго. Возражение на уровне

макромолекул связано с кажущейся очевидной неизбежной физико-химической модификацией в нежелательном направлении медленнообновляемых (коллаген) и необновляемых (кристаллины хрусталика) белков. Что касается коллагена, то эксперименты показывают, что “на возрастные структурные изменения, или старение, коллагена оказывают влияние гормоны, и, следовательно, эти изменения являются вторичными причинами старения. В разные периоды жизни уровень гормонов меняется, а это может приводить к изменению физических свойств коллагена”². Что же касается белков хрусталика — кристаллинов, то оказалось, что это не просто пассивные структурные образования. По последним данным часть кристаллинов обладает ферментативной активностью, другие являются белками теплового шока и шаперонами, то есть могут стабилизировать и восстанавливать структуру не только других белков, но и друг друга. Самое удивительное, что основной белок наружной оболочки спор некоторых бактерий, так называемый S белок, схож с некоторыми кристаллинами. А хорошо известно, что споры бактерий могут сохраняться неограниченное время и устойчивы к обезвоживанию, кипячению, ультрафиолетовому и рентгеновскому облучению и т.д. Значит в зависимости от необходимости природа конструирует белки, продолжительность жизни которых варьирует в диапазоне от получаса (некоторые регуляторные белки) до миллионов лет.

Возражение на уровне физиологических систем связано с тем, что одна из основных регуляторных систем организма (наряду с нервной и эндокринной) — иммунная система, достигает максимальной активности и начинает свою инволюцию в возрасте начала полового созревания, что связывается авторами иммунологических теорий старения с запрограммированностью старческого увядания. Однако известно, в том числе и из наших работ, что одной из основных функций системы иммунитета является регуляция ростовых процессов в организме позвоночных. Основной вклад в повышенную активность пластических процессов, отмеченную при половом созревании, вносит именно иммунная система. В дальнейшем, когда скорость роста должна быть замедлена, это осуществляется регуляторным снижением активности иммунной системы, ничего общего не имеющим со старческим увяданием.

Имеются также кажущиеся возражения против нашей концепции нестарения и на популяционном уровне. Речь идет в том числе и о так называемом видовом пределе сроков жизни. Если совместить в безразмерном масштабе кривые выживания разных видов, то они с точностью до внутривидовой вариации совпадут между собой. При этом создается отчетливое впечатление о нали-

чий видовой границы продолжительности жизни. Для человека она соответствует 95-100 годам. Несольшое превышение этой границы объясняют удачным сочетанием факторов случайности, наследственности и среды. Возраст свыше 120 лет отрицается. Однако недавно опубликована работа по изучению выживаемости когорты, состоящей из более чем миллиона мух. День жизни мухи примерно соответствует году жизни человека. Несмотря на кажущийся предел для данной когорты мух в 60 дней, 10 мух дожили до 148 дней, а последние погибли в возрасте 172 дня. Необходимо отметить, что кривые выживания, хотя и являются экспериментальным материалом, сами являются производным возрастного изменения интенсивности смертности в исследуемой когорте, которое, в свою очередь, зависит от соотношения степени “давления среды” и сопротивляемости организма. У нестареющих особей величина сопротивляемости не снижается с возрастом, а интенсивность смертности не растет. Однако она начинает расти в условиях, когда потенциально нестареющий организм не способен полностью самоподдерживаться. Тогда появляются возрастные изменения организма, связанные со старением, с тем большей скоростью, чем дальше реальное давление среды (то есть совокупность всех воздействий внешней среды) отстоит от того критического давления, при котором ответный тонус организма таков, что старение еще не наблюдается. Давно известно, что, варьируя внешними условиями, можно добиться старения у потенциально нестареющих гидр, планарий, амёб и др. То есть в зависимости от условий среды потенциально нестареющие организмы могут находиться или в стареющем или в нестареющем состоянии. А характер изменения скорости старения потенциально нестареющей системы в зависимости от условий имеет вполне определенную закономерность.

В этой связи интересно, что аналогичная закономерность еще в 1960 году была отмечена для популяций людей, живущих в разных странах (условиях). Однако ни тогда, ни до сих пор эта закономерность (корреляция Стрелера-Милдвана между параметрами статистики смертности) не была интерпретирована в качестве ключевой закономерности биологии старения, обладающей огромным предсказательным потенциалом. Более того, появились совершенно ошибочные возражения против ее корректности. В нашей интерпретации этой корреляции давление среды обобщенно выражается в уровне начальной интенсивности смертности. Тогда картина смертности популяции потенциально нестареющих особей, старящихся в условиях в разной степени препятствующих полному самоподдержанию организмов, оказывается сход-

ной с корреляцией Стрелера-Милдвана, отмеченной для людей, крыс и дрозофил.

Таким образом, несмотря на то, что внимательный анализ мировой литературы свидетельствует в пользу взгляда на организм человека и некоторых других существ как на потенциально нестареющие системы, старящиеся в условиях, препятствующих их самоподдержанию, подобная точка зрения отсутствует в мировой литературе.

Еще раз подчеркнем, что фатальная неизбежность старения следует из ряда постулатов, весьма уязвимых для критики. В то же время совокупность накопленных данных свидетельствует об отсутствии фундаментальных причин, препятствующих индивиду быть устроенным таким образом, чтобы не стареть.

Целенаправленному поиску режимов жизнедеятельности, сколь угодно близких к нестареющим, препятствует ряд обстоятельств. Среди них далеко не последнее место занимают сложившиеся стереотипы, амбициозность и досадная предвзятость некоторых геронтологов и фактическое отсутствие социального заказа на конечные результаты их деятельности, проявляющиеся в скудном финансировании. Однако даже многократное увеличение финансов, ресурсов и штатов само по себе не способно обеспечить существенных сдвигов в геронтологии. Так как их все равно не хватит на бессистемный поиск разгадки такого сложного явления как старение. Концептуальных же работ существенно меньше. Но именно такие исследования необходимы в первую очередь. Ибо только они, при правильной постановке вопроса, помогут сузить область поиска возможных решений и создать предпосылки для концентрации усилий в нужном направлении. Ведь совокупность фактов, необходимых для рационального объяснения старения и управления этим процессом, известна уже десятки лет. Все основания для выдвижения концепции подобной нашей еще в начале 60-х гг. были у известного геронтолога из США Б.Стрелера. С одной стороны, он отчетливо представлял, что “в самих клетках и многоклеточных организмах не заключено ничего такого, что препятствовало бы их превращению в вечно функционирующие самовосстанавливающиеся системы”³. С другой стороны, именно он впервые обнаружил важную закономерность статистики смертности человека — корреляцию Стрелера-Милдвана. Из нее можно было понять, что организм, состоящий из потенциально нестареющих клеток, испытывает старение только из-за функционирования в неадекватных условиях. Однако такого вывода ни тогда, ни до сих пор не сделано, за исключением наших работ.

Применение нами принципа оптимальной конструкции в геронтологии позволило понять, что структурно-функциональные

особенности организма, наилучшим образом приспособленного к среде обитания, способствуют его неограниченно долгому самоподдержанию лишь во вполне определенном диапазоне изменений внешних условий. Только в этом диапазоне гипоталамус, как главный интегратор внешних воздействий и реакций на них организма, может сохранять оптимальную стабильность своего тонуса. И чем дальше реальное давление среды отстоит от границ этого диапазона, тем выше темп изменения гипоталамического тонуса и, следовательно, старения.

Анализ научных и организационных трудностей геронтологии, мешающих ей достичь решающих успехов, позволяет увидеть, что современный подход к проблеме радикального продления жизни должен базироваться на осознании комплексности этой проблемы. Во-первых, необходимо показать, что она в принципе имеет решение. Во-вторых, нужно убедиться в безвредности глобальных последствий и разработать оптимальные сценарии социума долговечных нестареющих людей. И только в-третьих, следует активизировать усилия по целенаправленным поискам условий, способствующих радикальному продлению жизни. Именно в такой последовательности этапов залог успеха. Пока же все происходит наоборот. Сравнительно немногочисленные энтузиасты практически вслепую и пока безуспешно пытаются разгадать тайну старения. Лица, от которых зависит государственная и научная политика, не выделяют необходимых средств на развитие геронтологических исследований, возможно полагая, что радикальное увеличение сроков жизни людей может стать мощным дополнительным фактором дестабилизации общества. Научные же авторитеты, убежденные в принципиальной невозможности победы над старением, заняты лишь “изучением” этого процесса. Хотя факты говорят за то, что человек, обладая всеми свойствами потенциально нестареющего организма, стареет только из-за функционирования в условиях, препятствующих его самоподдержанию.

Анализ показывает принципиальную реальность радикального замедления старения и даже обратимость этого процесса. А осуществление этих возможностей способно сделать целенаправленным решением ряда народнохозяйственных задач, касающихся охраны здоровья, экономики воспроизводства трудовых ресурсов, предотвращения катастрофы демографического старения населения и т.д.

Сроки осуществления идей, заложенных в концепции, зависят от информированности научного сообщества, ревизии сложившихся стереотипов, социальной мобильности общественных структур и количества исследователей, переориентированных на новую тематику. Пока есть еще время для подготовки к реальнос-

ти, которая изменит жизнь наших потомков в недалеком будущем. Поэтому до реализации нестарения крайне необходимо тщательно предусмотреть все глобальные последствия и создать оптимальные сценарии будущего мира, в который органично вписался бы *Человек нестареющий* — *Homo nonsenescens*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Зотин А.И. Зотина Р.С.* Феноменологическая теория развития, роста и старения организма. М., 1993. С. 257.
- ² *Кануго М.* Биохимия старения. М., 1980. С. 162.
- ³ *Стрелер Б.* Время, клетки и старение. М., 1964. С. 221.

КОНЦЕПЦИЯ МИРОЗДАНИЯ НА ОСНОВЕ БИОСФЕРНОЙ КОНЦЕПЦИИ В.И.ВЕРНАДСКОГО И ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА Н.Ф.ФЕДОРОВА

Федоровская философия Общего дела основана на христианской морали — христианском долге ныне живущих людей перед своими предками, на труде и страданиях которых построено наше нынешнее существование. Высшим христианским долгом людей, по Н.Ф.Федорову, является решение задачи воскрешения ранее умерших поколений. Божественное предназначение человека Н.Ф.Федоров видит не в пассивном ожидании обретения вечной жизни, а в активной деятельности по достижению реального бессмертия для всех.

Развитие человечества и человеческой мысли за последнее столетие приводит к пониманию (пока далеко не всеобщему) объективно закономерной неизбежности достижения человеком реального бессмертия и решения задачи, поставленной Н.Ф.Федоровым. Такое понимание основано прежде всего на биосферно-ноосферной концепции В.И.Вернадского, дающей объективные законы и целостную картину естественно-исторического и общественно-исторического развития биосферы и человечества.

На основании исследований эмпирических данных о много-миллиарднолетней геологической истории Земли В.И.Вернадский установил: “Основное своеобразное свойство биогеохимической энергии резко и ярко проявляется в росте свободной энергии биосферы с ходом геологического времени, особенно резко с проявляющимся переходом ее в ноосферу”¹. Живое вещество, перерабатывая рассеянную и связанную энергию окружающей среды, непрерывно создает в биосфере свободную энергию своей жизнедеятельности, способную производить работу. “В результате жизни происходит не уменьшение свободной энергии в космической среде, а ее увеличение. В этом отношении жизнь действует обратно правилу энтропии”². Закон развития биосферы (закон В.И.Вернадского) можно сформулировать следующим образом: поток свободной (способной производить работу) энергии живого вещества с течением исторического времени не убывает.

Физика живого, в отличие от традиционной физики косной материи, основывается, прежде всего, на этом, третьем, законе термодинамики — законе концентрации энергии. Процессы движения косной материи в силу второго закона термодинамики — закона рассеяния энергии — направлены в сторону увеличения энтропии. Косное вещество стремится к состоянию устойчивого равновесия, к минимуму потенциала, к потенциальной яме. Живое вещество стремится к неустойчивому равновесию на потенциальной “горке”. По образному сравнению выдающегося ученого П.Г.Кузнецова, река жизни в отличие от обычной реки, всегда текущей вниз, всегда течет вверх, в сторону увеличения потенциала живого вещества. По существу, поскольку энергия есть мера движения материи, закон роста свободной энергии означает неубывающий рост возможностей живого, возможностей осуществлять движение материи. Количественная оценка этих возможностей и определяется величиной потока свободной энергии.

Общий (стохастический) механизм действия закона роста свободной энергии заключается в том, что случайное появление каждой новой энергетически эффективной разновидности живого вещества приводит к закономерному увеличению общего потока свободной энергии биосферы и, в свою очередь, создает новые условия для появления новых его разновидностей. По существу, основой общего развития живого вещества является его разнообразие. Изначально это разнообразие обеспечивалось самокопирующейся клеткой и мутагенезом — исходными элементами механизма роста свободной энергии биосферы.

Историческое развитие антропосферы как части биосферы определяется тем же законом роста свободной энергии, но обладает и своими внутренними специфическими особенностями, зависящими, прежде всего, от процессов получения и использования знаний.

Одной из важнейших сегодняшних тенденций, характерных для переходного периода “биосфера — ноосфера” является интенсивное развитие компьютерных информационных технологий, в результате которого в будущем появится мощная общедоступная компьютерная информационная сеть аккумуляции и распространения знаний — информационная среда интенсивного и гармоничного развития человека и биотехносферы. Со временем микропроцессорные системы станут вездесущим атрибутом нашей повседневной жизни и деятельности, составят собой единую информационно-логическую среду обитания людей. Логическая структура компьютерной системы, способной развернуться в такую глобальную общедоступную сеть информационно-компьютерных технологий известна. Работы по ее созданию ведутся уже сейчас.

В информационно объединенном человечестве возможности людей во всех сферах жизнедеятельности быстро увеличиваются.

Наиболее важными направлениями развития возможностей, по которым соответствующие тенденции наметились уже сейчас, являются:

— микроминиатюризация и персонификация технологий, приводящие ко все более высокой степени экстерриториальности (независимости) каждого отдельного человека за счет возрастающей персональной технологической вооруженности;

— раскрытие внутренних возможностей человека и увеличение возможностей по поддержанию жизни в разных средах и расширению возможных сред обитания, в том числе за счет перестройки собственного организма.

Микроминиатюризация в пределе приводит к появлению и все более широкому распространению полевых систем и технологий. Уже сейчас предпринимаются попытки разработки полевых и даже микролептонных компьютеров. Такие полевые компьютерные системы будут способны контролировать практически любые материальные движения, вплоть до движения атомов и элементарных частиц на количественно моделируемом уровне. Благодаря этому сформируется мощная всеобъемлющая управляемая людьми информационно-логическая среда, в которую будет погружена вся биосфера. Все эти возможности будут использованы во всем спектре человеческой жизнедеятельности.

Закон роста свободной энергии предполагает неограниченный рост возможностей человечества и не дает никаких оснований для априорных ограничений будущих достижений человечества в каких бы то ни было областях деятельности. В том числе и в практическом решении задач, обозначенных Н.Ф.Федоровым,— обретения человечеством реального физического бессмертия и воскрешения ранее умерших поколений. Совокупность достижений в отмеченных здесь областях в конечном итоге, как и предсказывал Н.Ф.Федоров, приведет к тому, что темпы самоперестройки организма человека превысят темпы его распада, то есть человек станет практически бессмертным.

Процесс обретения людьми физического бессмертия будет происходить достаточно прозаически. Этот процесс носит вполне статистический характер и начинается уже сейчас. Повышение уровня жизни, достижения медицины и реанимационной технологии, исторически еще совсем недавно не знавших даже самого понятия клинической смерти, приводят к неуклонному увеличению средней продолжительности жизни. Темпы роста средней продолжительности жизни также увеличиваются. Когда приращение средней продолжительности жизни за единицу календарного времени

превысит величину этой единицы календарного времени — величина ежегодного статистического прироста средней продолжительности жизни превысит год — это будет означать, что человечество достигло бессмертия. Физическое бессмертие каждого отдельного человека — это понятие статистическое, а не абсолютное. Возможность смерти каждого отдельного человека в силу разных причин не исключается. Люди при этом умирать будут. Но для каждого человека в среднем за оставшееся ему время жизни происходит увеличение средней продолжительности жизни на величину большую этого его остатка. В каждый данный момент человек смертен, границы его жизни определены ее среднестатистической продолжительностью, но эти границы раздвигаются быстрее течения календарного времени. Шагреневая кожа навыворот. Разумеется, для поддержания динамически устойчивого состояния такого скользящего бессмертия люди должны прилагать постоянные усилия, что и обеспечивается ростом их возможностей. Конкретные пути и методы реализации такого скользящего бессмертия известны уже сейчас.

Как только люди осознают факт своего собственного бессмертия, они перестанут воспринимать смерть как неизбежность. Они будут яростно бороться со смертью во всех ее проявлениях, за жизнь каждого дорогого им человека. В реанимационной практике будут появляться прецеденты, все более сближающие реанимацию с понятием воскрешения, все более раздвигающие границы современного понятия клинической смерти. Из прецедентов складываются технологии. Технологии создают тенденцию.

Предвосхищать будущие технологии воскрешения сейчас, наверное, бессмысленно. Здесь можно только отметить, что в конечном итоге в задаче воскрешения самое важное — восстановление информационной структуры личности. Принципиально, такая задача может быть решена средствами информационно-логической среды путем достаточно тонкого моделирования биографии человека во всем комплексе историко-бытовых условий его жизни. Адекватная информационная структура личности в этой модели в точно тех же историко-бытовых условиях воспроизведет точно ту же биографию жизни человека. Моделирование жизни с помощью физически измеримых величин на основании трех законов термодинамики и других физических законов дает более чем достаточное количество контролируемых соотношений для определения всех необходимых неизвестных. Для супермощной всепроникающей информационно-логической среды решение такой задачи не кажется сверхъестественным.

Темпы процесса увеличения «воскресительного времени» (предельного интервала времени, в течение которого возможно вос-

крещение человека имеющимися технологическими средствами) также будут возрастать. Этот процесс будет постоянно стимулироваться новыми воскрешенными. У каждого человека среди умерших есть близкие, дорогие ему люди, которых он очень хотел бы воскресить, будь у него для этого возможности. А поскольку возможности есть, они будут использованы в полной мере. В конце концов наступит статистический момент, аналогичный моменту обретения бессмертия, когда темпы расширения “воскресительного времени” (в прошлое!) превысят темпы календарного времени (от прошлого в будущее).

Таким образом, и мы, ныне живущие, но еще смертные, имеем объективно вполне реальные шансы быть воскрешенными нашими потомками. Правила и порядок воскрешения применительно к конкретным личностям будут целиком и полностью определяться общепризнанными этическими нормами, которые к тому времени человечеству с необходимостью придется выработать во всех подробностях и полноте. А нам, ныне живущим, необходимо уже сейчас максимально полно осмыслить всю важность этики взаимоотношений между людьми в свете нашего потенциального воскрешения и бессмертия. Наше воскрешение и бессмертие полностью зависят от того, будут ли жить наши потомки и сочтут ли они нас достойными бессмертия.

Итак, в соответствии с законом роста свободной энергии возможности человечества во всех сферах деятельности неограниченно возрастают. Возрастающие возможности самоперестройки и восстановления организмов в условиях насыщенной всепроникающей информационно-логической среды несомненно будут использованы и для воскрешения ранее умерших людей во все более возрастающих масштабах в соответствии с законом роста возможностей. Процесс воскрешения будет охватывать все более давние поколения. Но тут возникает вопрос. А где предел этому процессу? Хотя технологические возможности не ограничены, но вроде бы где-то надо бы остановиться. Казалось бы, зачем тащить в сверхцивилизированное супериндустриальное общество неандертальцев, питекантропов и австралопитеков? Они не смогут приспособиться к абсолютно новой для них, невоспринимаемой ими цивилизованной жизни. Они просто погибнут от стрессовых перегрузок. Значит, надо где-то остановиться. Но где? Чем кроманьонец лучше неандертальца? Почему нельзя воскресить ближайшего любимого предка последнего воскрешенного кроманьонца, если для этого есть технологические возможности? И все то же самое относится и к нам, ныне живущим. Мы для наших бессмертных потомков ничуть не лучше, чем для нас неандертальцы. Но этика не даст ответов на эти вопросы, не дает никаких оснований для

прекращения воскресительного процесса на каком-либо поколении предков.

Что же делать? Может быть, при воскрешении осуществлять корректировку личности и организма, чтобы обеспечить воскрешенному нужный уровень соответствия новым условиям жизни? Но этика категорически запрещает всякое внешнее вмешательство в человеческую личность. И даже в изменение организма человека без его согласия. И кто и как будет определять этот нужный уровень соответствия? И у нас такое решение вызывает внутренний протест. Кроме того, всякое внешнее вмешательство в личность чревато систематическими ошибками, которые имеют опасную тенденцию накапливаться и взрываться непредсказуемыми разрушительными последствиями в самый неподходящий момент.

Единственно разумное решение проблемы — обеспечить предыдущим поколениям возможность естественного исторического развития вплоть до уровня обретения бессмертия и далее. Самый естественный путь развития — тот, который уже прошли бессмертные. Этот путь проверен самой жизнью, привел к позитивным результатам и по тем же соображениям его не следует искусственно корректировать.

Технологически, каждый бессмертный может предоставить свою предыдущую биографию своему воскрешаемому предку для обеспечения его естественного исторического развития. Восстановленная информационная структура личности (душа) помещается в Воскрешаемого-“новорожденного”. Биотехнология, которая находится сейчас в зачаточной стадии своего становления и получит мощное развитие в будущем, и всепроникающая информационно-логическая среда делают такую процедуру вполне предствимой. Затем, средствами всеобъемлющей информационно-логической среды этому новому человеку по всем чувственным каналам восприятия во всей полноте воспроизводятся все историко-бытовые условия жизни, сопутствующие предоставленной биографии. Такая сфера воспроизведения жизни, отграниченная от основной исторической действительности собственным ходом исторического времени, может быть названа темпоралью. Воспроизведение биографии в такой темпорали осуществляется в ускоренном темпе собственного времени с тем, чтобы пройдя недостающий отрезок исторического развития, личность могла воссоединиться с воскресившим ее обществом, когда собственное событийное время воспроизведенной биографии догонит и совпадет с текущим событийным временем основного общества. Память о предыдущей жизни при этом блокируется. Иначе нарушится требование естественности исторического развития по проверенному предыдущим опытом пути. После вхождения в общество основной

исторической действительности память разблокируется и личность будет восстановлена полностью.

Следующая восстановленная личность человека, умершего несколько ранее предыдущего, в такой же темпорали запускается на ту же воспроизводимую историческую дистанцию вслед за предыдущим, но с другой биографией. Темп собственного исторического времени последующей темпорали превышает темп времени предыдущей с тем, чтобы последующая темпораль могла догнать предыдущую. Тогда индивидуальные темпорали сливаются в одну темпораль, воспроизводящую общую историческую действительность. В общей темпорали люди могут взаимодействовать непосредственно, а не только через опосредованное воспроизведение их друг другу средствами информационно-логической среды.

Таким образом обеспечивается естественная преемственность исторического развития предыдущего поколения, что означает некоторую, довольно жесткую, предопределенность биографий внешней совокупностью конкретных исторических обстоятельств, с одной стороны. А с другой стороны — каждая личность свободна в своем выборе в ситуациях, когда историческая обстановка допускает возможность личного выбора. В жизни каждого человека бывают моменты, когда выбор в большей степени определяется личной волей, чем давлением обстоятельств. В этих случаях биография человека отклоняется от предопределенной, оставаясь при этом в рамках тех же законов развития.

Эта процедура повторяется регулярно, с каждым разом включая в восстановительный процесс личности еще ранее умерших людей. Когда темпорали всех одномоментно существующих на Земле биографий сольются в одну, образуется единая планетарная темпораль глобальной действительности, отграниченная собственным ходом исторического времени от воспроизводящей ее действительности.

Люди восстановленного поколения, проходя тот же путь исторического развития, сами обретут свое бессмертие и сами начнут процесс воскрешения своих предков и к тому моменту, когда их темпораль догонит событийное время восстановивших их потомков, эти люди будут вполне исторически подготовлены для восприятия жизни нового общества во всей ее полноте. Это будет их общество, созданное ими самими.

Но приступая к воскрешению своих предков, люди этой темпорали не знают, что личности их исторических предков — это их собственные личности, уже воспроизведенные их потомками в новых, их нынешних биографиях. Воспроизводя в своих биографиях личности своих предков, они будут осуществлять идентичное воспроизводство самих себя в тех же самых биографиях, в том

же самом историческом окружении. Во-первых, это ни к чему. Во-вторых, опять таки, для них нарушается требование естественности исторического развития по пути, проверенному предшествующим опытом их потомков.

Значит, потомки должны позаботиться о том, чтобы их восстановленные предки проводили свою восстановительную работу с личностями своих предков, а не со своими собственными. То есть, они должны создать следующую темпораль для предков более раннего поколения и установить в этой темпорали такой темп собственного исторического времени, чтобы к моменту их восстановления их потомками, в завершенных в этой темпорали биографиях находились личности именно предков воскресителей. А заодно и подстраховать еще сравнительно слабые восстановительные технологии предков своими, значительно более продвинутыми технологиями с тем, чтобы скомпенсировать их возможные ошибки — не допустить утери личностей.

Аналогичная ситуация складывается и для следующей генерации темпоралей. Но теперь уже надо позаботиться о пристыковке к восстановительному процессу предыдущего, еще более раннего поколения человеческих личностей. И так далее — в глубь веков.

Получается довольно сложная структура вложенных друг в друга темпоралей, охватывающих все более продолжительную дистанцию исторического развития человечества как в прошлое, так и в будущее. В центре этой композиции — темпораль, в которой осуществляется переход к бессмертию и воскрешению. Темпорали, наиболее продвинутые в будущее, содержат внутри себя все сгенерированные внутри нее прошлые относительно ее темпорали, обеспечивают состыковку темпов собственного исторического времени всех внутренних темпоралей и подстраховку сохранения личностей в процессе их воспроизведения. Во всех темпоралах люди всех поколений сами создают свою историю. Мы сами, своей деятельностью готовим и осуществляем свое собственное бессмертие. Да, мы будем бессмертными, но только если сами создадим свое бессмертие, а не уничтожим себя в очередной войне. И если не забудем о своем воскресительном долге перед нашими предками, которые за свою жизнь уже получили высшую меру наказания — смертную казнь. Каждая темпораль несет в себе свою историю, и ее будущее развитие определяется самими людьми — личностями. Будущие темпорали восстанавливают прошлые поколения. Чем дальше в будущее продвинута темпораль, тем дальше в прошлое простирает она свою воскресительную миссию. И так до бесконечности, до Абсолюта. В конце концов, какая-то из будущих темпоралей должна будет озаботиться возникновением жизни на Земле.

А теперь внимание! Момент истины!?

А где наше место в этой схеме?

Мы, ныне живущие, еще не обрели бессмертие и тем более не развернули процесс воскрешения. Так, может быть, мы занимаем одну из темпоралей на подходах к бессмертию?! Может быть, мы, будучи уже включенными нашими потомками в этот всеобщий восстановительный процесс, проходим сейчас очередную стадию нашего исторического развития. Ведь мы существуем, несмотря на исчезающе малую вероятность, практически невозможность появления жизни на Земле.

То есть, для возникновения жизни на Земле все-таки необходимы дополнительные факторы. И об этом необходимо позаботиться. Масштабов одной Земли для самопроизвольного зарождения жизни недостаточно. Но так или иначе, она появилась. А единжды возникнув и достигнув разумной стадии развития и осознав факт столь невероятной своей уникальности, жизнь с необходимостью должна озаботиться задачей самосохранения, воссоздания себя и самого мироздания, которое без нее просто перестанет существовать, превратится в пустыню тепловой смерти. Если даже Земля оказалась той единственной во Вселенной планетой, на которой появилась жизнь, значит мы должны взять на себя эту воссоздательную миссию и сформировать эту темпоральную структуру, осуществляющую неостановимый процесс воспроизведения жизни и вечного обновления мироздания и представляющую собой по существу систему всеобщей реинкарнации.

Но где же размещать все эти темпорали? Ведь это не электронные игрушки, это воспроизведение реальности. Здесь уместно вспомнить многочисленные гипотезы о многомерности пространства. В книге Ю.Фомина “Реальность невероятного” многомерность рассматривается с привлечением понятий изотропности и анизотропности. Так, например, возможны кристаллические структуры, у которых в одном объеме, в том же пространстве, размещается несколько разных кристаллических решеток, трехмерно изотропных, но анизотропных между собой. Взаимодействия, осуществляемые в разных решетках, никак не взаимодействуют между собой, хотя и осуществляются в одном и том же объеме пространства.

В такой системе, изучая взаимодействие отдельных частей многомерной конструкции в нашем изотропном трехмерном пространстве и не имея возможности непосредственно наблюдать анизотропно скрытый от нас механизм этого взаимодействия, мы для объяснения видимой взаимосвязи явлений вынуждены вводить понятие поля, которое отражает реальную действительность, но не объясняет природу явлений такого взаимодействия. “Поня-

тие *поле* с одной стороны, является основой современной физики, а с другой — остается для нас загадкой ничуть не меньшей, чем 300 лет назад, когда это понятие было впервые введено Ньютоном. Все отчетливее мы сознаем, что до тех пор, пока не будет раскрыта природа полей и не объяснен механизм их действия, мы не сможем понять и основополагающие тайны строения материи”³.

Может быть, нужно создавать не единую теорию поля, а строить конструкцию механизма взаимодействия объектов в многомерном изотропно-анизотропном пространстве. Может быть, элементарные частицы вовсе не являются волновыми вероятностными пакетами, а движутся через анизотропные пространства по вполне определенным траекториям, появляясь в нашем изотропном пространстве на вполне определенных участках своих многомерных траекторий. Так или иначе, либо пространство реально многомерно, и тогда многомерность будет использована для формирования темпоральной структуры. Либо люди с помощью все той же информационно-логической среды сами будут создавать новые пространства, анизотропные существующему, для размещения новых темпоралей. В этом плане значительный интерес представляют работы П.Д. Успенского по “новой модели вселенной”⁴.

Места для этого в нашем пространстве более чем достаточно. Наше пространство даже внутри так называемых твердых объектов практически пустое. Межатомные расстояния в относительных размерах сопоставимы с межзвездными. От ядра атома водорода до орбиты ближайшего электрона расстояние в относительных размерах больше, чем от Земли до орбиты Луны.

Формируя все новые и новые темпорали, человечество охватывает этим восстановительным процессом все больший промежуток мирового естественно-исторического развития. Следуя логике восстановления все более давних поколений, человечество с необходимостью подходит к этапу воссоздания самой жизни. То есть, в темпоральной структуре создастся темпораль, в которой создаются все необходимые условия, полностью обеспечивающие появление на Земле первичных элементов живого вещества. И наконец, следуя той же логике, человечество должно позаботиться и о воссоздании самого мироздания. Ведь второй закон термодинамики все-таки берет свое. На отдаленном этапе развития эктропийные ресурсы Вселенной могут быть исчерпаны. И тогда разуму, теперь уже Вселенскому, для воспроизводства мироздания придется организовать первичный вселенский взрыв, разрушающий смертоносное тепловое равновесие стареющей Вселенной и запускающий новый цикл ее динамического развития. Это может быть жертвенный взрыв, как в “Космологии духа” Э.Ильенкова. А может быть,

по логике темпоральной концепции, создание новой вселенской темпорали, в которой воспроизводится первичный вселенский взрыв и на основе которой строится очередной виток развития мироздания. Разумная жизнь при этом сохраняется в других, анизотропных вселенных. Так называемые “черные дыры”, которые сами по себе являются мощнейшими концентраторами вещества и энергии, работающими против второго закона термодинамики, могут служить накопителями для такого первичного взрыва и, по гипотезе И. Шкловского, могут быть переходами между анизотропными вселенными.

Таким образом, жизнь, разум являются основополагающими, сущностными компонентами Мироздания, обеспечивающими само его существование. Жизнь и разум являются воплощением третьего закона термодинамики, уравнивающего смертоносное действие второго закона термодинамики. Само существование Мироздания невозможно без жизни и разума. В этом высший смысл жизни. Создавая темпоральную структуру всеобщей реинкарнации, разум обеспечивает тем самым непрерывное самовоспроизводство жизни и мироздания. Мироздание через разум обеспечивает свое существование и развитие. Осуществляя “возгонку” живого вещества от первоклетки до высших разумных форм жизни, мироздание получает все новые и новые личности. Мироздание “заинтересовано” в новых личностях, поскольку новые личности — это новые идеи, которые необходимы, прежде всего, для повышения надежности существования самого мироздания. В этом смысле Мироздание не заинтересовано в разрушителях, убийцах и самоубийцах. Применительно к личностям такого склада естественны особые правила реинкарнации.

Осуществляя темпоральный круговорот жизни, мироздание обеспечивает свое вечное существование и развитие.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вернадский В.И. Труды биогеохимической лаборатории. М., 1980. С. 68.

² Там же. С. 261.

³ Фомин Ю.А. Реальность невероятного. М., 1990. С. 79.

⁴ Успенский П.Д. Новая модель вселенной. СПб., 1993; *Его же. Tertium organum.* СПб., 1992.

*Г. Гачев
Москва*

УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА — КАК ТВОРЕНИЕ РУССКОГО ЛОГОСА

26.XI.95. Взаясь я на экране Русского Логоса просветить Федорова. Но столько же и обратно: через Федорова глубже понять Русский Ум. Ибо Федоров есть максимальная эманация Русского Ума в человечество — с добытым им пророческим Словом. И осветилось все и наперед: цели и пути Будущего, и назад: смысл доселе протекшей истории и что ныне совершается. Как у Гоголя сказано: “вдруг стало видимо далеко во все концы света” (“Страшная месть”) — с вышки Федорова.

Национальные особенности русского склада мышления проступали у многих русских писателей и мыслителей, но у Федорова они — в некоем узле, синтезе — и принесли мировой плод. Эти особенности я давно уж собирал и эмпирически, и дедуктивно. Сложилась некоторая концепция — ее и буду излагать, иллюстрируя и корректируя Федоровым. Наброшаю отдельные черты и темы.

Умом Россию не понять,

— значит: иной тип ума тут должен работать —

Аршином общим не измерить:

— значит: меры и модели общепринятого, западного ума — не подходят; надо иные критерии “умности” разработать и иметь в виду —

У ней особенная статья —

— значит: особый склад, структура залегают в основе иной логики, что может работать тут: Логос — функция Космоса —

В Россию можно только верить (Тютчев)

— значит: ум-разум тут не отвлеченный, а эмоциональный, не просто Логос, но Психо-Логос, есть волевой ум: мир — как ВОЛЕВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ. То есть, не просто вялая “истина = естина” ин-тересует, но каким мир должен быть, мысль-проект.

Уже в этом толковании расслышиваю федоровские черты. Но — по порядку. Начнем с “особенной стати” России, с ее Космоса. Подобно тому, как человек есть троичное единство: тело, душа, дух, так и всякая национальная целостность есть Космо-Психо-Логос, т.е. единство местной природы, характера народа и

его склада мышления. Россия — Север Евразии, страна-оборотень. Из-за времен года два лика в ней: белая Снегурочка или Снежная царица, холодная красавица, страна Деда Мороза, Кашеево или Берендеево царство зимой, оцепенелое, — и зеленая, весенне-летняя, милая, потом пышная и красная, изукрашенная бабьим летом плодоносящей осени.

Попутно — соображение. Федоров — из Тамбовщины, потом в Одессе учился, затем в провинциальных городках средней России возле Москвы и в Москве жил. Вне Петербурга, сего промозглого и мистического космоса белых ночей с их сумасшедшинкой и шизофренией, с достоинством двойничества и т.п. Космос Федорова более ясен, крепок, четок, рационалистичен: его слагали резко континентальные различия лета и зимы. Ну и сам ум его четок и рационалистичен, без мерцаний и экивоков скользящих. Естественно, Питер, оплот западничества, атлантизма в России, — чужд ему. Он — резко континентальный мыслитель, материковый. И геополитический вектор его — не в сторону “варяг”, но в сторону “грек”: туда, где Царьград и “турка”, ислам и Памир... И эта полоса России, к югу от Москвы, — самая земледельческая; и от имени не городского, а крестьянского люда Федоров мыслил и глаголил. Городская цивилизация и супергород ему отвратительны, они — искажение призвания и смысла жизни и России, и человечества.

Бахтин (кого я на днях промышлял), напротив, — городской мыслитель. Город дорог как центр Культуры, Слова: там беседы, диалоги, “взор во взор — и жгуче синий обозначился простор” (Блок) = “Когда мы глядим друг на друга, два разных мира отражаются в зрачках наших глаз” (Бахтин). В городе не надо думать о первичном, о хлебе насущном, о засухе: Природа не достает, можно предаваться пирам Духа и Культуры, радеть о взаимопонимании и сочувствии, не о труде в поте...

Итак, “особенная статья” России. Она — бесконечное пространство, “необъятный простор”, “открыто-пустынно и ровно все в тебе; как точки, как значки, неприметно торчат среди равнин невысокие твои города; ничто не обольстит и не очарует взора” (Гоголь. “Мертвые души”, т. 1, гл. XI). То есть, сирость, островки жизни: деревни, села, городки — и пустота, зияния, “степь да степь кругом” — “и грозно объемлет меня могучее пространство... у! какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь!..” (Там же).

Итак: точка — тире, атомок-островок жизни — и “лес да поляны, безлюдье кругом” (из “Песен и плясок Смерти” Голенищева-Кутузова из цикла Мусоргского). И нет естественной связи меж островками жизни, еще и бездорожье русское и распутицу учить-

вая. Аморфность естественная, анархия, хаос — к сему тяготеет. И если бы эта земля была предоставлена сама себе, то при ее просторах и слабо размножающемся населении, реденьком, она смогла бы сомкнуться в единое целое — ну, за сотню тысяч лет. И лишь под импульсом наседавших соседей вынуждены русские создавать “сторожевое государство” (термин Федорова), что стало и объединителем страны, хозяином и предпринимателем работ здесь. Так что сверху, с крыши строилась Россия — с “надстройкой” государства, образовавшегося на Западе и, в общем, по типу и импульсу государств Западной Европы, туда ориентируясь (так что государство в России, как правило, — “западник”). И стала Русь по воле центральной власти распространяться на Восток — и так сложилось единое целое страны-государства. У России скелет снаружи — панцирь Державы. Без нее она — аморфная каша и жижа, развалится и расклеится бессмысленно.

Улавливая своим умом эту закономерность, Федоров в высшей степени ценил Государство российское, Самодержавие — как наиболее экономную тут и разумную форму правления (и Монтескье аналогично полагал: монархия — для очень больших стран естественный вариант государства), которая и патриархально-народна, принцип родственности в ней (царь = “отец”, “батюшка”), и в то же время есть цивилизующий центр. Пушкин говорил, что у нас государство — единственный европеец.

Но вернемся к картине России: бесконечный простор, а в нем разрозненные островки жизни. Сравним с этим ландшафт средней Европы, Германии... Там непрерывны поселения, “дорфы” и “бурги”, одно переходит в другое (и это уж от века так, давно), нет разрывов, так что шаг за шагом, рационально можно обходить и постигать — оче-видностью и “естественным светом разума” (термины Декарта) или Германским Логосом опосредствования. Возможна последовательность вывода из посылки, следствия — из причины: тут может работать логика рассудка, ибо есть, очевидна связь между элементами впритык друг ко другу.

Ну а там, где между элементами пустота, зияние, — как работать логике, понятию рассудка? Он тут теряется, с его бульдожьей короткоглазой хваткой звена за звеном. Да, этим умом Россию не понять. Зато в таком космосе лучше работает не рассудок, а разум, что включает и интуицию, и образ — художественный, что в метафоре (что буквально по-гречески значит “пере-нос”) может перескакивать через зияния. И там, где рассудок сбив с панталыку, летучий пегас воображения хорошо схватывает и понимает. В России, в ее постижении эффективнее работает художественное сознание. Потому наши первые мыслители — это поэты и писатели: Пушкин, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой... А чистая фило-

софия у нас проскакивает мимо сути, да и философы у нас пишут как писатели: Вл. Соловьев, Флоренский, С. Булгаков; даже Бердяев был одно время председателем союза писателей, а Ленин-политик в анкете на вопрос о профессии себя “литератором” наименовал.

Вот и Федоров — не рассудочный философ, а про-рок, как и Пушкин и Лермонтов жанр поэта-писателя в России означали. И стиль его мышления — синтез в нем некоего видения с умом:

Он имел одно виденье,
Непостижное уму...

— видение воскрешенного человечества всех поколений, расселенного на светилах Вселенной, что есть, конечно, акт Веры, верующего ума. Но и рационалист он: логика рассудочного понятия у него работает — как пристяжная к кореннику веры. Ну и художественный образ. На этой тройке: вера, понятие, образ — и летит его разум, эманация и ипостась Русского Логоса.

Итак, синтетическая форма познания, где троица: символ/миф/ веры, рассудочное понятие и художественный образ, — оптимально приспособлена к познанию России, ее сути, смысла и назначения в истории. Сама эта категория: “назначение”, “призвание” — совсем не во всех национально-исторических телах так важна. Малые страны — там, Швеция, Чехия... — без этой идеи своего призвания — не рассыплются. Даже Франция и Германия, хоть и в них не слаб мессианизм был... Но Россия, что естественным клеем природы и народонаселения так слабо спаяна, без парящей над этим бесконечным простором идеи (идеала, призвания) просто рассыплется как космо-историческая целостность. Потому так важно всегда для русского человека иметь мысль о призвании России, ее цели, иметь идеал, что питает любовь — патриотизм. Целое России не дано в оче-видности, оно не обозримо и не обходимо, но к нему можно относиться сердцем, обнимать в душе, любить. Соединять такое Целое с единичным (человеком) — актом не познания, а любви: патриотизм отсюда так существенно важен для существования России. И - песня: “Почему слышится и раздаётся немолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей длине и ширине твоей, от моря до моря, песня? Что в ней, в этой песне?” (опять же Гоголь). Да, в ней — логос сердца, способ, “гносеологическая форма” соединения с бесконечностью России.

Итак, Русская Идея — России нужна, как тяга дыхания в печке истории, веяние призвания вперед все время чувствовать.

И тут подходим к тонкому моменту. Россия — не просто феномен Бытия, того, что есть, — “истина”. Как бесконечная, неохва-

тываемая в реальности, она — как мир, Вселенная, Бог. Она — на правах религиозного объекта. Таков тип отношения к ней у русского человека. Она — Мать-родина, Мать-сыра земля, Покров Богородицы/и/ на ней, народ ее — “крестьянство” = почти “христианство”: тут и “крест”, и “Христос”. Россия таким образом — и в благодатном, но и в опасном соседстве к христианству: одно может приниматься за другое. С одной стороны — вроде избранная страна Христа:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил, благословляя. (Гютчев)

А с другой стороны — легка тут путаница патриотизма с христианством. Чувство к Родине — сходной природы. Такое тут “кви про кво”, недоразумение возможно. И русский национализм может, кажется, совпадать с православием...

Но это еще грубо. А тут — более тонкая aberrация. Так как бесконечность России как бы равнозначна бесконечности Бытия, то и легко их сблизить — и особенности и задачи России принять за смысл и назначение всей Истории и всего Космоса. “Четвертому Риму не бывать”, Россия пролагает человечеству путь к “мировой революции”, к “коммунизму” — не иначе. “Конгруэнтное совпадение” (как при наложении треугольников в геометрии) понятий и целей России со всеми народами и странами, кажется, возможно. Такой наивный эгоистический интернационализм: предлагать свое хорошее — как всем подходящее. И Гоголь, и Белинский, и Достоевский в авангарде человечества Россию видели. И Вл. Соловьеву предвиделась мировая теократия во главе с Россией.

Однако такая установка русского ума и души и воли — мощно творческа, креативна. Русский мыслитель напрягается решать за всех, высшие на себя нагрузки берет. Максимализм! Всеобщие задачи, а не частные вопросы и мелочи культуры решать. Отсюда глобализм — и большевиков, и русских космистов, и у Федорова масштаб вселенский устремлений и предлагаемых радикальных решений. “Со всеми и для всех” и “всем вместе” — установка Федорова.

Тут тоже “особенная статья” России сказывается. Бесконечный простор — при совсем не бесконечном, а счетном и разреженном населении. Как покрыть, как наложить “конгруэнтно” последнее на первое: конечность, малый, в общем, народ — на бесконечность? Объединением малых — Община, Соборность, “если в пар-

тию сгрудятся малые...” (Маяковский)... А в мышлении — “всобщий синтез”, что предлагает Федоров.

Сам космос и климат России диктует общинный стиль жизни, поселений, труда. Тут взаимопомощь, а не конкуренция индивидов работает эффективнее. Краткость лета: вегетативный период, когда могут расти злаки, овощи, плоды, — 5, от силы 6 месяцев. А надо заготовить на зиму, на полгода вперед. Одному не справиться. Отсюда — артельный труд естественен, “помочи”, сенокос общий, “мир”, колхоз и т.п. Идет СТРАДА — как страсти Господни-народны. А потом — зима полгода: сидение в доме, на печи, у камелька, посиделки, сказки, думу думати, беседы и споры за ночь о вечных вопросах, литературу сочинять и читать — жизнь Духа... Это страны с изотермой января выше нулевой — страны западной, центральной и южной Европы, не говоря уж об Америке, имеют 8—10 месяцев вегетативных, так что могут снимать два-три урожая — и круглый год вкалывать на жизнь телом, перепроизводить и торговать. А мы обречены на некоторую аскезу, что касается желудка и тела, зато время живота высвобождено на жизнь Духа в гораздо большей степени, нежели могут себе позволить иные народы. Ну и стиль и ритм жизни у нас: то аврал — летом страда, за один день строится дом или храм обыденный — всем миром, народом наваялся. А потом — долгий сон, дрема берложья. Да и в ходе истории у нас: то сон-застой, то бунт, революция, перестройка, смута, бессонница и крутель сумасшедшая. Так и Илья Муромец: то сиднем сидит тридцать лет и три года, то срывается с печи и вершит подвиги и спасает Русь. Так и народ — долгон на раскачку, “пока не требует поэта к священной жертве Аполлон”, сир, убог — и вдруг выпрямляется “в минуты роковые” спасать Россию — как в войнах Отчужденных... Ну и в труде русский человек не знает равномерного немецкого труда, а — на рраз! навались, братцы! — а потом шабаш! — и шабашат долго. Но “шабашат” — общаясь, в разговорах, беседах, в Логосе. И работаги так, и “русские мальчики” Достоевского в трактире, и интеллектуалы в кружках Бахтина, Библиера, в “Вольфиле” — и проч. Пир Духа вкушают. Симпозионы!.. За возлияниями огневоды российской — водочки! Что поднимает дух на полет, на образ-воображение. Так что то распределение труда в году, что предлагает Федоров: страда урожайная летом — и музей и занятия наукой зимой всем народом, исследования и изобретения — все это согласно с народным в России ритмом жизни. Ну и неприхотливость русского человека насчет “мануфактурных игрушек”, а простое и добротное есть и носить — тоже высвобождение времени жизни — на существенные ценности и интересы...

Противопоставляют пример Америки: вот, мол, тоже огромная страна, а освоена не общим трудом, а частной инициативой и свободной конкуренцией индивидов! Отчего ж бы и нам не ввести такое?

Во-первых, высаживались туда переселенцы — общинами пуритан, диссидентов, квакеров, да и католиков (“отцы-пилигримы”), и жесткий уклад теократической общины управлял новопоселенцами. Но, конечно, индивиды-то были сильные, хищные, выпестованные уже многовековым буржуазным развитием Европы: Америка — отпрыск, выплеск Англии, пионера капитализма, где сложился *self-made man* = “самосделанный человек”, и он смог на свой страх и риск идти потом в глубь континента, его осваивать и цивилизовать. Но как? Вырубанием индейцев, народа природного тут. Иммигрантам же страна — не Мать-родина, а материя для работы, материал-сырье, *matter for facts*. Страна, земля им — фактория, не имеют пиетета к ней, к Природе. Американец — не Сын: нет в нем этой психологии; не “сын” он “человеческий”, а работник, зрелый муж, эгоистический и центростремительный — все к себе, человек Настоящего времени; ну и Будущее стягивает к себе на службу уже в Настоящем: через кредит (пользование в рассрочку), рекламу, блеф...

Русский же человек исконно и неотменимо — Сын Матери-земли, ПРИРОДИНЫ России. Да, инфантилен он, патриархален: Род чтит, родство, братство и землячество — так заквашен. Так что федоровское определение понятия “человек” (вослед евангельскому) = “сын человеческий” — органично тут, для души русского человека, кто — “малый”, “мальчик”, “подросток”, “недоросль”, “родимый” и Родину любит — “мать”. Федоров противопоставил такое понимание западноевропейскому принципу просто голого Человека с его “гуманизмом” = эгоизмом взрослых, беспмятных к РОДителям, к приРОДе; потому и позволяют себе ее так насиловать ради эгоистического своего модуса вивенди в комфорте.

Потому русский Психо-Логос слабо чувствителен к Настоящему времени, к текущему моменту — и зевает в нем, рассеян; но или сосредоточен на Прошлом (власть Памяти, Воспоминаний), или в мечтании, проектах, идеалах, планах Будущего. Что и в проактивном мышлении Федорова мощно сказалось.

Минус-Настоящес. Минус и Жизнь сия-моя. Жить — стыдно: ведь она — на прахе, вытеснении родителей, и это чувствуется как первородный грех. “Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения”, — писал Федоров. Вот согласно ему “суть травматического ядра человека”¹ (выражение С.Г.Семеновой). Отсюда — стеснительность,

застенчивость русского, смирение, скромность, самоумаление, кеносис, ссылка “аза” — в “я” на камчатку алфавита. И сам Федоров — аскет, авторство свое умалял, выступать предлагал с его идеями именитым людям: Толстому, Достоевскому, Вл. Соловьеву — для пользы дела, распространения его учения. И в сущности эта анонимность — справедлива: ведь все содеяно всеми: каждый мыслитель вскормлен всей мировой культурой. Тоже тут чувство Соборности — и в Авторстве: Автор = все поколения.

Вообще, не одиночный человек, а поколение — первоэлемент, каким Федоров мыслит. И принципом “личности” у него, скорее, обладает умерший, отец, предок, нежели я, ныне живущий. Я, таковой, — подсобен: обращен мой вектор к предкам, отцам, в печаловании-памятовании, в любви и жажде их воскресить — более, нежели к радости моей жизни текущей: ведь она — на костях и за счет отцов-матерей.

Этот вектор — вспять — важен. Откуда он?..

Пока отложим. А вот — про Эдипов и Рустамов комплексы... А, впрочем, не случайно этот ход мне на ум пришел: в нем и ответ наметится на поставленный вопрос.

Психо-Логос человека-индивида Западной Европы направляется-руководится Эдиповым комплексом: Сын убивает Отца и женится на Матери — стране, Природе. Молодое сильнее Старого и ценнее. Отсюда — культ Нового (новости, газеты, новеллы и роман, мода...) и Про-гресс: движение вперед — это хорошо. Восток: Китай, Индия, Персия, Россия во многом — имеет обратный вектор. Тут Старое сильнее и ценнее Молодого, традиция. Отец побивает Сына и обладает их общей женщиной — страной, землей. Такое я обозначаю “*Рустамов комплекс*” — по имени героя эпопеи Фирдоуси “Шах-намэ” (“Книга царей”), где Рустам побеждает в поединке своего сына Сохраба (не узнав его). Подобно и в России: Илья Муромец, “старый казак”, побивает Сокольника, своего сына. Потом Иван Грозный, Петр Первый, Тарас Бульба — убивают своих сыновей. И у Горького поколение отцов крупнее молодых — в “Деле Артамоновых”, рассказы “Хан и его сын”, “На плотях”: тут Отец, побив Сына, завладевает его женой и живет в снохачестве. Как и сам Горький любил жену сына Максима... То есть, тут Эдипов комплекс в обращении: в перетасовке ролей, и Женское начало достается Предку, ему служит. Ну и в жанрах — “былина” (“старина”) ценнее романа, “новеллы”, новости. И Федоров — пример Китая с его культом предков приводит как образец.

Так просто естественно психика тут наклонена, ее склонение — как геомагнитное в данном месте Земли: не на самовыпрямление, а на склонение. То-то тут ПАДежи в языке — флек-

сии, отношения — то, что отмирало в аналитических языках Запада, более всего — в английском. А наш язык — синтетический. То-то и Федоров — против аналитического, разъединяющего наклонения западноевропейского Логоса, против Канта, — за синтез и в поведении, и в мышлении.

Так что естественно для русского человека впериться — в предшествование ему. И вот подходим к главному у Федорова. Это — ВОСКРЕШЕНИЕ. Оно — вместо Творчества нового. Его мысль: творить может Бог. Он сотворил мир, но “Бог смерти не создал” — сказано в Евангелии. Человек же пришел — и орудует Смертью как инструментом (убил дерево = построил дом). “Разделяй и (таким образом) властвуй” — это и принцип Кесарева Рима, и анализа науки. Такова установка человека — смертного, эгоиста, не “сына человеческого”. Если же человек поймет себя Сыном, то нацелит свой ум, труд и энергию — не на творчество нового, а на воссоздание разрушенного в ходе грехопадной истории и работы. Выйти из дурной бесконечности производства и шествия вслепую вперед — к бездне и погибели всего, — но перевернуть курс. Что и — во всех религиях: Дхарма-Чакра-Правартана буддизма = “поворот колеса Дхармы” — в обратном направлении, чем вертится “колесо Сансары” — жизни обычной. “Покайтесь!” — пророков Израиля и Христианства... Ну и сам термин “религия” — ведь тут “РЕ” = вспять, назад: re-ligio по латыни — “ВОС-связь”, “ВОС-соединение”. Вот и у Федорова: ВОС contra ПРО — там “гресса”, “-педевтики”, “-клятия” и проч. У Федорова — ВО-стание, ВОС-крещение, ВОС-создание.

И в этом есть, глаголет мудрость великая. Даже слово “РЕ-волюция”, которую мыслят “локомотивом истории” (в марксизме), как ПРО-гресса, по смыслу буквальному = “ВОЗ-вращение”. И трактат Коперника — “De revolutionibus...” = “О вращениях... небесных тел”.

У глубочайших мыслителей, философов — нет однолинейного развития только вперед, а такое, что — одновременно — как бы к началу, к сути. Во-первых, — ЭНТЕЛЕХИЯ Аристотеля = “целевая причина”. И Гегель: синтезис = возвращение к тезису на высшем уровне. И Ницше — идея “вечного возвращения”. Ведь что такое есть все ускоряющееся движение вперед по раз принятому направлению — без того, чтобы ум успевал осмыслить, оценить и предвидеть последствия? Это же именно без-УМ-ие, одержимость (бесами), ошеломление...

Еще и Декарт, рассуждая об объемах Разума и Воли в человеке, установил, что в нас объем Воли (Желания) больше объема Разума, так что Ум не полностью охватывает пространство Желаний: отсюда — ошибки, заблуждения Разума... Но если еще налагается

категория Времени: ускорение Истории, то ум еще более теряется, а История приносит свои ужасы, и по нам бьет бумеранг творчества и перепроизводства. Эту же Декартову мысль не мудряще выразил и персонаж Андрея Платонова: у человека руки поперед ума действуют, хватают.

Вот и ПРО-гресс... Так что — покаяйтесь! Остановитесь! Одумайтесь! И мощный поворот колеса Истории Федоровым — к ВОС-крещению — максимальный ход и курс уму и воле и труду человечества. Не на Смерть, разъединение и взаимоубийство работает во вражде и соперничестве, а во Любви объединяющей — к Отцам во братстве всех народов по прародителям...

Так что и у Федорова энтелехия работает. С одной стороны, он — за должностничество, за то, что должно быть-стать как цель и выдвигает про-ект. Но суть ПРО-екта — ВОС-крещение, поворот к Началам.

28.XI.95. Итак, первое слово ПРО-Рока — ужаснуться тому, как живем и как понимаем. Мощное НЕТ! Критика всего нашего образа жизни и мышления — и в этом Федоров мощен, и логика рассудка осуждающего работает в нем виртуозно. Исходит он из нравственного чувства — вонзая жало в Со-весть нашу. Мы = убийцы, метафизические и физические: вся наша жизнь — на вытеснении и убиении и прахе предков! Мы мечтаем в лучшем случае о бессмертии своем, достигнуть его с помощью прогресса науки и техники. Ну а как же отцы-матери наши?.. Задумайся, одумайся: справедливо ль так будет?.. Безошибочный ход логики, дедукции, убеждающий.

Однако тут же наш ум, очарованный и заипнотизированный словом убедительным пророка, вспоминает о действительности окружающей, про опыт свой — и расхохатывается, стукая себя по лбу: ты что, с ума спятил? Где это видано — воскрешать предков? Из чего, из какого праха, рассеянного атомами по вселенной, собирать плоть? А душу?.. Безумие!..

И начинается вибрация. С одной стороны, слово пророка и указуемый им вектор — отвечают самым глубинным потребностям Психеи и Совести = со-знания, души и Логоса: как предельная возможная представлению Цель. С другой стороны, опыт, здравый смысл и наука говорят о невозможности сего, что это не в человеческих силах, а разве что в Божьих, трансцендентно нам, не нашего ума и рук дело...

Итак, очевидной достоверностью обладают начало и конец такого, пророческого, федоровского (в нашем случае) — хода мысли. Причина и Цель точным попаданием берутся. Как верно пишет С.Г.Семенова в Предисловии к четырехтомнику Федорова: “здесь — синтез поистине корней и вершин, земного, природного

чувства родства и порыва к небу, к бессмертию, к богоподобию”². Продолжая этот образ: но ствол где? как перейти от корней к вершине, каким путем? — это вопросительно, витает в воздухе — как задача на мысль и труд...

В концепции Федорова недостает, слабо СРЕДНЕЕ ЗВЕНО. Есть ответ на вопрос “почему?": его “Записка...” ставит вопрос “о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира”. Есть ответ на вопрос: “зачем?": “восстановление родства”. Но слабо насчет: “как?” — “о средствах к восстановлению родства”.

Кстати, именно в этом звене — средств и путей — и стала работать возбужденная Федоровым русская мысль. Она подтянула в сей “ствол” традицию русского космизма, да и всю линию активно-эволюционной, в том числе, и ноосферной мысли в человечестве; от американца Дана до наших Вернадского и Купревича, до Тейяра де Шардена — галла. Недостающее звено — опосредствование — восполнить, похоже, возможно на этом пути: этот курс — самый нравственный и разумный вектор совокупных трудов человечества...

И все же — безусловна слабость среднего звена в построении Федорова. И это тоже имеет соответствие и причину в “особенной стати” России и отсюда — особенностях Русского Логоса. Снова обращаю к исходному для меня тут видению: островок-атом жизни, другой, а между ними — зияния, пустота. Нет связи, разрыв. Как о таком же и Некрасов:

В столицах шум, гремят витии,
Кипит словесная война.
А там, во глубине России,—
Там вековая тишина...

Провал, пропасть между крайностями, полюсами Бытия. Они — есть, это безусловно; но КАК связать? Какие пути-дороги? — Бог весть... Какой мост между ними! Разве что — радуга, по небу. Как и осуществилось — авиасообщением меж Москвой и Колымой...

Итак, очевидно верна Причина, очевидно безусловна Цель, указанная Федоровым, но зияние, вопрос повисает в воз-Духе как взыскание, чаяние, акт Веры и направленная Воля — туда, туда! в высь, в даль!..

И эта ситуация — в стиле бытия России, в ее структуре даже. Не только по горизонтали Пространства — нет, слабо у нас насчет связи и путей-дорог, средств, но и по вертикали Социума — слабо у нас насчет среднего слова, а есть: “низы” и “верхи”. И пото-

му нет умерения, а резкие колебания, шарахания из крайности в крайность — и в историческом развитии, и в мышлении, миропонимании. Принцип МЕРЫ, “золотой середины” — плохо работает у нас. Умеренный — всегда в эстетическом презрении: “умеренность и аккуратность” заклеены уже в “Горе от ума”, где, кстати, Логос Русский, даже вопреки Грибоедову, поразил де факто абстрактный, западнический ум Чацкого, с его стилем суда и рас-суд-ка и осуждения: он терпит фиаско от Бытия как быта, сущностного самого по себе и живого, пусть и “глупого”...

Теперь пора уже некий структурный разрез произвести и в “особенной стати” России, и в соответствующем ей Логосе.

Россия есть “мать-сыра земля”, женское начало. Она рождает себе Сына — Русский Народ, кто ей одновременно и сын, и муж (как и Гея эллинская рождает Урана-Небо себе во супруги). Русский Народ — малый и редульный и не в силах покрыть собой эту огромную Великую Матер-ю. На нее зырят-зарятся соседи: с Востока и Юга — кочевники Поля, тюрки, мир Ислама, с Запада — варяги, поляки, немцы, даже французы... В ограду себе Мать-Россия заводит Государство, кто ей — во Отца место и во второго Мужа становится. Причем перераспределяются ипостаси: в отношении к Народу Россия уже более собственно Мать, а в отношении к Государству-Кесарю — уже собственно Жена. Но лишь вдвоем эти два мужика могут обслуживать Россию-женщину, как эта модель выявлена в русском романе: при одной прекрасной женщине — два мужских персонажа, кто поодиночке несостоятельны перед ней. При этом один — Онегин, Обломов, Вронский, Живаго, Григорий Мелехов — выражает стихию “воз-Духа”: летуч (демон и солдат), бегл, непутев, безответствен, как и Народ-Сын = СВЕТЕЛ (Свет + Ветер, по составу стихий), а другой выражает Кесарево начало Державы, Труда и Формы: Генерал, Штольц, министр Каренин, комиссар Стрельников, есаул Листницкий... В них — стихия “огне-земли”.

Итак, три персонажа — агенты бытия, жизни, истории и культуры в России, и они же — субъекты-источники, носители Логоса, особого склада ума. Во-первых, сама Мать-сыра земля, ПРИРОДИНА. Ее Логос — немая Любовь, как бессловесна Богоматерь-я сама, чей Покров — над Космосом России. Ее ум сердца (термин Фета в переписке с Толстым, им принятый как характеристический для русского типа ума: не “ум ума”, а “ум сердца”; такой аспект есть и в уме Федорова) изливается — в ПЕСНЕ и вообще в русской Музыке — ее языком: тягучая, жалобная она, ею изливается душа в сем пустынном просторе... Хотя тут уже и подхват, переход в Логос Сына-народа, кто заброшен в этот бесприютный космос — и чувствует свою грусть-тоску в степях, вьюгах-метелях.

Или скачок — к бесшабашной удали веселых, разгульных песноплясок, частушек озорных-срамных. Это и у русской девки и бабы — такие же резкие переходы: “то разгулье удалое, то сердечная тоска”... Ну и Поэзия — из литературных жанров — ближе всего внимает Логос Народа.

Ну а Логос Государь-ства, Кесаря, Державы тут каков? Поскольку затевалось государство российское с Запада Руси, то и модели — как шубы с чужого плеча брались. И там вестернизованный Логос вливается, оседает: то ли от “варяг” — неметчины, то ли из “грек” — истовость православия, потом снова неметчина с Петра, французский стиль в высшем обществе, марксизм-талмудизм с Ленина, сейчас американизм... И всякая идеология сразу костенеет, как замерзает — в Кашеевом царстве. Так что черты Логоса русского Государства — догматизм, формализм, бюрократизм. Это и в служилых приказах Московской Руси, и в чиновниках царизма, и в аппаратчиках советчины. И такое понятно и неизбежно: ведь функция ДЕРЖАВЫ, Кесарева начала в России — ДЕРЖАТЬ, быть скелетом-панцирем России аморфной, жижи матери-сырой земли, имеющей тенденцию распозлзаться за свои границы, в беспамятстве и неведали женской (“отдалась, а не помню, кому?..”). Скелету и положено быть окостенением, устоями.

Но меж сими коллективными субъектами Бытия и Слова России — выростала Личность, ум-разум отдельного человека из рода “гомо сапиенс”. Так каков же его “сапиенс” по-русски? Каково ему — в окружении таких мощных трех ипостасей, да еще чуя себя напрямую с Бытием и с Богом, да и с Культурой Человечества, к коей приобщен через образование, просвещение?.. Это Логос Баяна (кто в “Слове” от себя печаловался о Русской земле, осуждал распри князей-кесарей, пел удаль народа), Ломоносова, Пушкина, Достоевского... — свободной творческой Личности, “я”.

Если Паскаль чувствовал себя, человека, затерянным меж двух бездн, бесконечностей: Вселенной извне и атомом в себе, меж макро и микро (по французскому Логосу Баланса, дуализма, симметрии), то русская Личность — в вибрации между, по крайней мере, тремя уже названными субъектами русского бытия и ума; да плюс еще и ум-Логос мировой цивилизации, что чрез просвещение и образованность становится нам как родной... Вибрация в поле сих и иных сил. Вопросание. Чуянье себя и всего — Вопросом, открытостью, незавершенностью (Бахтин). И Федоров подал свою “Записку” в жанре ВОПРОСа: “Вопрос о братстве, или родстве...” Кстати, в науке Запада не распространен так этот термин, обозначение научной задачи, как у нас: “Вопросы — философии, литературы, психологии, биологии...” — журналы Академии наук

так именуются. А доклады ученых: “К вопросу о...” На Западе аналогичный термин — ну, “проблема”. Она как бы более статуйная, увесиста, тяжело-земна, а “вопрос” — повисает в воз-Духе, улетает, испаряется...

Значит: в сердцеvine Логоса русской Личности — неуверенность бытия, вопросительность. Но в то же время — ощущение в себе живой энергии, себя — ее источником-родником. И куда она ни ткнется — прорывает все данности и окостенелости — и это первым делом и ходом своего деятельного разума. Критицизм (вариант — Нигилизм). Нет! — наличному — не Бытию (тут, скорее, врожденное доверие — как сыновство к Матери-земле, России), но — Логосу, тому сказу о Бытии и его пониманию, что дано мужиками-соперниками: Народом и Государством (ибо и Личность претендует сама напрямую любить женщину Россию, выражать ее Психею и отзываться эхом: “страна моя = жена моя” — уравнение Блока). Чует за собой право — из себя искать Слово и высказать...

Теперь могу, пора привести ФОРМУЛУ РУССКОЙ ЛОГИКИ, которую я вывел в ходе тридцати лет исследований в национальных образах мира. Если формула западноевропейской логики еще с Аристотеля: ЭТО ЕСТЬ ТО (“Сократ есть человек”, “все люди смертны”, “некоторые лебеди белы”), то формула русской логики мне видится так:

НЕ ТО, А ... /ЧТО?/

Нет, я не Байрон, я другой... (Лермонтов)

Нет, не тебя так пылко я люблю (Лермонтов)

Не то, что мните вы, природа (Тютчев)

Нет, я не дорожу мятежным наслаждением (Пушкин)

Не ветер бушует над бором (Некрасов)

Не в немецких ботфортах ямщик, борода да рукавицы (Гоголь).

То есть, русский ум начинает с отрицания некоей данности или общего места. (Замечу в скобках, что в триаде Гегеля отрицание, антитезис, есть второй акт в драме мышления, после первого — некоего полагания, тезиса). В качестве “тезиса-жертвы” идет некая данность, с Запада, как правило, пришедшая (“Байрон”, “немецкие ботфорты”) или клише обыденного сознания. Поправ это в отрицании, русский ум набирает в ходе отталкивания энергию и вектор — уже начать двигаться в своем направлении — противоположном. За “НЕ ТО” следует “А...”. Но тут-то уже своя трудность, многоточием означенная. Поиск и путь долог. Впереди маячит уже свой вопрос — “ЧТО?”, требующий ответа. Но ответа,

как правило, не находится, но долго ищется, и сам поиск и путь к Истине становится как бы ответом и ценностью. Русские классические произведения не завершены: “Мертвые души”, “Братья Карамазовы”... — повисают в воздухе. Хотя тут я не совсем прав: помогает художественный образ, который способен перескакивать через зияния (многоточие нашей формулы) — и все же приходится к ответу — в космосе данного произведения:

Но ты, художник, твердо веруй в начала и концы (Блок).

Что же касается более рассудочных построений, произведений личного русского Логоса, то они, как правило, сильны в критической части (“Критика отвлеченных начал” Вл.Соловьева...) и слабы в позитивной программе. Сильна полемика — страстная. Запад удивляется: как это у нас не на живот, а на смерть спорят — западники и славянофилы, футуристы и декаденты, и ныне разные?.. А я так понимаю: в прѣмозглом космосе мати-сырой земли, в ее тяге вниз, — чтоб не свалиться на обломовский диван или не запить с тоски, — всякие средства хороши, и разогрев злости сойдет — как начало и поиск, на взлет. Да и русский работяга когда хорошо трудится? Когда разозлится, раззадорится — а там и “сама пойдет, сама пойдет!” — работушка-то...

Такой тип, структура Русского Логоса имеет соответствие и в модели Русского Космоса, что я вывел. Ее эмблема: $\rightarrow \infty$ = однонаправленная бесконечность. Есть начало движения в путь-дорогу: это БЕРЕГ, ПОРОГ и КАНУН, — но нет конца. Да и принцип ракеты недаром именно в России изобретен: она летит, самоотталкиваясь, самоотплевываясь, — как бы в “не то, а...”.

Но тут другой Рок подстергает: дурная бесконечность рассуждательства и разглагольствования в Слове России — в русской литературе, философии и публицистике. Сплошное многоточие, вопросительность и неуверенность... Еще и теоретически освященные Бахтиным: “незавершенность”, “несказанность ни о чем последнего слова”, “открытость”, “слово с лазейкой”... Вот почему так дорого — решение, кто ни подаст. И так падки бросаться на готовые:

В наше время тот — поэт, кто напишет марш или лозунг.(Маяковский)

И это проистекает уже из неудовлетворенности Народа-Сына работой своей интеллигенции, что все елозит в своих дебрях и морочит, как леший. Да, око Народа, и России-бабы, и Державы — статуйное поле, поприще, в коем вибрирующей Личности трудиться. И потому так редок в России случай, когда произносится

слово Истины, ответ, положительное решение, высказывается ЧТО.

Ужели Слово найдено?

— вопрошала Татьяна, разгадывая Онегина. И в том же жанре реплика Вл. Соловьева на учение Федорова: что это “первое движение вперед человеческого духа по пути Христову”.

Если применить формулу русской логики к текстам Федорова, то там полно НЕТ-а, критики и современной цивилизации, и путей истории человечества и культуры, теорий Запада (Кант, Ницше), русских идеологий (славянофилы, западники, социалисты, Толстой...). Но там, где у других — многоточие и вопрос при ЧТО? — у него резкий и уверенный шаг и ответ — ВОТ ЭТО! ВОТ ЧТО! Объединение всех против главного врага — Смерти — вплоть до ВОСкрешения предков.

В одаренности Федорова так сказать — его народность. Народность его Личности. Ибо именно Логос русского Народа — не критичен, позитивен, без НЕТа — некогда, “нет время” с этим возиться — с тем, чего нет, — ну и не надо! Народный ум — сразу утверждает — в пословице, песне, сказке, мифе. Миф не критичен. Народ волит ответа — Да! Небытия и так при нем полно: и холод российских пространств, и старость, болезнь, смерть (буддийская троица страхов), и труд в поте, засуха и неурожай, голод — все эти физические НЕТ-ы, так что неча еще к умозрительным цепляться, как это может себе позволить живущая в холе в городе интеллигенция, ученые-профессионалы. Вот они-то и фигурируют для Логоса Народа, чужемого Федоровым, — в НЕТ-а месте (как “во-отца-месте” выступает у Федорова же Государство).

Так что Логос Федорова синтезирует и Логос Народа, с его детским любознанием к главным Почему и Зачем — и с жадной сразу получить ответ, — и ответственный Логос Государя-Кесаря, Самодержавия, в коем все ясно и на месте многоточия — процедуры управления шаг за шагом, инструкции, на все есть порядок и законы — мертвенные, окостенелые, жесткие, но dura lex, sed lex (“суров закон, но — закон”), что по-русски, по-народному перевести — “дура — закон”. Ведь “закон — что дышло: как повернешь — так и вышло”. То есть, труд и практика, дело — критерий. Как и Федоров — на Дело Общее сзывает.

При этом, что важно и редко у русских умников, он природняет друг другу двух метафизических мужей России: Народ и Государство. Меж ними всю историю — глухое соперничество, рознь, еще и разжигаемая интеллигенцией вестернизированной. И так-то русский Народ-Сын — безотцовщина: как бы только Матерью

рожден, а Отца и нету. Так и в персонажах литературы русской: почти все герои — безотцовщина, да и матерей нет почти, так что — сироты. (Кстати, впервые дошло до меня, что у Евгения Онегина есть мот-отец, но ни слова о матери). А уж в эпоху СССР отцы выкошены: войнами, революциями, репрессиями, лагерями, так что тотальная и повальная безотцовщина мы... Вот почему понять: что в Государстве Российском имеем соборного Отца = “во-отца место” поставленного, что осмыслил Федоров,— это так важно для преодоления розни внутри страны как семьи и чтобы направить совокупную энергию против истинного и исконного врага — Смерти и основанного на ней “природного порядка существования”, а Природу — регулировать...

Теперь мне яснее жанр и стиль Федорова, его главного текста: “Записка... от неученых к ученым...” — как бы от имени Народа к Интеллигенции, от одной ипостаси Русского Логоса — к другой, в акте раздвоения последнего (Логоса) и даже более... Причем в самом пространном заглавии даны и решение, ответ, о чем речь. И если он начинает со слова “Вопрос”, то в итоге снимает знак вопроса — в нашей формуле русской логики.

Ум Федорова — государственно ответственный: он знает, вникает в мировую геополитическую ситуацию России как континента меж океанами, дает панораму ее истории, протекавшей меж кочевым исламом и городским Западом. Призвание России — заземление в вертикаль, оседлость. Чтобы все народы перестали по горизонтали драться и делиться в розни, а всем принять присущее человеку вертикальное положение и в этом векторе жить, трудиться и мыслить: решать вопрос продовольственный и санитарный поначалу, а потом и метеорический и космический. Себя он осознает именно мыслителем континента, МАТЕРИка России, как земли Севера Евразии. Чем выражает интерес и первой ипостаси Русского Логоса — Материнской, Женской. Как песня, зазвучали его трепетные строки о чудном рае воскрешенного человечества, — да это же чаяние самой Матери-и-сырой земли — подсушиться, МАТЬМЫ — высветлиться! Вот они, эти стихи песенные у Федорова:

“День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование только тогда наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры. <...> Тогда воистину взиграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения. <...> День желанный, день от века чаемый *будет Божьим велением и человеческим исполнением*”³.

Это же — как Акафист, гимн молитвенников златоустых!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. М., 1994. С. 7—8.

² Там же. С. 15.

³ Там же. Т. 2. С. 202—203.

А. Щербаков
Москва

ЗЕРНА РОДСТВЕННОСТИ И ВЕТРЫ СОВРЕМЕННОСТИ

“...Прочная нить поколений,
Рода заветная связь,
Где-то на третьем колене,
Резко, оборвалась.
И отыскал бы, наверно,
Смог бы когда-то найти,
Только суровые ветры
Перехлестнули пути...”

*Из современной русской
поэзии и жизни.*

1. “Чем меньше было сил у Византийского царства, тем больше воздвигало оно крепостей; это были как бы оболочки, которые образуются около семени и защищают его от зимних бурь и морозов, ибо Византия, как бы семя, собрала в своих стенах все выработанное древним миром”¹, — эти слова характеризуют жизнь, творчество и их автора — Н.Ф.Федорова. Сторожевая, аскетическая и трудовая жизнь, автобиографическая закрытость, жесткая, совсем не ласкающая ухо терминология в развиваемом и защищаемом учении, фундаментальность разбираемых вопросов, архаика стиля — все образует впечатление жесткой скорлупы, тем более прочной, чем ценнее внутреннее содержание. В трудах мыслителя, как правило, нет места “пошлейшему плюрализму”, суть которого — равнодушие. Поэтому так и исчеркан карандашными отметинами “зеленый том” 1982 года издания, наглядно подтверждая принцип Реди: “живое рождается от живого”.

2. Если труды Н.Ф.Федорова — зерно, то ты сам, твой опыт и опыт твоих родителей — почва, земля. Есть в твоей душе влага и солнечный свет, и занесенное в твою душу зерно пробудится, разорвет свою и твою защитные оболочки, и в новый путь двинется живое и новое, при новых условиях, понимание старого. Станет ли росток деревом или засохнет от холода неверия и “унылого

предвиденья”, зависит от тебя. Но если и произойдет это, если останешь быть самим собой, то и тогда останется в душе человека сухой скелет растения, как напоминание о детском и безотчетном прорыве к родовой вечности.

3. Если родовое древо — сущностный образ человека, тогда лес — сущностный образ человечества, единства, хоть и неоглашенного, всех поколений живущих, отживших и недоживших родов. Если так, то по каким законам образуются и живут эти целостности? И можно ли листу почувствовать корни своего древа? (Литературный “протокол” такого исследования — роман-притча А.Кима “Отец-лес”.) Может быть, оторвавшись в конце лета, прижавшись грудью-парусом к охлаждающейся Земле? Но кто знает, а не унесет ли ветром-демоном во чисто поле? Или прибьет к корням другого, пусть родственного, но другого древа? Вот и получается, что и в смерти нет единства, и лежат останки близких людей в разных местах Земли-матушки.

4. Вопрос о родовом знании и родовом деле — вопрос далеко и глубоко не новый. “Кочкинская порода”, “Гречкинская порода”, — говорим мы и сейчас, узнавая умерших предков в живущих потомках. Тембр и темп речи, юмор и жизненный задор, выражение глаз, форма носа и линия рта — конечно да!, но главное чувство просвечивает, сквозит через это; комплекс чувств трудно членишь словами, чтобы выразить, настолько плотно переплетена с нами эта родовая, т.е. глубинная близость. Может сущность резонанса ближе всего: твое, пусть малое, через общение с сородичем разворачивается в большое и мы говорим с тем же чувством, с каким Иван Карамазов говорит Алеше: “А ведь и ты — Карамазов!” Родовое знание — не снижение человека до уровня породистого скота, а подтягивание животного до уровня человека. И если в современной (впрочем городской) жизни пользу родословной знают в основном хозяева кошек и собак, то только в силу тех причин, по которым крестьянское уважительное к еде (“истина-естина”) выражение: “надо покушать”, у горожанина чаще всего ассоциируется с лакейским “кушать подано”. И действительно, “Подано!” Крестьянством, защищающим горожан трудом и жизнью от превратностей природы.

5. Как и когда именно каждый из нас осознает себя сыном? Только после смерти родителей. Ужасно, но это эмпирический факт: ушедших (вернее отставших, еще вернее, если по Федорову — оставленных) родителей начинаешь лучше понимать: слетает то, в чем они и ты не были сами собой, видоизменяя слова А.С.Грина. Жалеешь себя, смертного и сироту, но чрез житейские терзания вдруг понимаешь, что в роду — ты — старший и по-родительски жалеешь своих отца и мать, чувствуешь в себе их свер-

нутос, спеленутое начало. Потом, неожиданно, “животворящие подробности” (П.А.Флоренский) выражений лиц и характеров ушедших людей находишь во встречаемых лицах-листах и любишь их безотчетно, за эту невольную, безотчетную родственность. Осознав неслучайность такого положения дел, уже ищешь таких людей, тогда является сознание одиночества, формируется представление о судьбе личной. Изучая историю рода, понимаешь, что есть родовая судьба и ты лишь необходимая ее часть. Тогда, если не сломался, из плачущего ребенка делаешься зрелым родовым представителем. Как ноги по найденной тропинке бегут в лесу от дерева к дереву, в жизни идешь от человека к человеку, за узкородовой судьбой видишь доступную тебе (и только тебе) судьбу обще-родовую. Мысли далеко уходят вперед, изредка оглядываясь: ей, мысли, холодно без дела — и сохнет она, стареет, превращаясь в засохшее дерево. Сколько же таких деревьев в лесу человеческом?

6. Обычный, средне-русский дом, каких и посейчас много на Руси, стоит, как и стоял, не меньше трех поколений, что-то около семидесяти лет. Так что дед, возводя стены и перекрывая крышу, мог думать и так: “Пройдет время, Бог даст, соберутся под эту крышу дети и внуки. Не будет меня, хоть вспомнят обо мне за столом. Ну а нет, так что ж, эти стены их увидят. Так что надо строить получше, не плошать...” Отсюда — основательность постройки и простота быта. Дом, давно стоящий на земле, — подобен растению: подземная, земная, атмосферная влага пропитывает фундамент и стены (в той или иной степени). Влага проникает вовнутрь дома, являясь основой внутренней его атмосферы. Как растение, дом отращивает в земле корни-трубы, ухватывается изолоторами за электрические провода, выпускает в небо стрелки-шесты с укрепленными на них усами радио и телеприемников, отращивает ухо для прослушивания спутникового вещания. Я, городской житель, чувствую свой желтый и кирпичный дом-лайнер как часть себя. Знаю в морду кошку-дочь подъезда и лица прикармливающих ее бабушек-старушек, но насколько более сильным было чувство дома у крестьянина, насколько более полным, если в него включались и земля, и сад, и корова, и козочка, и лошадь, и лес, и колодец... В городской квартире, наполненной вещами от ушедших родителей, их заменили книги: мой старый томик Робинзона помнит исчерканными страницами мою мальчишескую безжалостность, а отметки отца на пушкинском томике серии “Библиотека колхозника” дополняются пометками сестры-школьницы и моими. Так что листья деревьев превратились в листы книг, лес — в библиотеку с кустарником брошюр и патриархал-томами, родник, источник, колодец — превратились в краны с го-

рячей и холодной, но мертвой водой, если вспомнить работы Г.А.Сергеева²; небо — превратилось в потолок, мокнувший соседским попушением, земля — стала полом. И это родовая вечность? И все же да! В России — да! Вкус и запах пирогов, почти маминых, всегда возвращает меня в детство, с вечно живущими в нем мамой, отцом, дедом, к вечным их разговорам “за жизнь”, а может быть и к более глубинным и древним слоям памяти, в дремучую темноту которой еще предстоит найти дорогу. И никто за тебя этого делать не будет и не должен.

7. “Столько же, сколько стоит дом в деревне, столько стоит и деревянный крест на могиле”, — заметил в разговоре Г.П.Аксенов³. Столько же и так же. По бесчисленным трубочкам-капиллярам поднимается влага и, испаряясь, объединяет пришедшего и ушедшего. Пройдет время и крест завалится; некому будет обновить могилу — вынесут его за ограду, как самоубийцу, родовая вечность станет неоглашенной и глухой, как засохшее дерево. Если род продолжает плодоносить и укореняться на Земле через своих потомков, в это место лягут один за одним поколения и крест раз за разом будет заменяться новым, как привет, как напоминание о долге. Так, обновляя могилу, чувствуешь “личную вечность” (М.М.Пришвин). Наше время и здесь нанесло удар своей мощной лапой (не лапой — клешней механической) по чувству, ведущему к проявлению родовой связи: крест деревянный заменили фундаментальными плитами, часто гранитными (и хоть гранит — тоже содержит воду и много, но это вода в связанном состоянии). Назвать такую могилу — родовой? Холодно, и слишком много посредников.

Потребность чувствовать вечность — вечно в человечестве, и в век техники рождается фотография. Сначала она является как драгоценность (наиболее удачная техника светописы — дагеротипия выполнялась на серебряных пластинках); когда серебро используют в эмульсионных светочувствительных слоях фотопленок и фотобумаг, и фотография получает всеобщее распространение, причем, и это очень важно, упрощается и универсализуется сам процесс съемки: родовое самопознание приобретает статус всеобщности, правда в потенции. Растягивая на кусочке картона шкуру времени — бегущего зверя, сохраняя в вещественном посреднике облик любимых и любящих людей (а только такие фотографии и имеют смысл), фотографии ушедших сынов человеческих, в которых они живут своей жизнью в своем пространстве-времени, каждый раз рассматривая тебя по-новому. Поистине, мы не знаем мира, который создали за последние сто лет; и фотография — тоже “вещь, разъясненная не вполне” (А.С.Грин).

лебания, почти всегда можно выделить, как детерминанту человека в этот момент;

г) фотографии, которые нам не нравятся и в которых мы не отражаем лица своих предков — это моменты, в которые мы ни на кого не похожи и, следовательно, *не являемся* сами собой, лишаясь родовой укорененности.

9. Если фотография может (и значит должна) запечатлеть родовую вечность, то кино становится “запечатленным временем”, говоря словами А.А.Тарковского. Иными словами, родовая сущность фиксируется статически и динамически, в движении, в развитии, но является лишь предпосылкой, материалом для родового познания, средством ощутить родовую вечность. Свою родовую сущность мы познаем, участвуя в ее формировании, вернее через усилия восстановления, воскрешения, актуализации заложенного в нас наследия, для нас *дарового*, но *трудоового* для рода в целом. (Отсюда, кстати, и необходимость ответственности за свое лицо — всегда лицо рода, требующее поддержания и развития исходной чистоты; эта работа не является благостным процессом и сопряжена с трудным восхождением чрез собственные грехи и грехи рода.)

Исследуя линию судьбы рода, его “форму и строение” (П.А.Флоренский) надо обращать внимание на следующие типовые особенности, или зоны роста:

а) *линия развития*: ломаная, спираль, колебательная с затуханием (угасание признака), колебательная с увеличением размаха колебаний (нарастание признака). Линия развития рода всегда “мужественна”, т.е. прорастает мальчиками, разомкнута и, как следствие, инерционна: зона причинности, правильности, однородности;

б) *цикл развития*: замкнутость, образует возможность памяти. Цикл — всегда “женственен” и с этой точки зрения — консервативен и многоразов; зона, где причина и следствие смыкаются; род сохраняется через девочек, соединяющих два рода: свой и мужа;

в) *выбор развития*: “детское” ветвление, выбор из многих возможностей, зона свободы и одновременно зона пустоты, мертвой зыби, в том числе между линией и циклом.

В жизни каждого человека, “в венке событий” (А.С.Грин) его судьбы проявятся все особенности развития, даже если он по тем или иным причинам, не обращается к осмыслению жизненного пути.

Если можно думать и говорить о судьбе в таких представлениях, то история рода человеческого представляет собой картину, в которой последовательно происходил прорыв женственного, мате-

ринского, циклического развития и замена его линейным мужским, доводящим нас всех, вместе с умершими и будущими поколениями, до беспамятства, до критической точки нового фундаментального выбора: нового варианта цикличности или мужественного преобразования.

Родовое дело требует усилий с двух сторон: сначала отец, как “первый товарищ” выводит сына и дочь к людям “для замены себя” (А.П.Платонов), а затем сын в себе воскрешает отца, развивая дальше, точнее оформляя, родовую предрасположенность в родовое дело. Дочь чаще всего сохраняет память о своих родителях, фиксируя ее в цепи рода; семьи великих людей: семья Баха, семья Моцарта, семья Штрауса, семья Рерихов — все это примеры родового со-творчества, длиной в два-три поколения.

10. Два любящих существа слились в одно, объединили в глубине, в единое родительское вещество разорванные ранее части своих тел. Из нового родительского вещества вскоре образуется новое существо, которое, преодолев предродовые, родовые, детские, юношеские пути, в зрелом состоянии найдет свою вторую половину и вновь зачатся известный цикл: зерно-семя прорастет в почве материнского тела-шара. Вот и возникнет вопрос, сформулированный в беседе с Г.П.Мельниковым⁴ в 1988 году, в августе месяце: а что происходит с исходным, родительским веществом? Вымывает ли обменными потоками вещество, из которого, как из семечка, мы все выросли? Естественно будем считать, что вещество осталось в глубине живущего потомка, коль скоро признаем, что есть уровни организации вещества вглубь. Тогда, коль скоро не существует двух идентичных целостностей, очевидно остается и критерий различения родительского вещества от синтезированного на его генетической основе вещества живущего и действующего существа. (Отличия точно такие же, как оригинал отличается от любой, самой лучшей копии.) Таким образом, если исходное вещество сохраняется в живущем потомке, отпечатывается ли в нем все, что происходит с организмом, или нет? Поскольку все со всем связано, то уж конечно все обо всем помнит. А если так, то граница между живым и неживым в живом определяется в глубине и проходит именно там, где есть последняя целостность, иными словами, где кончается вещество и начинается материя или, что тоже, энергия. Такой подход предполагает понимание любого вещества как *носителя*, хранителя информации, в то время как энергия лишь переносчик, посредник между обменивающимися вещественными носителями. Материя, в таком понимании, онтологизируется и определяется как “недоразвитое” вещество, т.е. вещество, лишенное памяти о прошлом эволюционном пути. Конечно, теории вакуума — это теории о материи. Таким образом, граница

между живым и неживым — это граница между веществом и материей (энергией). Такой подход позволяет несколько по иному взглянуть на функцию растений в Солнечно-Земных связях. Вещество Солнца, претерпев “худший вид смерти, аннигиляцию”, выделяет энергию распада, лишь малая толика которой попадает на зеленый лист растения, где и происходит чудо воскрешения солнечного вещества в теле нашего “зеленого брата”. Растения спасают и Солнце, и Землю от потенциальной смерти, создавая принципиальные предпосылки появления разумной и регулирующей силы. С этой же точки зрения, превращение вещества Земли в мусор, в конце цикла потребления, в грязь, в дым есть слепота и предательство, тем более постыдное, что совершается оно ради комфорта ограниченного числа ограниченных *самими собой* людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 230.
- ² Сергеев Геннадий Андреевич, доктор технических наук, автор работ в области теории строения вещества. Его расчеты и практические работы по их проверке показали, что вода, как вещество, сочетает в себе свойства косного и живого вещества, обладая так называемой “памятью воды”, то есть способностью ее молекул ассоциироваться в цепочки и сохранять память о внешних физических воздействиях.
- ³ Аксенов Геннадий Петрович, историк науки, исследователь творчества В.И.Вернадского, автор его научной биографии.
- ⁴ Мельников Геннадий Прокопьевич, кандидат технических наук, доктор филологических наук, выдающийся русский системолог и лингвист.

*Н. Бых
Москва*

О НЕКОТОРЫХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Анализ “Философии общего дела” показывает, что Н.Ф. Федоров особенно чутко реагировал на грандиозность чаяний, изложенных в Евангелиях. Если читать их последовательно, то в них, как убежден был философ, дается шанс человеку своими силами исправить, повернуть трагическое, противоестественное течение жизни. Такая точка зрения не только не противоречила основным идеям христианства, но прямо согласовывалась с ними. Так, В.Н. Лосский писал: «Порядок, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим, “земля проклята за человеком”, и сама красота космоса становится двусмысленной. Истинная вселенная, истинная природа утверждаются только благодарью. Вот почему грех открывает драму искупления»¹. Лосский утверждал далее, что в определенном смысле именно свобода становится индикатором процесса обожения: “Эта свобода — от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца”, и далее, “его (человека.— *Н.Б.*) достоинство — в возможности освободиться от своей природы: не для того, чтобы ее уничтожить или предоставить самой себе подобно античному или восточному мудрецу, а для того, чтобы преобразить ее в Боге... Он (Бог.— *Н.Б.*) хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею — как добром — свободно”². Таким образом, если сопоставить федоровские идеи с православным мистическим богословием, то создается впечатление, что Федоров был особенно чуток к этому отчетливо выраженному требованию активности от человека, причем не только подвигом духа, но и реально-преобразовательных действий.

В связи с этим, в его понимании, возрастает и персональная ответственность человека в деле спасения, но не только личного спасения, а и спасения всех, поскольку только такое всеобщее спасение и может быть соответствующим всеблагости Бога, Бога любви.

Таким образом, выстраивается следующая, на наш взгляд, смысловая и логическая картина в учении Федорова: катастрофическое положение человечества в результате отпадения от Бога выражается, прежде всего, в изменении его природной сущности, где смерть как наказание за “измену” Богу становится причиной небратства, вражды, раскола, вытеснения, поскольку, ставя пределы земному существованию человека, она вынуждает его вести постоянную борьбу с себе подобными.

В своих взглядах на природу Федоров был особенно последователен. Вместе с тем, он не раз подвергался критике за свое “практически-активное, хозяйственное отношение” к ней, что находили якобы несоответствующим православному христианству. “Природа для него — не живая, не одухотворенная, а мертвая и механическая. С природой невозможно никакое родственное слияние и общение через созерцание ее внутренней таинственной жизни, ее духовной сущности. ...Регуляция единственный способ отношения к природе”³.

Но у Федорова нет враждебного отношения к природе, его позиция в этом вопросе не так однозначна, как может показаться при беглом знакомстве с его работой “Кто наш общий враг...”. Федоров называет природу “врагом временным”, а “другом вечным”, находя в ней самой предпосылки изменения к лучшему, не разводя человека и природу в противоположные стороны: “Противопоставлять природу человеку, пугать его пространством,— это значит забывать, что сама природа сознает себя в человеке и силится, стремится управлять собою”⁴. Более того, само появление человека говорит о том, что она переходит “из бессознательного состояния в сознательное”, “природа стала сознавать себя в сынах человеческих”⁵, “она ничего от нас, по-видимому, и не требует, кроме того, чего в ней нет, чего ей не достает, т.е. разума правящего, регуляции”⁶.

Для Федорова существуют также отдельно и интересы природы, вытекающие из понимания ее как творения Бога: “Служение Богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живоносную. Регуляция в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т.е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни”⁷. Идея “регуляции природы” носит религиозно-нравственный характер, она необходима для внесения нравственного начала в природу, поскольку “нравственность не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — морализовать все естественное...”⁸.

Следует особенно отметить важность адекватного восприятия федоровских взглядов на природу: от верного понимания их характера зависит и оценка всего учения “общего дела”. Вместе с тем, эта “часть” учения Федорова вызвала не меньше недопонимания, чем идея “воскрешения” и ее обоснование.

Одним из показательных примеров такого рода недопонимания является, на наш взгляд, позиция Н.О.Лосского: “Основой христианского учения является убеждение, что нравственное зло — гордость, себялюбие — вообще изначально. Все остальные формы зла — несовершенство тела, слепота сил природы, людская вражда — только последствия изначального зла. Поэтому искупление от зла может быть достигнуто только посредством уничтожения его главной причины — отрыва от Бога. Федоров считает вопрос решенным, когда говорит о том, что борьба каждого человека за сохранение своей жизни порождает разлад с другими людьми. В действительности, наоборот, разлад между человеком и природой порождает борьбу за существование⁹. Н.О.Лосский, поставляя в центр федоровского учения вопрос о происхождении зла, в то же время, на наш взгляд, перемещает акценты, не учитывая тщательно и подробно разработанных Федоровым вопросов, связанных с необходимостью активизации человеческой деятельности для исполнения “Воли Божией”. Им уделяется особенно много внимания, поскольку Федоров задался целью построения “проекта”, покоящегося на религиозном понимании природы человека, его нравственности, обращения человека к миру и Богу, на его спасении и преображении. При более внимательном прочтении “Философии общего дела” оказывается невозможной интерпретация, данная Н.О.Лосским. Федоров настойчиво призывает к “исполнению Воли Божией”, возвращению к Нему; настойчиво, многократно повторяясь, говорит о том, что люди нарушили волю Бога, совершили смертный грех, за что получили в наказание природу как основу существования, свою греховную природу, заставляющую их бороться за средства существования, вытеснять друг друга, убивать и т.д. Федоров не спорит с “официальным” богословием по вопросу о центральном зле “гордости, себялюбия”. И он также призывает к искуплению зла посредством уничтожения его главной причины — отрыва от Бога. Отрыв от Бога — причина зла в “Философии общего дела”, и возвращение к Нему — цель федоровского проекта.

Идея “воскрешения предков” также имеет свои религиозно-философские, православно-христианские основания. Остановимся на одном из них, стараясь сохранить логику движения мысли философа. Как известно, главным принципом в своем учении Н.Ф.Федоров считал принцип родственности и братства. Он же,

названный “вторым видом любви”, “любви к ближнему”, определяется христианским богословием второй главной заповедью из десяти, начертанных, по библейскому преданию, на двух скрижалях. (Первая, наиважнейшая, призывает к любви к Богу и формирует, если так можно выразиться, характер обязанностей христианина по отношению к Нему. Ее раскрывают четыре заповеди, начертанные на первой скрижали.) Но свое обоснование этот принцип находит лишь в проповедуемой любви к Богу, “все человеки суть ближние наши ... потому что произошли от одного человека, и все имеют одного Отца небесного”¹⁰. Таким образом, только через любовь к Богу, отцу “по вере в Иисуса Христа, и по благодати возрождения”¹¹, возможна “любовь к ближнему”, и, наоборот, без “христианского братолюбия” не существует “любви к Богу”. “Вторая” любовь не является второстепенною, а “подобна” первой.

Предположим, что это положение стало отправной точкой в рассуждениях Николая Федоровича Федорова. Но кто они, “наши ближние”, и что означает любовь к ним? Для Федорова это, прежде всего, “наши отцы”, давшие нам жизнь и поглощенные “неразумной природной силой”, наша же любовь к ним должна выражаться в возвращении им жизни “наместо вытеснения ... что мы действительно делаем, подчиняясь закону слепой природы, хотя и признаем себя разумными. Этот-то грех и делает нас недостойными, отчуждает от Бога отцов, Бога не мертвых, а живых”¹².

Обратим внимание, что в заповедях, в которых предписывается любовь к ближним, упоминаются, прежде всего, родители, или, вернее, эти заповеди начинаются с упоминания о родителях, об особенном почтении к ним, за что “обещается” благо и долголетие на земле, кроме того, “Бог ... к совершенному же награждению, совершенной добродетели, дарует бессмертие и блаженную жизнь в отечестве небесном”¹³. Остановимся на этом, на наш взгляд, ключевом, много разъясняющем моменте в *возникновении* оригинальной федоровской идеи “воскрешения отцов”. В самом деле, эта заповедь утверждает “отца и мать” не просто в качестве “самых” ближних (почему не идет речь о братьях и сестрах по крови)? Такой “специальной” заповеди не существует, хотя они также естественно к нам “ближе всех” остальных после родителей), но придает им отдельный статус. И особенность этого статуса подтверждается: 1) обещанием благополучия, 2) долголетней жизни и 3) дарованием “бессмертной и блаженной жизни в отечестве небесном”.

Примечательно, что ни одна из десяти заповедей не подкреплена таким комплексом обещаний. И Федоров не мог не обратиться на это особого внимания. В этой заповеди, как зародыше “Фило-

софии общего дела”, мы встречаем и идею долголетия на земле, и “бессмертия небесного”.

Вся история человечества, ветхозаветная и новозаветная, является, по мнению Федорова, чередой преступлений перед Богом и друг перед другом, потому что шестая заповедь “Не убий” в “самом обширном смысле, т.е. в смысле не лишить жизни ни единого, самого малого живого существа, и в самом глубоком — не помыслить даже зла, неисполнима...”¹⁴. Чтобы “загладить” свою вину перед Богом, необходимо остановить эту “дурную бесконечность” и превратить ее во всеобщее воскрешение. Положительным эквивалентом, достойной и единственной ценой достижения прощения всех грехов перед лицом Бога, по глубокому убеждению Федорова, может быть лишь возвращение к жизни всех “умерщвленных” (“умерших отцов”).

“Философия общего дела” — учение, отличающееся богатством оригинальных идей и подходов к решению сложных религиозно-философских вопросов. Анализ сочинений Федорова показывает, что для адекватного, непротиворечащего замыслу философа прочтения их необходимо учитывать главный акцент “Философии общего дела” на этические ценности православия. То сочетание позитивно-научного, рационалистического и культового, религиозного начала, которое было присуще учению мыслителя, объясняется, в частности, его стремлением преодолеть некоторые противоречия богословия, прежде всего, положения о всеблагости Бога, допускающего страдания невинных, существование зла в мире, определяется необходимостью восполнения в православии раздела нравственного богословия (о бедственном состоянии последнего писали сами богословы)¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Лосский В.Н. Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М., 1991. С. 253—254.
- ² Там же. С. 258.
- ³ Бердяев Н.А. Религия воскрешения (“Философия общего дела” Н.Ф.Федорова) // Н.А.Бердяев о русской философии. Т. 2. Свердловск, 1991. С. 82.
- ⁴ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 2. М., 1913. С. 254.
- ⁵ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906. С. 400.
- ⁶ Там же. С. 5.
- ⁷ Там же. С. 48.
- ⁸ Там же. С. 339.
- ⁹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 91.
- ¹⁰ Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. М., 1829. С. 94.
- ¹¹ Там же. С. 16.

¹² Федоров Н.Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 182.

¹³ Пространный Христианский Катехизис... С. 111.

¹⁴ Федоров Н.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 99.

¹⁵ См. напр.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 332; Бронзов А.А. Нравственное богословие в течение 19-го столетия. Спб., 1901. С. 4—5 и др.

В. Никитин
Москва

Н. Ф. ФЕДОРОВ И КАТОЛИЦИЗМ

“Вера, пришедшая в “разум истины” — так весьма точно и емко, к тому же в духе федоровской стилистики, определяет учение Федорова С.Г.Семенова¹. Она же справедливо отмечает, что Федоров был непримирим к различным нехристианским верованиям от иудаизма до буддизма (подразумевая проповедь пассивности — в еврейском “субботстве” и ее абсолютное выражение в буддийской нирване), “резко разоблачал... ошибочные уклонения католицизма и протестантизма”².

В чем именно заключались эти “ошибочные уклонения”, мы попытаемся раскрыть в общих чертах. Отмечу здесь сразу же: Федоров подвергает католицизм резкой, порой бичующей критике; да, он совсем не теплохладен; но обличает он из желания помочь, привести в разум истины, и, в конечном итоге, содействовать спасению... И даже не соглашаясь с ним, нельзя не проникнуться невольной симпатией к его религиозно-пророческому пафосу. Этим Федоров искупает тяжкий грех, который несет русская интеллигенция — грех нигилизма и атеизма, вульгарного вольномыслия, отрицания Богооткровенных догматов, Святых Таинств и богослужебного культа как такового. Даже поэты и писатели, не чуждые религиозности, я имею в виду русских символистов, отрицали догматы и Таинства, а ведь именно они-то и составляют святая святых религии, существо Церкви. Не случайно в народном мировосприятии утвердилась глубокомысленная мудрость: “Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец”.

В то же время, следует ясно понимать, что целый ряд построений Федорова, оправданных в свое время, в наше время не выдерживает серьезной критики. Не только литургическая жизнь Католической Церкви в значительной мере изменилась с тех пор, в особенности после решений Второго Ватиканского Собора, но и сама доктрина католицизма претерпела существенные изменения и весьма заметную эволюцию в сторону Православия. Неотомизм, органически сочетая обретения средневековой схоластики с достижениями современных наук, свидетельствует о безусловной способности к серьезному и глубокому развитию католического

богословия, о его внутреннем динамизме и открытости к вопрошаниям эпохи.

Федоров считал, что Православие существенно отличается в богослужебной жизни от католицизма, прежде всего, своим предстоянием (не сидением), т.е. вертикальным положением — как выражением готовности к общему делу; но он упустил из виду, что это созерцательное, чисто молитвенное предстояние; в то время, как “сидение” западных христиан, ограничиваясь сравнительно кратким промежутком времени, не мешало их весьма деятельному в остальное время образу жизни, — труду и образованию, культурному строительству и творчеству, одним словом, созиданию прогресса.

Критику Федоровым католицизма легко перенести, как нам кажется, и на православие; при этом, выпальвая то, что представляется сорняками, мы невольно рискуем повредить вместе с плеведами и добрые злаки... В этом отношении у Федорова немало общего с отечественными славянофилами, в особенности, с Хомяковым. Не исключаю прямого влияния последнего; столь же радикальная, но более резкая критика католицизма имеет место у Федорова; апофеозом ее является следующая фраза: “...Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиною воскресения там является не любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судия, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу”³.

Между тем, картину Страшного суда, безусловно, и Православная Церковь представляет примерно так же, как и Католическая; эта картина, как известно, определила выбор веры князем Владимиром; издревле на западных стенах православных храмов изображается Страшный Суд; эту обличительную тираду Федорова, как и многие другие, легко проецировать на православие. Замечательно, что Владимир Ильин в своем предисловии к книге католического иеромонаха Фернанда Лелотта “Решение Проблемы Жизни” (Брюссель, 1959), невольно полемизируя с Федоровым, опирается на самого же Федорова, цитирую: “Мудрость всей организации Католической Церкви... заключается в том, что она действует вне апокалиптического террора, мудро устраивая жизнь на земле. Не исключено, что апокалиптический террор, к которому всегда, а в наше время в особенности так любят прибегать некоторые представители Церкви, есть нечто условное, подобно угрозе уничтоже-

ния тяготевшее над Ниневией и отмененной вследствие раскаяния ее жителей. Вполне допустимо думать, что если бы мир следовал учению Церкви, угрозы апокалипсиса не сбылись бы. Так думал Н. Федоров (“Философия общего дела”)⁴.

Возвращаясь к Федорову, мы должны, прежде всего, определить исходную позицию: в основе его построений, безусловно, подлинное христианство, хотя при беглом знакомстве с Федоровым может возникнуть впечатление, что перед нами программа “гуманистического активизма” (выражение протоиерея Георгия Флоровского). “Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей”⁵ — справедливо подчеркивает протоиерей Василий Зеньковский. Главная же идея его учения светит пасхальным светом, являясь благовестием о победе над смертью, о том, что человеку предстоит обрести в “будущей” жизни всю полноту своего бытия через воскресение⁶. Вместе с тем, мы далеки от идеализации федоровского учения. Мы с полной ясностью отдаем себе отчет в том, что оно требует и обязывает к творческому развитию — в духе подлинно христианской антропологии, синтезирующей все лучшее в западном и восточном христианстве с достижениями современной философской и естественнонаучной мысли⁷.

В конце прошлого — начале нынешнего столетия, в то время, когда Н.Ф. Федоров создавал свою бессмертную “Философию общего дела”, взаимные представления друг о друге у католиков и православных, к сожалению, были еще в большей степени, чем сейчас, искажены, отмечены печатью предвзятости и даже враждебности. Проф. Н.Н. Глубоковский справедливо отмечал в 1914 г. в своей статье “Православие по его существу”, что католики видят в православии своеобразный ритуализм, т.е. обрядоверие, не чуждое суеверий, считают православную доктрину неподвижным сводом разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и философского обоснования. Если для католиков православные были схизматиками, т.е. раскольниками, отпавшими от первоверховного Рима, то для православных католики не только были, но и остаются до сих пор еретиками... В то же время и Православие, и Католицизм неизменно сознают себя истинною Церковью, пребывающей во Святом Духе, сохранившей полноту всех Семи Таинств, истинность которых взаимно признают друг у друга. Такова эkkлезиологическая проблема, кажущаяся, на первый взгляд, неразрешимой. Должен констатировать, что автор “Философии общего дела” отнюдь не стремится преодолеть антагонизм или показать относительность различий между Православием и Католицизмом; напротив, он всячески подчеркивает серьезность этих разли-

чия; пользуясь приемом контраста, он обостряет эти противоречия, доводит их до кажущейся непримиримости; тем не менее, и это свойство гения, который мыслит антиномиями, именно у Федорова мы можем найти глубочайшие мысли, указывающие на возможность некоего синтеза и примирения в будущем.

Отношение к католицизму у Федорова наиболее четко сфокусировано в статье “Религия — культ предков и воскрешение”. В других разделах “Философии общего дела” встречается множество мыслей, которые не просто варьируют и повторяют сказанное здесь, но и несут дополнительный и порой неожиданный смысл. Вот текст, из которого, пожалуй, можно уяснить существо излагаемой темы с наибольшей ясностью и определенностью.

“Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяет воскрешение оправданием, то есть самообольщением. Общее дело католицизма, крестовые походы, не только не воскрешение, не оживление, а даже истребление и умерщвление. Папизм, объединивший Европу для борьбы с исламом, и есть старый, средневековый католицизм. Новый же католицизм заменил войну денежным выкупом, кощунством. В основе новой истории лежит *индальгенция*, этот выкуп или откуп от дела воскрешения. Западно-католическая Европа, освободившись от участия в деле воскрешения, то есть от христианства и вообще от религии, могла уже без зазрения совести отдаться жизни для настоящего, начертать на своем стяге “*Memento vivere!*” (“Помни о жизни!” — *В.Н.*) и сделалась таким образом языческою с разрешения римского первосвященника и по примеру его: жизнерадостных (в языческом смысле) пап знало уже и раннее Возрождение; Лев же X-й признал открыто это право, когда встретил известие о своем избрании словами: “если Богу угодно было даровать нам этот святой престол, мы намерены им насладиться”⁸.

Прежде всего, очевидно, что Федоров исходит из своего собственного понимания христианства вообще и православия в частности, — как идеального христианства, призванного осуществить глобальный, поистине вселенский замысел. В этом контексте, естественно, вполне оправдано обвинение католицизма в уклонении от общего дела воскрешения, в подмене святого долга живущих по отношению к умершим — крестовыми походами.

Сурово осуждая католицизм за измену христианству (юридизм, закон вместо благодати), Федоров замечательным образом выражает вдохновенный пафос первого русского архиерея — митрополита Киевского Илариона, автора “Слова о законе и благодати”.

Замечательно, что Федоров отличает старый, средневековый католицизм, у которого есть бесспорные заслуги в спасении Евро-

пы от исламских завоевателей, от нового — эпохи т.н. Возрождения (а на самом деле — нравственного упадка).

О том, с какой глубокой любовью относился Федоров к идеалам Единой Неразделенной Церкви, сохраненным и на Западе, свидетельствует именно его отношение к старокатоликам. Это течение возникло после I Ватиканского Собора (1869—1870), не признав принятого на нем догмата о т.н. папской непогрешимости. В 1889 г. Собор старокатолических епископов принял Утрехтскую Декларацию, в которой провозглашена верность принципам первоначального христианства и подчеркнута вероучительное единство с православными. (В настоящее время старокатолики имеют свои общины в Германии, Швейцарии, Голландии, Франции, США и некоторых других странах.) Замечательно, с какой ясностью, предвосхищая на несколько десятилетий многие экуменические инициативы, Федоров пишет об исключительно важном значении старокатоликов в деле соединения Церквей⁹, с горячей симпатией подчеркивает, что старокатоликов сближает с православными “их печаль о розни”¹⁰.

Вместе с тем, Федоров отмечает, что не может быть подлинного соединения Церквей, благодаря лишь примирению в догмате, без примирения в обряде, без усвоения того обряда, который есть верное выражение догмата; и здесь можно было бы с ним поспорить, обращаясь хотя бы к богослужбной практике Католической Церкви, имеющей, как известно, разные обряды — западный и восточный. Во всяком случае, у Федорова можно найти поразительные суждения, в которых богословская, философская и историческая мысль интегрированы в едином “парадоксальном” поле. “За всем тем и католицизм, и протестантизм, — продолжает Федоров, — остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое. Крестоносцы из простого народа, нищие духом, простые сердцем, алчущие и жаждущие правды, шли, нося в душе поминанье об умерших отцах, ко гробам праотцев и ко гробу Второго Адама, к месту, под коим — и чистилище и ад, шли, твердо веря, что только там молитва об отцах возымеет полную силу: крестоносцы, конечно, верили, что со взятием (точнее освобождением. — *В.Н.*) Иерусалима, царство земное кончится и настанет Царство Небесное”¹¹.

Обратим внимание! В этом отрывке упоминается чистилище, существование которого отрицается Православной Церковью, хотя представления о нем сложились еще в раннем христианстве, уже в I веке по Рождестве Христовом; впоследствии, в XIII веке они были систематизированы Фомой Аквинским (1225—1274); догмат о существовании чистилища принят Ферраро-Флорентийским Собором в 1439 году и подтвержден на Тридентском Соборе

в 1562 году. Но к этому догматическому расхождению Федоров, очевидно, относится с философским спокойствием, впрочем, как и к другим: учению о нисхождении Святого Духа и от Сына (*filio-que*), сформулированному впервые на Толедском Соборе в 589 году, но не принятом на Востоке; к учению о непорочном зачатии Девы Марии ее матерью — праведной Анной, провозглашенному Папой Пием IX в качестве нового догмата в 1854 году.

Нами уже отмечалось, что в этой сфере мы почти не найдем сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес католицизма. И это обстоятельство, безусловно, заслуживает внимания. Объясняется оно, по-видимому, тем, что Федоров принципиально не желал углубляться в теологические дебри метафизики, когда речь шла о потустороннем мире и загробном существовании души; но это отнюдь не “игнорирование” пакибытия, а целомудренное умолчание о нем, во избежание теософских и всякого рода оккультных спекуляций. Тем более, что Федоров старался исключить противопоставление “имманентного” и “трансцендентного” мира, исходя из самоочевидной для него интуиции *всеединства*.

Кроме того, Федоров, по-видимому, инстинктивно избегал таким образом нежелательных споров, в которых истина не только не рождается, но может быть задушена. Ведь очень часто, когда мы думаем, что нас разделяет божественная истина, нас разделяет человеческое, “слишком человеческое”: различная душевная конституция, различия в знаниях, опыте, характере, мировосприятии, интеллектуальном типе и уровне. “Объективируя свои собственные состояния, — пишет Н.А.Бердяев, — люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям, когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе. [...] Православные имеют иное учение о почитании Божьей Матери... но самый культ Божьей Матери, самый религиозный опыт один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически-доктринальную; ни на почву канонически-правовую. Именно на этой почве произошли разделение и раздор. Сближение прежде всего нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю”¹².

Резкое неприятие и критику вызывает у Федорова догмат о так называемой папской непогрешимости, принятый на I-ом Ватиканском Соборе в 1870 году. Сам термин “непогрешимость” (лат. *infallibilitas*) Л.П.Карсавин более точно переводит как безошибочность, еще точнее, на наш взгляд, перевод на сербо-хорватский язык епископа Босанского и Сремского Штросмайера — “незаблуждаемость”. К сожалению, слово *infallibilitas* вошло в наш оби-

ход как непогрешимость, с оттенком категоричности, которого в действительности не имеет; как будто Папа претендует на непогрешимость в значении безрешности; такое толкование, однако, не соответствует определению I-го Ватиканского Собора, который имел в виду, что Папа свободен от ошибок лишь тогда, когда говорит с кафедры, исполняя свой долг пастыря, формулируя то или иное определение от лица Церкви,— не как частное лицо, а как преемник на этой кафедре апостола Петра. Такое преемство, как известно, признавалось и не оспаривалось Полнотой Древней Неразделенной Церкви. (Следует сказать, что за 122 года, истекшие с тех пор, когда Папа Пий IX провозгласил этот отнюдь не бесспорный догмат, лишь один из его преемников воспользовался в полной мере этим правом на полноту учительной власти, а именно — Папа Пий XII в 1950 году, когда провозгласил как догмат, что Пресвятая Богородица “по окончании Своего земного поприща была воспринята с душой и телом в Небесную славу”.)

Православные Патриархи, выступая с амвона от лица всей Церкви тоже, как известно, по-своему свободны от ошибок.

Федоров, однако, был убежден, что папский авторитет “составляет нечто столь противоположное сущности русского народа, что самое разделение его, раскол, произошел именно из опасения; не олатинилась ли, не уклонилась ли в папизм Русская Православная Церковь. Русский народ страшится, можно сказать, самой тени папизма”¹³. Но, уклонившись от этой тени, не впал ли русский народ в другое искушение?..¹⁴.

Священник Павел Флоренский, анализируя взаимные обвинения католиков и православных в папизме и цезарепапизме, делает парадоксальный вывод: “Не только в православии нет цезарепапизма, но и пресловутый папизм западной Церкви есть полемика выдумка”¹⁵. Являясь мистическим Телом Христовым и в то же время теократическим обществом верующих, Церковь имеет необходимые нормы церковной организации, а именно четыре основные начала: духовное, обращенное от земли к небу, мирское, обращенное от неба к земле, единящую их форму единоначалия (церковного монархизма) и наполняющую эту форму содержанием — соборность. Устраняя хотя бы одно из этих начал, справедливо отмечает о. Павел Флоренский, Церковь “уничтожает равновесие своего собственного бытия”¹⁶ или отрывается от мира, подобно толстовству, духоборству и другим сектам, или делается подобием внешней государственной организации, пределом каковых служат формы тоталитарного социализма. Отрицая единовластие, Церковь рассыпается, как в протестантизме; отрицая соборность, “стремится в качестве предела своего к бездушному формализму и бюрократии”¹⁷.

Протоиерей Сергей Булгаков, разделяя и развивая некоторые мотивы Федорова и Флоренского, приводит конкретные аргументы, доказывающие, что “само католичество вовсе не есть только папизм, и вообще им не исчерпывается. Скорее можно сказать наоборот, что Ватиканская монархия есть как бы раковина или внешняя оболочка, под которой живет церковное тело. И как ни глубоко проникли в это тело яды этицизма, юридизма... но живой организм Церкви неизменно вырабатывает и противоядия. И в самом католичестве, наряду с торжествующим папизмом... подпочвенно живет иное соборное сознание, которое естественно стремится к иному внутреннему единству. Об этом свидетельствует, прежде всего, вся живая святость, присутствующая в католичестве... Об этом свидетельствуют чисто религиозные движения в католичестве... многое из духа древней Церкви, здесь живущее [...] влечет неудержимо, силою вещей, к углублению в церковное предание и, тем самым, к неприметному вначале возвращению к Православию” 18.

Справедливость этих мыслей, высказанных в 20-е годы, в значительной степени возросла после II Ватиканского Собора, принявшего решение о Синоде епископов, то есть утвердившего соборное начало в жизни Западной Церкви и таким образом сделавшего решительный шаг навстречу Православию. Так или иначе, духовная жизнь христиан бесконечна по своим проявлениям и не может быть вмещена ни в какие конечные формы. Об этом правосходно пишет Н.А.Бердяев в статье “Вселенскость и конфессионализм”, подчеркивая, что “христианство есть не только откровение истины, но и откровение любви. И фанатически преданный своей конфессиональной истине нередко грешит против любви. Он не верен Христу, Который есть не только истина, но также любовь, как путь и жизнь. Только соединение истины и любви может раскрыть путь христианского единения” 19.

“Есть два понимания вселенскости, — продолжает Н.А.Бердяев, — горизонтальное и вертикальное. Для горизонтального понимания вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли, универсальную организацию всей поверхности земли. К этому пониманию склоняется католичество. Для вертикального понимания вселенскость есть измерение глубины, вселенскость может быть дана, как качество каждой епархии. Это есть понимание православное”. “Оно более благоприятно для экуменического движения”, — делает парадоксальный вывод Бердяев. И прямо-таки пророчески пишет далее: “Католики примут активное участие в этом движении в том случае, если они откажутся от империализма в понимании вселенского единства христианства, если победят в себе импери-

алистическую волю, как соблазн, и увидят вокруг себя не объекты воздействия, а субъекты”²⁰

“Соблазн же православный есть соблазн изолированного и самодовлеющего бытия, безразлично к тому, что происходит с миром. У каждого есть свои соблазны. Почва для соединения может уготовляться человеческой активностью и направлением человеческой воли. И мы все для этого должны сделать...”²¹. Эти слова Бердяева очень напоминают призывы Федорова.

Формально Федоров почти всегда выступал с антикатолических позиций. Но некоторые его суждения дают повод для других выводов. В особенности, когда Федоров обрушивается с сокрушительной критикой на протестантизм: “... Реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления”²². Рискну утверждать, что по существу Федоров утверждает принципиально новое понимание христианства и в этом аспекте пролагает пути для примирения католицизма с православием. Об этом достаточно убедительно свидетельствует сам Федоров: “Неудачи многочисленных попыток восстановить вечери любви по подобию первой тайной вечери (которая тоже не была единодушна) достаточно оправдывают и католиков, и православных, ибо к объединению в трапезе нужно присоединить и единство в общем труде, к храмовой литургии нужно присоединить внехрамовую”²³.

У нас нет сомнений, что учение Федорова, воспринятое и осмысленное в духе любви и братского, общечеловеческого единения, является почвой для соединения всех, “единомыслием исповемых”, во имя исполнения заповедей Христовых, к вящей славе Господней.

Католицизм, бесспорно, страдает от недостатка восточной духовности, но православию недостает социального динамизма и творческой активности в области культуры и политики, и лишь совместными усилиями обеих Церквей можно, на наш взгляд, выйти из этого прорыва и решить насущные проблемы современности, объединив усилия в едином фронте против безбожия, деградации, мирового распада, хаоса и энтропии, следуя призыву святого апостола Павла: “Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но <...>, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных <...> Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир” (Еф. 6, 11—15).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 231.
- ² Там же. С. 235.
- ³ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 259.
- ⁴ *Ильин Владимир.* Предисловие к кн.: Иеромонах Фернанд Лелотт. "Решение Проблемы Жизни". Брюссель, 1959. С. 7—8.
- ⁵ Зеньковский Василий, протоиерей. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 131.
- ⁶ Там же. С. 140.
- ⁷ См: *Никитин Валентин.* Николай Федоров и Православие // Журнал Московской Патриархии. 1991, № 10. С. 76—79.
- ⁸ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 2. М., 1913. С. 5.
- ⁹ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906. С. 474—475.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 2. С. 6.
- ¹² *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм. // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж [б.д.]. С. 79.
- ¹³ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. С. 357.
- ¹⁴ См. *Никитин В.А.* Митрополит Московский Исидор и российский цезарепапизм. // Русская Мысль. 14 февраля 1992. № 3916.
- ¹⁵ Священник *Павел Флоренский.* Философия культа. // Символ. № 26. Париж, 1991. С. 217.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 218.
- ¹⁸ Протоиерей *Булгаков Сергей.* Православие. Париж. 1985. С. 396—397.
- ¹⁹ *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм. С. 73.
- ²⁰ Там же. С. 80.
- ²¹ Там же. С. 80—81.
- ²² *Федоров Н.Ф.* Сочинения. С. 273.
- ²³ Там же. С. 257.

*М. Хомяков
Екатеринбург*

“ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА” Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Поиск метафизических оснований любого философского учения невозможен вне социокультурного контекста. И здесь особенно важно исследовать вопрос об отношении такой оригинальной, необычной философии, какой является учение Н.Ф. Федорова о воскрешении, к русской философской мысли с тем, чтобы выявить его национальные истоки и объяснить те противоречия, которыми, по мнению некоторых исследователей, страдает это учение. Здесь невозможно провести фундаментальное исследование этого отношения, поскольку для этого требуется очертить наше понимание как русской философской традиции вообще, так и сущности учения Н.Ф. Федорова в частности. Мы оставим в стороне и самый вопрос о возможности специфически национального философствования за невозможностью хоть сколько-нибудь отчетливо очертить его в этом докладе. Мы лишь предполагаем наметить в самых общих чертах принципиальное понимание развития русской духовной культуры, его основные цели и силы, а также и то место, которое здесь занимает “Философия общего дела” Н.Ф. Федорова.

Итак, эта принципиальная точка зрения заключается в следующем. Русская секулярная мысль, отделившись от православной религиозности, движимая одновременно — ненавистью и глубочайшей любовью к своему первоисточнику, стремилась как можно дальше уйти от него в своем неудержимом рвении к самоопределению, смыкаясь здесь с секулярной мыслью Запада, и вместе с тем — вернуться на отчизну, в материнское лоно породившей ее религии. Все основные движения русской светской философии могут быть объяснены этим двуединым стремлением: здесь и Герцен, который, покинув Россию из любви к Западу, нашел там лишь любовь к родным берегам, здесь и Печерин с его “как сладостно отчизну ненавидеть”, здесь и С.Н. Булгаков с его развитием от “материализма к идеализму”. Поэтому вся русская философская мысль, по выражению Г.Г. Шпета, была занята одной, главной для нее проблемой — вопросом о России, который эта мысль

расшифровывает как проблему отношения двух фундаментально противоположных субкультур — народа и интеллигенции, “... но решает всегда одну проблему — самого отношения”¹. Запад и Восток, город и деревня, христианство и западная философия, ученые и неученые — только разные обозначения все того же фундаментального социокультурного вопроса. Начиная с реформ Петра и до революции 1917 года русская культура была внутренне нецельна, разорвана в самых глубинных своих основаниях.

Неудача в возвращении к религии у славянофилов (Хомяков так и остался на трансцендентальной установке, а из-за статей Кириеевского был закрыт не один журнал) и в отказе от своих национальных корней у западников (здесь достаточно вспомнить трагическую фигуру позднего Герцена с его алогизмом в историософии и идеализацией русской крестьянской общины) породила к жизни попытку согласования, соединения философии с Православием, Запада с Востоком. Объединение это осуществлялось русскими философами двумя путями: метафизическим (философия Всеединства Вл. Соловьева) и практическим, нашедшим крайнее свое выражение в русском большевизме.

Русская философия конца XIX — начала XX вв. представляет из себя с этой точки зрения удивительное подобие философствованию древних апологетов. Начало христианской эры знаменовалось рождением христианства, и первые века ее отмечены противостоянием новой религии и старой, языческой еще культуры. Как раз это противостояние и стало проблемой для ранних христианских апологетов. Начиная с Апологий Св. Иустина Мученика, этот вопрос разрешался введением в контекст христианской мысли стоического понятия о *logos spermatikos*. Слово, таким образом, у Св. Иустина предстает в трех формах: 1) Слово сказанное, которым Бог сотворил мир; 2) Слово семенное — разум рода человеческого и 3) Слово воплощенное — Христос, явившийся в мир. Проблема соотношения язычества и христианства объявляется псевдопроблемой, и Афины родственны Иерусалиму по самому своему происхождению от божественного Логоса. Поэтому: “те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит...”².

Однако такое решение социокультурного вопроса вызвало к жизни проблему метафизического толка: если логос — космологический принцип, то его метафизическая необходимость тесно связана с творением мира. А потому вопрос заключается в следующем: где существовал и был ли где-нибудь этот Логос до творения; или — чем было Слово Божие до того, как оно было сказано? Феофил Антиохийский для разрешения этого вопроса стал различать

Слово сокрытое, имманентное Богу, и Слово явленное: *logos endiactos* и *logos profogicos*. Другой вариант решения этой проблемы, уже совершенно неприемлемый для ортодоксии, дан был у Тертуллиана: *fuit tempus, cum filius non fuit*, ибо Сын как Слово рожден Богом для творения мира. К третьему веку стало ясно, вместе с установленным Никейским Собором первым христологическим догматом, что учение о невечности, или о некоем неполном существовании Сына-Слова, грозит ересями, разрушающими самые основы христианской веры. Однако, в прежней логике, для того, чтобы говорить о вечности Слова, следует говорить и о вечности мира, что, конечно, противоречило бы христианскому догмату о творении *ex nihilo*, превратив последний в эманатизм неоплатонического толка. Возникает феномен богословской системы Оригена, возрождающей древний круговорот Хаоса и Космоса и, по сути, увековечивающей этот мир.

Аналогичная ситуация была и в России. Вл. Соловьев реанимировал космологический логос апологетов, “динамический принцип Всеединства”, увековечив при этом мир — с тем, чтобы иметь возможность говорить о вечности Слова — в 30-м зоне плеромы Валентина — Софии, Премудрости Божией. Корни софиологии оказываются, таким образом, не только метафизическими, но, прежде всего, социокультурными. Этим обусловлена и сама популярность софиологического направления в русской философии начала XX века — у Трубецкого, Булгакова, раннего Флоренского.

Между тем растущее “революционно-освободительное движение” набирало силу и народники подготовили почву для большевизма, который твердой рукою снял основное противоречие русской культуры, ликвидировав как православную народность, так и позитивно-рационалистическую интеллигенцию. *Praxis* оказался сильнее, чем *sofia*.

Место Федорова в этом движении оказывается принципиально важным. А именно: в Федорове мы имеем ту же самую двойственность мистицизма и рационализма, данную на двух уровнях: уровне средств достижения его Цели — всеобщего воскрешения мертвых, где эта противоположность несущественна, и на уровне первопонятия, где в единстве “проекта” дана противоположность символизма (мистицизм) и рационализма. Проект Федорова есть рационализация символа, превращение его уже-осуществленности в еще-не-осуществленность, задание проективного сознания. Этой двойственности в русской культуре соответствуют: 1) разрыв интеллигенции и народа — именно из-за этого факта русской жизни Федоров вынужден пользоваться двойственными средствами — ведь убедить в необходимости общего дела надлежит и тех, и других;

2) противоположность мистико-спекулятивного (метафизического) и рационально-прагматического (практического) направлений в русской духовной культуре, стремящихся ликвидировать русский раскол. Федоров объединяет в своем проективизме то и другое, полагая пространство для этого снятия в коренном метафизическом вопросе — проблеме человека как существа смертного — и проектируя практическое его разрешение. Это стремление принципиально соединить в одном учении разные направления в русской духовной культуре и разрешить с помощью этого коренной вопрос той же культуры, делает Федорова ключевой фигурой для понимания истории русской мысли как в отношении ее общего развития, так и того, что касается частных ее вопросов.

Итак, то, что Соловьев разрешает метафизическими средствами, Федоров осуществляет с помощью проективного сознания. Его беспокоит все та же русская проблема, выраженная у него как вопрос о розни, о разделении “ученых” и “неученых”. Федоров строит проективную философию всеединства, желая показать и “верующим”, и “неверующим”, что рознь временна, единство же абсолютно и вечно. Более того, все различия между интеллигенцией и народом, западом и востоком объявляются им просто несущественными — перед лицом все уравнивающей смерти. Итак, именно дедуцируя Общую Цель из разных мировоззренческих установок, русский мыслитель оправдывает последние, находя каждой свое место среди средств ее достижения.

Специфически русская проблема решается у Федорова совершенно русскими же средствами. Этический характер русской мысли нигде сегодня не ставится под сомнение. А философия Федорова представляет собою действительный апофеоз этики. “Полупозитивизм” русского радикализма превращается у русского мыслителя в “супраморализм”. Нравственность в проективном сознании “Философии общего дела” становится космологическим, миро-строительным принципом. Для русского мыслителя весь мир — задание человеку, его моральный долг, обязанность и заповедь. Этика — важный отдел его философии и в каком-то смысле ее детерминанта. В заповедь, моральный императив, русский мыслитель превращает не только науку или искусство, не только обряды и догматы Православия; на моральный долг ему указывает даже само вертикальное положение человека, даже анатомические особенности человеческого организма. Мир-заповедь это и есть мир-проект: этика и проективизм у Федорова нераздельны. Итак, и по основной своей проблеме, и по главной детерминанте ее разрешения, философия воскрешения Федорова — явление русского национального духа и русской национальной мысли. И именно в противоречиях этого духа — истоки и смысл

противоречий этой оригинальной, дерзостной и все же в чем-то наивной и обаятельной философии. С этой точки зрения, наконец, становится совершенно прозрачной вся несостоятельность утверждений Флоровского и его последователей в истории философии, что учение Федорова является выражением “внутреннего кризиса западного жизнепонимания”³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 52.
- ² Св. Иустин Философ. Апология 1 // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 317.
- ³ А.М. Воскрешение чаемое или восхищаемое? // Богословские труды. Т. 24. М., 1983. С. 257.

С.Хретинина
Москва

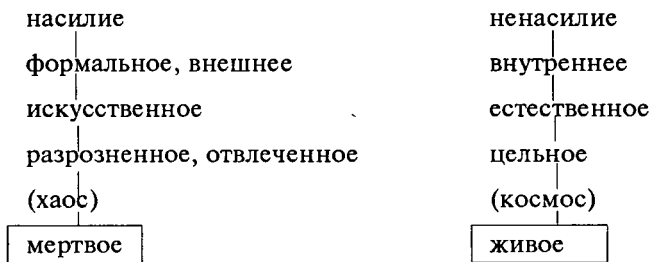
“ЖИВОЕ” У И.КИРЕЕВСКОГО (От славянофилов до Н.Ф.Федорова)

Философия Н.Ф.Федорова, на наш взгляд,— одна из наиболее близких по духу философии И.В.Киреевского и славянофильской в целом. И главное, что позволяет говорить об этом,— это роднящая их идея ненасилия, неприятие смерти как должного. Принципиальный антиэкстремизм славянофилов, их страстный призыв осмыслить, осознать духовную, историческую основу того или иного общества, закономерности исторического развития прежде, чем действовать,— все это весьма актуально и в наше время. Не случайно славянофилы выступали за отмену смертной казни.

Идея “ненасилия” славянофилов особенно проявляется в их историософии. Согласно ей, *завоевание* определило характер развития Запада, а *добровольное призвание* — органическое развитие славянского общества. Здесь важна мысль о том, что насилие не исчезает бесследно, но подтачивает, постепенно разрушает общество изнутри, ибо историческая память работает безотказно, не забывается ничто, поэтому общество должно строиться на иных, духовных, основах.

Ближе всех к Н.Ф.Федорову, на наш взгляд, стоит И.В.Киреевский, который именно поэтому критикуется им более всего. Сам Федоров не признает эту близость.

Мировоззрение философа-славянофила пронизано стихийным символизмом, и понятия “насилие-ненасилие” выступают объемнее, более выпукло, многомерно на фоне ключевой антитезы “живое-мертвое”:



И.В.Киреевский ищет “живой корень” бытия, трагически переживая беспочвенность и гибель разрозненных индивидуальностей, и находит его в вере. Истина у философа не имеет четкого определения, но она “живая”. “Вера — высшая разумность, живительная для ума”¹; “есть в глубине души живое, общее средоточие для всех отдельных сил разума”²; “живое и цельное зрение ума”³; “живительные истины”⁴; “философия... должна перейти в живое убеждение”⁵; “наружное, мертвое единство”⁶ и “внутреннее, живое”⁷ и т.д. Даже жизнь, как статуя Пигмалиона, у И.Киреевского — живое существо, как бы отвечающее вопрошающему ее человеку.

Борьба И.Киреевского с односторонним рационализмом и духовным застоєм в человеке — это своеобразная борьба со смертью. Стремление к цельному восприятию мира как полноценному, стремление к внутреннему сосредоточению с последующим преодолением собственной ветхости, принятием Бога — это стремление к жизни подлинной, ибо застой, нравственная апатия, разрозненность духовных сил, расслабленность — проявление смерти.

Исследователи, склонные видеть в славянофильской философии только идеологическую доктрину, не просто упрощают, но искажают ее. Неоднократно подчеркивая связь философии с искусством, рассматривая философию как образ жизни в традициях отечественного любомудрия, И.Киреевский указывал на творческое, преобразующее начало в самом человеке и призывал к активности особого характера: не экстремизм, вытекающий чаще всего из ущербности и амбиций, даже не политическая борьба, а прежде всего устроение самого себя.

Творчество И.Киреевского окрашено пафосом преодоления инерции бытия. Но Н.Федоров критикует философа за акцент на личностную активность, за личное, а не соборное спасение. Однако, во-первых, самоуглубление, уход внутрь себя, доходящий в своем солипсизме до крайней степени и неожиданно приводящий ближе к Богу, — устойчивая антиномия православия, воспринятая из традиций исихазма (идея соборного же спасения ярче всего выступает у А.Хомякова). Во-вторых, опираясь на собственный экзистенциальный опыт и пережив романтическую абсолютизацию личности как своеобразного универсума, И.Киреевский не противопоставлял соборное и индивидуальное спасение, чувствуя глубокую взаимосвязь между людьми в духовном мире: “Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого

вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте, подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением другого; в мире духовном созидание каждой личности — созидание всех, и жизнью всех дышит каждая... Во внутреннем устройстве души своей он действует не один, и не для одного себя; что он делает — общее дело всей церкви, всего человечества...»⁸.

Творчество И.Киреевского последних лет пронизано страстным сотериологическим пафосом, поэтому призыв к активности выливается у него в спасение собственной души. Он пытается жить в своей философии и собственным примером доказывает невозможность такого одинокого спасения.

Вторая существенная претензия Н.Федорова к И.Киреевскому — отрыв его философии от реальной жизни с ее повседневными нуждами, который объясняется будто бы барством последнего. Но мировоззрение обоих указанных авторов синкретично, ибо установка на практическое созидание, которую мы находим у философа-славянофила, и преобразование действительности у Федорова — устойчивая парадигма. Очевидно только, что источники синкретизма у них различны. У И.Киреевского он — плод глубокого напряженного перехода от безверия к вере. Сама его гносеология есть вхождение в некую реальность, которое, однако, не предполагает бегство от жизни. Г.Флоровский говорит о торжестве онтологического момента в познании философа. Но для того, чтобы что-то преобразовать в жизни, по Киреевскому, надо иметь коренное внутреннее убеждение, поэтому «человек — это его вера»⁹. Если нет внутреннего убеждения, то человек обречен на бесплодное существование, он — потерянный. Надо, «чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели»¹⁰. «Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла»¹¹. Однако вера у всех разная. Н.Ф.Федоров, продолжая поиски философа-славянофила, как бы нашел такое «общее дело», которое должно объединять всех людей, — синергия человечества и Бога по воскрешению отцов. Но именно этого-то он не нашел у славянофилов.

В связи с этим хочется упомянуть о письме И.Киреевского к своей матери о смерти Языкова¹², которое рассматривалось Н.Федоровым как свидетельство неверия славянофилов в воскрешение мертвых¹³. В письме говорилось о том, что когда умирающий Языков очнулся, то спросил окружающих, верят ли они в воскрешение мертвых (у Киреевского искажено: верят ли они в воскресение душ?). Окружающие промолчали, что для Н.Федорова означа-

ло: нет. Однако непонятно, почему Н.Федоров решил, что люди, окружающие Языкова в его предсмертный час, были славянофилы, так как из письма ясно, что ни А.Хомякова, ни И.Киреевского там не было. Последний в письме лишь пересказывал то, что ему передали очевидцы, которые даже не запомнили название рекомендованной им умирающим поэтом философской книги, по содержанию близкой Н.Федорову. Не исключено, что вопрос Языкова исказили сами же очевидцы, пересказывая его И.Киреевскому. Однако здесь чувствуется налет религиозного мистицизма, свойственного самому автору.

Как бы то ни было, нам кажется, что философия И.Киреевского с ее жизнеутверждающим пафосом не противоречит убеждениям Н.Федорова, они взаимно дополняют друг друга. По Киреевскому, необходима колоссальная внутренняя работа каждого человека по самоустроению. Вопрос о воскресении душ живущих для него не менее актуален, чем вопрос о воскрешении мертвых. Итак, вполне возможно, что вопрос автора письма имел гоголевский подтекст (мертвые души живущих). Этот мотив будет развиваться в литературе (“Живой труп” Л.Толстого и т.д.).

Новый тип познания Киреевского предполагает достижение нового уровня внутреннего и внешнего существования, преображающего самого человека и возвращающего его к Богу. Православный гнозис должен привести к преображению души и тела, которое можно воспринимать как “малое воскрешение”. Это повлечет за собой и преобразование общества в целом, ибо нельзя построить новое общество, не изменяя людей.

Гносеология философа-славянофила тесно связана с его историсофией. И Н.Федоров, и И.Киреевский связывали познание с возникновением новой исторической эпохи — возвращения промысла Божия в человеческую историю и ее преображение через преодоление последствий грехопадения.

Философия Н.Ф.Федорова развивалась в русле той же традиции, что и славянофильская философия. Эта традиция живуча, ибо самобытна. Вырастая из недр национальной жизни, и, перерастая уже и сам русский космизм, она вырывается в нашу повседневность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 319.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 322.

⁵ Там же. С. 323.

- ⁶ Там же. С. 289.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. под ред. Кошелева. М., 1861. Т. 2. С. 334—335.
- ⁹ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 334.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 98. См. также отзыв М. Погодина о смерти Языкова: Москвитянин. 1846. № 11, 12. С. 255.
- ¹³ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1995. С. 192. Критику Н.Ф. Федорова любопытно проанализировать с точки зрения герменевтики. Мы останавливаемся лишь на некоторых проблемных ее аспектах.

С. Гальперин
Москва

РУССКИЙ КОСМИЗМ И АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ

Явление русского космизма, несомненно, имеет символическую природу: за ним скрыт архетип, который просто-напросто не умещается в прокрустово ложе ныне существующей логико-понятийной парадигмы, господствующей как в научной, так и в сугубо философской сферах. До сих пор приходится по крупницам извлекать, собирать, систематизировать драгоценные блески, в которых отражены идеи русского космизма или намечается их практическое воплощение.

Между тем, пласты отечественной культуры содержат неиспользованные драгоценные жилы, разработка которых сможет приблизить осуществление самых смелых замыслов. Богатейшей среди них представляется “жила”, содержащаяся в наследии Алексея Лосева.

Истоки лосевского отношения к Космосу уходят, как сам он вспоминает, к знакомству в годы отрочества с книгами Фламариона: “Это был чистый поэтический восторг перед абсолютной Вселенной, перед Мирозданием”.

Космическому романтизму Лосев оставался верен всю жизнь. Но он счастливо сочетался у него со строгим подходом историка, филолога, диалектика. Именно поэтому таким глубоко обоснованным, логически оправданным и неизбежным оказывается для него крах величественного космологизма античности.

Все созидательные идеи Лосева, как философа, покоятся на надежном фундаменте, который сам он называет “православно понимаемым неоплатонизмом”. Учение неоплатоников о Едином, Мировом Уме, Мировой Душе, Космосе пронизывается у него личностным началом. Бог как Абсолютная Личность причастен миру и человеку не своей сущностью, а энергией сущности — основа православного энергетизма Гр. Паламы, который получил в трудах Лосева исчерпывающее развитие: в диалектике мифа, имени, художественной формы. “В имени Божиим — встреча человека и Бога”, — отмечает Лосев в ранних тезисах, посвященную имяславию, над основами которого он трудился вместе с П. Флоренским.

Дав в своих работах детальную характеристику трем всемирно-историческим типам неоплатонизма: античности, средневековья, европейского Ренессанса, проявившихся в эстетике соответствующей эпохи, как внеличный космоцентризм, христоцентризм, антропоцентризм, Лосев далее открыл и, по существу, обосновал еще один вид неоплатонизма, чей символ — соборность — личностный космоцентризм, где личности возвращается изначальный смысл — Богочеловечества.

При этом он критически относится к основным идеям западной философии, абсолютизирующей антропоцентризм: "...Я отбрасываю эту абсолютизацию человеческой личности, возвращаюсь к полной абсолютизации античной, но переживаю как личность... Я бы говорил о личности, но только не в человеческом смысле, а о самой Личности в абсолютном смысле. Конечно, это есть учение о Боге, но это учение о Боге далеко, далеко от традиционного богословия".

Нетрудно представить эти суждения в качестве онтологической и гносеологической основ для развития представлений и убеждений философов-космистов Н.Федорова, Н.Бердяева, П.Флоренского о сотворчестве человека с Богом (синергии), о богочеловеческом продолжении и завершении миротворения.

По существу, русский космизм и есть богочеловеческий (личностный) космоцентризм. Он не сводится к западным модификациям экзистенциализма, рациовитализма и пр. Нельзя выразить (описать) его в системном подходе логико-понятийными средствами, математическими моделями. Он не механизм, а организм (по Лосеву, механизм — схематичен, организм — символичен).

Созданные в 20-е годы Алексеем Лосевым фундаментальные основы для теоретического и практического развития и воплощения в жизнь идей русского космизма на вершине философской мысли (монахом Андроником — на вершине христианского подвига), ныне ждут своего использования. Вот главные из них:

1. Разработка феноменолого-диалектического подхода к реальности; на этой основе будет осуществлена смена научной парадигмы, которая по-новому свяжет науку (теорию) с практикой (технологией).

2. Выявление, осмысление и использование особенностей символического бытия на основе апофатичности символа, что позволит переосмыслить подход к сущности миротворения как достижения инобытийности.

3. Определение и обоснование принципов формирования абсолютной мифологии — синтеза веры и знания — "ведения" на невероучительной основе при полном равноправии алогического и логического; это создаст предпосылки для достижения принципи-

ально новых целей образования: формирования на основе универсального знания цельного образа мира и перевода общественного сознания на новый уровень.

Включение наследия Лосева в сферу русского космизма благотворно скажется на результатах Общего дела.

А.Ф.ЛОСЕВ И Н.Ф.ФЕДОРОВ: ПОПЫТКА АНАЛИЗА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ НЕДОРАЗУМЕНИЙ

П.Б.Струве в некрологе А.Ф.Лосева назвал его “последним философом русского серебряного века”. Контуры этой замечательной эпохи русской культуры после 70-летнего “мрака египетского” лишь начинают выявляться в наши дни, а семена идей, пролежавшие в анабиозе, начинают наполняться новой жизнью и сулят неожиданные и прекрасные плоды в, может быть, не столь уж отдаленном будущем. Открывающуюся нашим глазам панораму трудов замечательных мыслителей этой эпохи можно сравнить с выходящей из тумана горной страной, вершины которой носят имена Соловьева, Бердяева, Булгакова, Ильина, Франка, Флоренского и многих других. Начало и конец этой величественной панорамы связаны с именами Николая Федорова и Алексея Лосева.

Ощущение глубокого единства русской философии, при полной неповторимости и незаменимости лиц русских мыслителей, объединенных общим стремлением их к целостному миропониманию, жадной всеединства и соборности, принадлежностью их к православной церкви, издавна понимаемой как “единство в свободе” (А.С.Хомяков), несомненно. Но это единство никогда не мешало и различию мнений, идей, точек зрения. Анализ идейных противостояний великих мыслителей — задача чрезвычайно интересная и полезная. Ведь именно различия позволяют реально осуществить соборное единство, а замалчивание противоречий выражает либо равнодушие к лицам, либо желание утопить истину в волнах фимиама, свидетельствующее о нарушении второй заповеди. Дифирамбов и Лосеву, и Федорову, после долгих лет молчания, пропето уже немало. Предметом данного исследования являются факты, позволяющие говорить о наличии мировоззренческих противостояний Н.Ф.Федорова и А.Ф.Лосева.

Известно, что А.Ф.Лосев был очень расстроен, когда, в силу редакционных и идеологических хитросплетений начала 80-х годов, из-за выхода в свет сочинений Н.Ф.Федорова в 1982 г. в серии “Философское наследие” было отложено на неопределенный срок издание сочинений Владимира Соловьева. Алексей Фе-

дорович, возмущившись, сказал тогда: “Но ведь Федоров вообще не философ!” Наверное, Николай Федорович не был бы обижен на эту реплику. Несмотря на огромную эрудицию и энциклопедичность, о которой ходили легенды, Федоров никогда не причислял себя не только к “философам”, но даже вообще к “ученым”. Более того, выделение специальной касты ученых и отдаление их от главной задачи человечества — преодоления разрушительных сил природы, включая смерть, и физического воскрешения “отцов” — Федоров считал великим злом истории. Недаром основной труд Н. Федорова называется “Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства” и имеет подзаголовок “Записка от неученых к ученым, духовным и светским, верующим и неверующим”. Название “Философия общего дела” принадлежит не самому Федорову, а его ученику Кожевникову. По поводу этого названия другой ученик Федорова, Н. Петерсон, писал: “... *Философия дела* мне не по душе, едва ли по душе было это название и Николаю Федоровичу, для него важно было самое *дело*, а не философия, не любомудрие, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама *мудрость*, побуждающая к делу”¹.

В то же время сами слова “Общее дело”, являясь переводом на русский язык греческого слова “Литургия”, как нельзя лучше выражают главное в учении Федорова — мысль о соединении человечества в единое тело Христово, единую православную Церковь, осознание человечеством себя, как соборной личности, исполняющей волю Христову и участвующей реально в исполнении величайшей надежды — воскрешения мертвых и жизни будущего века. Поэтому кажутся в высшей степени огорчительными страницы 72—76 в книге А.Ф. Лосева “Владимир Соловьев и его время”², посвященные Н.Ф. Федорову, где написано, что Федоров “проповедовал чудовищную теорию физического воскрешения покойников, без всякого участия церкви и даже вообще религии, исключительно при помощи естественнонаучных методов”, говорится о “антиобщественной направленности, не говоря уже о... направленности антихристианской” “теории Федорова”, “жутком утопии Федорова”, и категорически отбрасывается мысль о том, что “активная борьба Федорова со всякого рода сверхъестественными упованиями как-то совместима с христианством”.

Прочитав такое, невольно хочется совершить крестное знамение. Совершив его и внимательно вчитавшись вновь в эти страницы, можно обнаружить удивительное обстоятельство: они настолько резко контрастируют и по тону, и по качеству с остальным текстом во многих отношениях великолепной книги Лосева,

что возникает чувство “великого удивления и тяжкого смущения”. Кажется, будто не рука великого философа, знающего цену не только слова, но и мельчайшей черты или йоты в написанном тексте, водила пером, а чья-то иная, неведомая рука, принадлежащая автору предвзятому и то ли не замечающему явных ляпсусов, то ли даже искусственно нагромождающему их. На пяти страницах текста (из которых, к тому же, около половины заняты воспроизводимыми письмами Вл.Соловьева к Н.Федорову) обнаруживается целый каскад неточностей фактического характера, несоответствий и вызывающих недоумение фраз.

Н.Ф.Федоров характеризуется, как “ничего не печатавший при жизни”, “получивший известность только после смерти”. Ни первое, ни второе утверждение не соответствуют действительности. Н.Федоров был, действительно, чрезвычайно скромнен, очень не любил, чтобы его имя мелькало в печати, но тем не менее целый ряд его прижизненных публикаций не только хорошо известен, но и вызывал в свое время бурную полемику³. Ну, а что касается известности и огромной притягательности личности Федорова для его современников — это вопрос бесспорный и хорошо известный. Далее А.Ф.Лосев пишет об издании “написанного им труда “Философия общего дела” — в то время, как под этим названием скрывается составленное учениками Федорова собрание различных его сочинений. Более, указывается, что Владимир Соловьев читал “Философию общего дела” “в рукописи”, чего быть никак не могло, хотя бы потому, что “рукопись” была подготовлена к изданию уже после смерти Владимира Соловьева. Он мог читать лишь “Записку от неученых к ученым” и, как известно, именно она была предметом его восхищения.

Огромное удивление вызывает то, что приведенное на стр.73 письмо Вл.Соловьева к Н.Федорову отнесено А.Ф.Лосевым “повидимому, к середине 90-х гг.”. Это, с одной стороны, явно не вяжется с утверждением о том, что Соловьев “резко разошелся” с Федоровым “в конце 80-х гг.”. А, с другой стороны, это письмо можно было бы точно датировать, опираясь не на издание писем Вл.Соловьева под редакцией Э.Радлова, а обратив внимание на письмо Н.Ф.Федорова к Н.П.Петерсону от 12 января 1882 г., где он пишет “Сегодня я получил письмо от Влад. Серг.”⁴ и частично цитирует то самое письмо, которое А.Ф.Лосев отнес к середине 90-х годов, с ошибкой минимум на 10 лет. Да и само утверждение о том, что Соловьев, якобы, “резко разошелся” с Федоровым в 1888 г. не вполне соответствует не только фактам, но даже тексту письма Вл.Соловьева к брату Михаилу от 12.12.1888. В этом письме Соловьев пишет о некоем “нелепом происшествии” с Федоровым и добавляет “надеюсь, ты не заподозришь меня в каком-либо

дурном чувстве к этому “воскресения ради юродивому”, упоминая о каком-то “вздорном поступке” — а ведь в жизни очень часто случаются недоразумения, большей частью из-за неверной интерпретации мотивов поведения. О таких случаях обычно говорят — “бес путает”, и только время все ставит на свои места. У читателя книги “Владимир Соловьев и его время” создается в результате всего этого совершенно превратное представление как об истории, так и о характере отношений Н.Федорова и Вл.Соловьева.

В действительности отношения их продолжались практически до самой кончины Вл.Соловьева, хотя он трижды не оправдывал надежд Н.Федорова на то, что великий философ станет проводником идеи участия людей в деле реального осуществления бессмертия и воскрешения, как участников “вселенской литургии”, требующей действия всех сил объединенного человечества. Первое знакомство их состоялось осенью 1881 г. в московском доме Л.Н.Толстого. По воспоминаниям Н.Федорова, “тогда же было сообщено предисловие к проекту Соловьеву, Толстому и Страхову”. Соловьев и Толстой выразили живой интерес к идеям Федорова, и даже защищали их против Страхова. “В начале следующего года Соловьев читал самый проект воскрешения, мнение о котором высказано в письме от 12 января 1882 г.”⁵ Это мнение, кстати, цитируется Лосевым: “Проект Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров. Поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также о первых практических шагах к его осуществлению”.⁶ Такое отношение позволяло Федорову надеяться, что Соловьев захочет и сможет донести идеи “имманентного воскрешения” до широких кругов слушателей и читателей.

Первую такую попытку Соловьев сделал, читая лекции зимой 1882 г. в Санкт-Петербурге, однако вернулся в Москву “обескураженный и подавленный. Студенты, по его словам, не восприняли основного: воскрешения, как задачи, стоящей перед человечеством”.⁷ Другой попыткой, о которой существовала договоренность с Федоровым, должно было стать выступление Соловьева на заседании Психологического общества 19 октября 1891 г. “Об упадке средневекового мировоззрения”, однако, “по причинам публичного свойства”, как писал, извиняясь, Соловьев Федорову, этого не произошло. После этого, действительно, наступило некоторое охлаждение в отношениях, но совсем не потому, что Соловьев, якобы, “распознал грозный и ужасающе недуховный характер его учения о физическом воскрешении покойников”, как пишет А.Ф.Лосев. Совсем в другом свете видит эту ситуацию сам Федоров. В письме к В.А.Кожевникову он так оценивает поведение Соловьева: “В голодный год 1891—2 он также мог стать не пророком,

а деятелем, и опять католицизм, или ненависть к православию, которая выразилась в лекции “О средневековом мировоззрении”, отвлекла его.”⁸ Отношения их, тем не менее, продолжались. Известно, что они встречались и беседовали после выхода в свет книги “Оправдание добра” в 1897 г. и позже. В этой книге влияние идей Федорова ощущается с несомненностью. Соловьев отчетливо выражает убежденность в активном участии человеческого труда и воли в становлении Царства Божия:

“...цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека”.⁹ “...Царство Божие может стать явным и воскресение жизни может совершиться только через упразднение временного распада человека на исключают друг друга, одно другое из жизни вытесняющие поколения”.¹⁰ Во время развернувшейся вокруг книги Соловьева полемики, Федоров “встречаясь с Соловьевым, прямо спросил его — почему тот, признавая долг воскрешения, не скажет об этом открыто”. Соловьев ответил, что и рад бы, да боится, что “его засмеет Стасюлевич”. По этому поводу Федоров писал 24.12.1897 г. В.Кожевникову:

“Конечно, для умных и разумных, подобных Стасюлевичу, подобных и древним эллинам, дело воскрешения — чистое безумие; но, признаюсь, В.С.Соловьева я считаю величиною несравненно более крупною, чем Стасюлевич, который ничего своего, кажется, не сказал, и мне странно слышать, что мнение Стасюлевича и других таких же могло остановить В.С.Соловьева от выражения того, что он считает истиною. Для людей нашего времени страшнее всего быть смешными; боязнь быть смешным при недостатке уверенности в истине удерживает, конечно, и Соловьева от открытого для всех, явного признания долга воскрешения”.¹¹

Так что же произошло с А.Ф.Лосевым, когда он писал свои резкие, несправедливые и не соответствующие реальным фактам строки? Создается впечатление, что никаких позитивных причин для этого нет, а ситуация определяется все той же мудрой русской формулой: “Бес попутал!” Ведь, как хорошо известно, сие существо является и коварным, и злонамеренным (в отличие от Творца, который, по словам Эйнштейна, “утончен, но не злонамерен”). Бесам, конечно, очень хочется, чтобы черные кошки пробежали между людьми как можно чаще, а в особенности между такими людьми, от мыслей и высказываний которых зависит многое.

В истории русского религиозно-философского движения есть одна интереснейшая страница, которую можно сопоставить с обсуждаемой проблемой. Речь идет о ситуации, в которой “бес попутал” крупного религиозного деятеля начала XX века, митропо-

лита Антония (Храповицкого) в его отношении к “имяславию”, т.е. к вопросу о том, несет ли Имя Господне энергии Того, Кто этим Именем назван, или же оно является число случайным сочетанием знаков и звуков. Эта глубокая теологическая и философская проблема, в начале века вызвавшая острейшие дискуссии на Афоне, до сих пор является острой и, можно утверждать, определяющей качество мировоззрения. В молодые годы А.Лосева она имела для него, как и для П.Флоренского, С.Булгакова и многих других огромное мировоззренческое значение, причем симпатии перечисленных мыслителей определенно склонялись на сторону “имяславия” (недаром же и Лосев, и Булгаков написали впоследствии труды с одним и тем же названием “Философия имени”).

Митрополит Антоний выступал на стороне противников “имяславия”, резко полемизировал с ними, в особенности резко нападая на книгу схимонаха Иллариона “На горах Кавказа”, вышедшую в 1909 г., и ставшую зародышем афонской дискуссии. Далее я позволю себе процитировать строки из книги митрополита Вениамина Федченкова “Протоиерей Иоанн Сергиев”, непосредственно касающиеся интересующего нас вопроса:

“Известный митрополит Антоний (Храповицкий), бывший самым ярким противником афонских “имебожников”, — оказалось, сам не читал нашумевшей книги <...> Однажды, когда митрополит Антоний был уже митрополитом Киевским, с ним на обеде начала разговор Елизавета Феодоровна: почему он так сильно восстал против этой книги; а она была издана на ее средства и после одобрения сведущими лицами. Митрополит Антоний, к великому удивлению и тяжкому смущению Елизаветы Феодоровны, ответил ей, что он сам-то не читал этой книги, а ему докладывал миссионер!”¹²

По традиционному учению церкви, главная цель бесов — разрушение всего прекрасного и ценного в мире. Естественно, что разрушение единства русской философии, которая, взятая, как целое, активно противостоит разрушительным силам мира сего, весьма заманчивая задача для атаки их воинства. Выявление этих атак на конкретных исторических примерах представляется задачей достаточно интересной и поучительной.

Справедливости ради, надо заметить, что со стороны ученика и продолжателя дела Федорова, А.Горского, в адрес А.Ф.Лосева было брошено совершенно, на наш взгляд, несправедливое обвинение в “смертобожничестве”. “Смертобожничество” — термин, введенный самим Горским для обозначения мировоззрения, преклоняющегося перед “естественным” фактом смерти, полагающего смерть неодолимой и тем самым обожествляющим ее. Эта черта

пронизывает многие типы мировоззрений. В язычестве она проявляется особенно ярко в индийских учениях, с полной отчетливостью — в культе богини Кали, в более завуалированной форме — в современных “нетрадиционных культах”, наводнивших Россию в наши дни, увлекающих неискушенные души сладкоречивым пением разнообразных “гуру” в бездну пустоты. Налицествует эта черта и в “позитивных” мировоззрениях — например, в учении о тепловой смерти Вселенной, возникшем, кстати, примерно в то же время, что и учение Федорова.

Посвященная выявлению явления смертобожничества, как скрытой основы практически всех христологических ересей, возникших в истории церкви, книга А.К.Горского и Н.А.Сетницкого “Смертобожничество” была издана в Харбине в 1926 г. тиражом всего в 100 экземпляров.

Смертобожничество, являясь радикальным проявлением антихристианского состояния духа, проникает, тем не менее, и в мировоззрение людей, считающих себя христианами. Горский и Сетницкий пишут:

“Не менее прочно укоренилось смертобожничество на почве популярно понимаемого христианства и, вопреки делу Христову, весьма крепко держится, основываясь на ряде искажений церковной мысли, особенно частых в связи с постановкой основных вопросов христианской антропологии, а также в учении о спасении души и вообще в учениях сотериологии”.¹³ Действительно, аскетический опыт “умерщвления плоти”, связанный с достижением полного подчинения животной основы человеческого существа духовному водительству и освобождению от власти инстинктов, осознается иногда в духе еретическом, манихейском, как выражение презрения к плоти, якобы греховной и скверной по самому своему существу. Имеет место и явное или скрытое смертобожничество в убежденности многих верующих в том, что победа над смертью — это исключительная прерогатива божественного начала и божественных энергий Христа, а человеческое естество и энергии беспомощны и несущественны для этой победы.

А.Горский был хорошо знаком с учением православной Церкви (он окончил Московскую Духовную Академию), опираясь на которое он мог выступить обличителем смертобожничества в его явных и скрытых формах. Будучи сильным и энергичным полемистом, он отстаивал свои идеи в весьма резких выражениях, вплоть до “анафематствования” смертобожников. Вспоминая о событиях после выхода в свет “Смертобожничества” в письме от 22.12.1939 г., А.Горский пишет:

“Были ли отклики по существу? В печати лишь рецензия Бердяева, очень благоприятная, немножко растерянная. Устно — либо бессодержательное брюзжание, либо поспешное “согласие”. Последнее выразил даже Флоренский (в беседе с Сережей Соколовым). Критики по существу не было. Анафемы всех пугали. Видят, дело серьезное — безответственными замечаниями тут не отделаешься. Главные смертобожники — Лосев и Постников, вызвавшие саму тему, — спрятались в кусты, а потом, по-видимому, начали отходить от своих позиций”¹⁴.

Последняя фраза заставляет думать о дискуссиях Лосева и Горского, которые, как я предполагаю, могли иметь место в 20-е годы, когда они оба работали в ГАХН’е. Дискуссии о понимании сущности православия, принципов аскетики и особенно о значении активно-творческого участия человека в исполнении Божьего задания спасения и преображения мира могли быть весьма острыми. Что означают слова, квалифицирующие Лосева и Постникова, как “главных смертобожников”, какие факты и высказывания дали Горскому основания для столь резкого суждения — об этом мог бы рассказать лишь свидетель дискуссий тех лет. Можно утверждать лишь две вещи. Во-первых, стиль полемики Горского, в особенности “анафематствование” смертобожников в конце книги, свидетельствует о чрезвычайно страстном отношении к теме, и не исключено, что искры этой страсти могли обжечь его собеседников и оппонентов. Впрочем, ни Лосева, ни Федорова тоже нельзя упрекнуть в “теплохладном” отношении к своим идеям, в особенности, когда дело касается коренных основ христианского мировоззрения. Во-вторых, обвинение Лосева в смертобожничестве никак нельзя признать ни справедливым, ни основательным.

Вся жизнь А.Ф.Лосева, весь его огромный творческий потенциал были направлены на поиск истины, творчество добра и красоты, и уже самим своим существованием являют протест против стихии разрушения и смерти, противостоят мировому хаосу, включая и декадентское любование всякого рода безобразиями, и садистическое наслаждение страданиями и извращениями, и какое бы то ни было преклонение перед смертью, как биологическим фактом. Достаточно прочесть хотя бы начало его повести “Жизнь”, чтобы увидеть истинную направленность духа Лосева. Чего стоит один диалог героя с учителем биологии Иваном Петровичем — типичным смертобожником обывательского уровня — который внушает юному собеседнику мысль по поводу смерти, что

“...от природы так дано... А ведь раз оно естественно, то как же ты против естества пойдешь?

— Пойду!

— Против природы?

— Против природы! <...>

— Против инстинктов?

— К чорту все эти инстинкты! <...>

А умирать естественно?

— Естественно. <...>

— Я не недоволен, а меня всего трясет от негодования. До чего же может дойти наука! До какого позора, до какого безумия можно дойти с вашей биологией!”¹⁵

Но ведь именно такое, непримиримое и страстное, отношение к “естественным” законам, оправдывающим смерть, проповедовал Николай Федоров!

Напомню еще один текст Лосева, где о Федорове упоминает “окормляющийся” у профессора юноша по имени Чаликов — представитель пытающейся самостоятельно мыслить молодежи: “— Ведь даже если мы одолели смерть, и, как учит Федоров, стали бы вечными, то мне кажется, что и сама вечность тоже будет находиться в вечном становлении, только что без убыли бытия.

— Ну, теория вечности, это особая проблема, которой мы пока что здесь не занимаемся,— сказал я.— Для меня достаточно уже одного того, что либо вечности нет никакой, и о ней нечего говорить, либо она есть вечная молодость и никогда не изнемогает в приливе в ней живых сил”¹⁶

Эти ликующие ноты, свидетельствующие о выполнении Христовых слов “Будьте, как дети”, сохранение живого чувства “вечной молодости или молодой вечности”, в равной степени присущи и Лосеву, и Федорову. Какое уж тут смертобожничество! При всех недоразумениях и несогласиях, при всем отличии интересов, дел и характеров, великих мыслителей всегда объединяет глубокое понимание того, что “христианство, или единство, не пустое слово, не космополитизм, т.е. дешевый, легкий способ сознать себя гражданином всего мира, не будучи им в действительности”, а реальный, истинный путь к преображению Вселенной и восстановлению истинного места человека в ней. Иногда их высказывания совпадают почти текстуально, причем не по каким-то второстепенным, а по самым коренным вопросам. Сравните, например, такие фразы: “...назначение человека — быть существом свободным, а, следовательно, и самосозданным, так как только самосозданное существо может быть свободным”¹⁷ и “идеал для личности есть то, что она свободно достигает, и что соответствует интим-

нейшим ее стремлениям к самоутверждению”¹⁸ и попробуйте сразу определить, какая фраза написана Лосевым, а какая — Федоровым!

Сегодня Россия переживает период чрезвычайно тяжелый, но судьбоносный. Очень многое в судьбе ее зависит от того, насколько серьезно будут относиться друг к другу и к Истине государство, Церковь, интеллигенция и создатели материальных благ. Восстановление целостного православного сознания, отнюдь не сводимого к обрядам и ритуалам, а состоящего в понимании вечных слов Евангелия в контексте нашего времени — дело первостепенной важности для всех слоев русского общества. Только сделав однозначный выбор в пользу Жизни Вечной, полнокровной и действительной, осознав действительный смысл этого выбора и проявляя неустранимость при осуществлении этого выбора в наших реальных делах, мы сможем выполнить задачу, поставленную перед человечеством — задачу преображения мира, полного преодоления греха и главного следствия его — смерти, и ощутить истинный смысл слов главной молитвы: “Да будет Царствие Твое яко на небеси, и на земли”.

На этой основе, по нашему убеждению, может быть сформировано последовательное ноосферное мировоззрение, в котором в полноте Истины будут взаимодействовать религия, науки, искусства и философия. Такое мировоззрение сможет противостоять как натиску всеядного кича учений “эпохи Водолея”, так и унижающим истину попыткам слить в “экуменической протоплазме” различные конфессии и культурные типы, каждый из которых занимает в ноосфере самостоятельную нишу и представляет неповторимую ценность.

Русская философия серебряного века содержит ни с чем не сравнимые сокровища для формирования ноосферного мировоззрения. Любая попытка изъять из нее имя Алексея Лосева или Николая Федорова так же противоестественна и обречена, как и попытки изъять из истории и сознания человечества фундаментальную истину — Христос ВОСКРЕС!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982, С. 19.

² См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

³ См.: Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 115—140.

⁴ Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 650.

⁵ Цит. по: Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. С. 105.

⁶ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 73.

Цит. по: *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. С. 106.
Там же. С. 109.
Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. М., 1988. С. 279.
Там же. С. 494.
Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 644.
Цит. по: *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. II. М., 1990. С. 428.
Горский А.К. Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 27.
Цит. по: *Гачева А.Г.* Примечания к публикации: А.К.Горский. Н.А.Сетницкий. Смертобожничество // Путь. 1992. № 2. С. 325.
Лосев А.Ф. Жизнь // Юность. 1990. № 4. С. 16.
Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1989. С. 279.
Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 561.
Лосев А.Ф. Дерзание духа. С. 279.

И. Борзенко
Москва

ПАРАДОКСЫ ОБМОЛВИЯ*

1. Трехчастный диптих

Первая обмолвка (скорее, просто неточность) в книжке С.Хоружего обнаруживается в самом названии. При внимательном чтении вскоре выясняется, что перед нами вовсе не “диптих”, а скорее “триптих”. Третья часть книги хотя и не содержит богословского элемента, а целиком базируется на философском материале, однако и к анализу “безмолвия”, духовной практики православного подвижничества, уже прямого отношения не имеет.

Здесь, фактически в третьей части “Диптиха”, речь идет уже не о преходящем, “энергично-экстатическом соединении” подвижников с божественными энергиями, а о глобальной трансформации человеком не только “внутренних”, но и “внешних”, овеществленных реальностей “здешнего бытия”, их “всецелом и коренном (онтологическом) преобразовании” в иное бытие. Такое “соединение с Иным (Личностью)”, автор называет “подлинным Исполнением фундаментального стремления, Транс-Целью”, соединением “совершенным и нерасторжимым”¹. Как и у исихастов, речь здесь идет о “соработничестве и благодати”, о синергии, но сам опыт подвижников рассматривается теперь как своеобразная “преднастройка” для этапа всецелого преобразования мира в направлении его финального состояния, то есть для теургии.

Таким образом, третья часть “Диптиха” уже полностью укладывается в русло федоровского проекта “внехрамовой литургии”, хотя явно об этом автор не говорит. Можно было бы отнести такую невнимательность к авторской небрежности и сразу же перейти к анализу некоторых интересных для нас содержательных моментов этой части, если бы не еще одна обмолвка.

*По мотивам книги С.С.Хоружего “Диптих безмолвия”. М., 1991.

2. Дерзость или дерзновенность?

Во вступительной части книги С.Хоружий мимоходом говорит об опасности “федоровского соблазна”. И поясняет: “будто нужна какая-то особая деятельность, отличная от всех “обычных” форм духовного и исторического делания и специально направленная к осуществлению эсхатологического смысла”². А эсхатологический смысл, направление финального преобразования — это, в конечном итоге, “преодоление смерти, избавление от обреченности Ничто”³. Вот и получается, что либо теургия, направленная на преодоление “слепых сил природы” внутри и вне человека и, в конечном итоге, и “последнего врага” — смерти (а именно в этом суть федоровского плана регуляции, “общего дела”), есть “соблазн”, либо — “истинное исполнение Транс-Цели”.

Остается догадываться, что “обычные” формы преодолевающей смерть теургии хотя и охватывают все “горизонты природы”, в том числе “из самых последних” — биологические, но не могут (это и есть соблазн) включать деятельности по “сохранению жизни живущим и возвращению ее теряющим и потерявшим жизнь”⁴. Цитируемая часть фразы является как раз федоровским определением добра, которое как мы предполагаем, по мнению С.С.Хоружего, и превышает его, Н.Ф.Федорова, человеческие полномочия, устанавливаемые нормой христианского эсхатологизма. “Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему”, — напоминает автор “Диптиха” известные слова Ионна Богослова. Преодоление смерти — истинное дело человечества, но любое уточнение “способа и образа” этого преодоления — соблазн. Нет, не случайно умалчивает автор “Диптиха” в его третьей части имя родоначальника активного христианства, призвавшего мир приняться за реальное, путем регуляции, построение неприродного порядка бытия. Он “наказывает” его за дерзость и вообще как бы забывает о федоровском учении, относя его то ли к фантастике, то ли к грубой инженерии, к чему-то не заслуживающему истинно-философского внимания. Ситуация, к сожалению, не уникальная. Ее предвидел и сам Н.Федоров.

Незадолго до своей кончины он писал: “Об этом плане, т.е. о плане объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, можно сказать то же, что апостол Павел сказал о Христе распятом: для верующих он — соблазн, а для неверующих — интеллигентов, или декадентов, — безумие. Только для меня он остается Божескою мыслью, требующею всечеловеческого дела”⁵.

И тут же поясняет квинтэссенцию этой мысли: “Чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее

еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего”⁶. “Теоантропоургия” называл Н.Ф.Федоров этот процесс.

Что касается главной “дерзости”, то в уже упоминавшейся статье о добре Н.Ф.Федоров в заочном диалоге с Л.Н.Толстым писал: “Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, но утверждать, что воскрешение совершится, не будем; но то уж верно, что если все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то братьями не будем”. И далее: “Пережить смерть отца, признав невозможность воскрешения, значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным”⁷.

Вот оно “фундаментальное стремление” к добру по-федоровски, и как-то странно после всего сказанного звучит заявление С.С.Хоружего, что истинным предметом фундаментального стремления “несомненно может выступать лишь полнота и совершенство соединения; любые умаления этой полноты, любые несовершенные формы соединения могут выступать как искомое лишь а posteriori, лишь потому и тогда, если сама полнота силой обстоятельств оказывается недосыгаемой”⁸. Что это как не подтверждение того же обращения Н.Ф.Федорова к Л.Н.Толстому: “Признавать сохранение и возвращение жизни лишь настолько, насколько это якобы возможно,— значит позволить себе произвол и по своему произволу полагать пределы добру, что и есть величайшее зло”⁹.

Как видим, говоря словами самого С.С.Хоружего, именно “православный энергетизм” федоровского призыва становится нравственной пружиной его проекта. Досадно, что эта особенность доминанты федоровского учения и не была замечена. Можно было бы привести здесь и некоторые дополнительные доводы использования априорных данных в плохо изученных ситуациях управления. Но об этом мы еще поговорим позже. Здесь же для полноты картины важно добавить, что Федоров не был бы Федоровым, если бы он ограничился призывом. Федоров искал, видел и предлагал пути. Будучи энциклопедически образованным человеком, он одним из первых почувствовал, говоря словами В.И.Вернадского, нарастающую космическую мощь “научной мысли”. Именно в этой сфере “природа достигает полноты самосознания и самоуправления”, и Федоров иллюстрирует вселенские возможности науки в областях, которые сейчас называют генной инженерией, космонавтикой, экологией, системным анализом и т.п. Но так же отчетливо Федоров видит не только мощь того, что теперь называют научно-техническим прогрессом, но и

подчас искаженные формы, разрушительную направленность этой новой “геологической силы”.

“Светское же искусство в виде Всемирной выставки — неоднократно подчеркивал в этой связи Н.Ф.Федоров, называя так общие результаты мануфактурного производства, направленного на милитаризм и потребительский разврат,— нарушает все десять заповедей и творя грех против веры, еще больше грешит против разума, т.к. подчиняет его слепой силе природы, заставляя вместо управления ею даже служить ей”¹⁰. А на риторический вопрос: “Что нужно противопоставить индустриально-милитарной выставке произведений соблазна и орудий истребления?” отвечает — перейти от “птоломеевской системы” производства (антропоургии) к “коперниканской системе (теоантропоургии)”¹¹, и в этом направлении на путях всеобщего воскрешения искать надлежащую цель.

Любопытно, что по сути дела также, иногда с точностью до смысла отдельных слов: “техника” (от греческого технэ — искусство, ремесло), “постав” (всемирная выставка), “поворот” (от антропоургии к теургии), “смертные” (“один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т.е. всем смертным”), размышлял уже в наше время, придерживаясь атеистических позиций, известный немецкий философ М.Хайдеггер. Для него сущностное предназначение смертного человека, осознающего и противостоящего Ничто,— сохранение бытия, со-действие его существу. По-федоровски это звучало как “регуляция слепых сил природы”, “воссоздание разрушенного и разрушаемого”.

Как видим, федоровская “закваска” действует не только на родине пророка, хотя иногда, как и в “Диптихе”, замалчивается. И получается, что даже редкие пока голоса о главном не сливаются в “симфонию”, в симфонию, увлекающую смертных на всеобщее дело, “со всеми и для всех”. Здесь мы фактически касаемся заключительной темы триединого федоровского проекта: цель, путь, согласие. И поскольку этой же важнейшей проблеме — “конвергенции религии и творчества” — посвящена и третья часть привлекшего наше внимание “Диптиха” С.С.Хоружего, мы и рассмотрим ее с позиций федоровского учения в следующем разделе.

3. Творчество “неученых”

Размышляя о необходимости “конвергенции религии и творчества”, автор “Диптиха” в значительной степени справедливо отмечает сходные несовершенства этих основных сфер “фундаментального строительства”, их склонность “к самозамыканию, к абсолютизации своих частных ценностей: творчество, целиком погружа-

ясь в преследование своих непосредственных смыслов, не желает поверять систему этих смыслов опытом, добываемым в энергичном соединении с Личностью; религия, отождествляя все домостроительство спасения только с собою, не признает необходимости теургии в этом домостроительстве и, тем паче, не желает отводить себе только миссию приуготовления, настройки человека для теургии”¹².

“Таково наличное положение”, констатирует С.Хоружий и умолкает, еще раз призвав религию найти выход к теургии, к делу. И здесь, вновь не решившись опереться на проект внехрамовой литургии Н.Федорова, он ограничивается лишь литературным образом “русского инока”, идущего в мир,— сославшись на “Братьев Карамазовых” Ф.Достоевского, который, как известно, прочел федоровские идеи “как бы за свои” как раз перед написанием знаменитого романа. “Все домостроительство фундаментального стремления есть подобие личного общения, диалога,— уточняет свою мысль автор “Диптиха”.— Просто в определенный момент этот разговор человека с Личностью, углубляясь и интенсифицируясь, начинает одновременно становиться и “делом...”. То есть “теургия — прямое продолжение энергичного соединения, сохраняющее в своем характере и содержании многие черты внутреннего процесса”¹³. Вот и все, что можно сказать,— резюмирует С.Хоружий, окончательно загоняя себя в ловушку Ахилла, не догнавшего черепаху. И даже специально предупреждает об опасности “смещения теургии с инженерной или же научно-технической деятельностью”¹⁴. По тексту правда выясняется, что у автора “Диптиха” речь почему-то идет лишь о сугубо технической (преобразование одних вещей в другие) и жестко программируемой деятельности. Преобразования же, адекватные теургии, гораздо шире (онтологичнее) и не могут предсказываться заранее. Таким образом путь перерастания творчества в теургию как бы отвергается.

Но как раз эту ловушку и предлагал обойти Н.Федоров, обращаясь “от неученых к ученым, духовным и светским, верующим и неверующим”, то есть выступая от имени людей “обычного исторического делания”. Именно в этом фокусе, по мысли автора “общего дела”, в фокусе поступков, дела и должны сойтись не один, а три вектора человеческого духа, сливающиеся в общем теоантропоургическом направлении:

1) художественный (искусство) — “объединение художников для воссоздания всего по вине людей разрушенного, всего по их бездействию оставленного во власти смерти и тления”;

2) научный — “объединение разумных существ против слепой силы природы, смертоносной по своей слепоте, для обращения ее в управляемую разумом, следовательно, живоносную”;

3) религиозно-нравственный — “объединение всех живущих (сынов) по образу Трисединого Бога отцов для воскрешения умерших родителей”¹⁵.

О последнем векторе мы уже говорили в предыдущем разделе. Остановимся теперь на двух первых. Здесь мы опять пересекаемся с автором “Диптиха”, который фактически предлагает ограничить понятие творчества сферой научного и художественного моделирования: “Научное творчество воспроизводит свой предмет в формализованных структурах научной теории, искусство — в художественных образах, в различного рода произведениях искусства”¹⁶. Такие науку и искусство (“искусство подобий”) Н.Федоров называл соответственно “идеопоклонством и идолопоклонством” и противопоставлял им “искусство действительности”, как результат сложения обоих рассматриваемых векторов в деле. А известный последователь Н.Федорова В.Муравьев называл этот шаг переходом от творчества “символического (времяпрепровождения)” к творчеству “реальному (времяпреодолению)”¹⁷. Не останавливаясь на деталях федоровского раскрытия этого перехода, напомним отношение к такой возможности автора “Диптиха”. Рассуждая о языковых (символических) способах моделирования действительности и путях превращения их “в действительное пересоздание здешней реальности”, он утверждает, что это “дело скорее фантаста, чем философа” (опять ахилловы трудности?), и что неизбежным промежуточным звеном такого перехода является “сфера технологии”¹⁸. Допустив, что под “сферой технологии” и “научно-технической деятельностью” он понимает примерно одно и то же, и относя их к творчеству “реальному” (“искусству действительности”), сконцентрируем теперь наше внимание на переходах: “моделирование-технология” и “технология-теургия”.

Начнем с того, что за прошедшее со времен выступления Н.Федорова столетие именно сфера деятельности “неученых” — инженеров, технологов — резко развилась. “Новгородские мужики, созидающие обыденный храм в один день”, превратились в разработчиков биотехнологических, космических, организационных, экономических и других сложнейших социотехнических, т.е. человеко-машинных систем. В контексте нашего анализа назовем эту новую сферу деятельности “неученых” — системоургией. Конечно, это уже не просто сфера “неученых”, но по-прежнему — людей “обычного исторического делания”, сочетающих в своей практике элементы обоих векторов федоровской триады — научного и художественного. Ведь как хорошо известно специалистам, создание, поддержание функционирования, а подчас и обеспечение развития подобных систем есть безусловно

результат синтеза научных знаний (системологии, прикладных дисциплин рассматриваемых предметных областей, кибернетических средств) и искусства (прежде всего искусства принятия окончательных решения как при проектировании больших систем, так и при самом управлении в рамках этих систем, то есть в решающих, волевых процедурах совершения поступков, делания дела). Более наглядно этот феномен синтеза просматривается при анализе реализации отдельных этапов типичной последовательности процесса принятия решений: постановка задачи (описание ситуации и целей), предсказания результатов альтернативных действий, оценка получающихся отклонений от цели и, наконец, окончательный выбор наилучшего решения. Для нашего контекста полезно иметь в виду, что на первом этапе цель часто задается функционально — синтезируемая система может иметь произвольную структуру, но должна обеспечивать определенную функцию, задачу: безопасность, экологическую чистоту среды и т.п. требования. Знания (научные модели) позволяют на втором этапе прогнозировать результирующие последствия альтернативных действий. Для заключительной же оценки отклонений прогнозируемых последствий от сформулированных целевых заданий (требований) в связи с неопределенностью знаний (и по требованиям, и по прогнозирующим моделям) обычно оказывается необходимым использовать и опыт, и воображение. И лицо, принимающее решение, этим, фактически художественным даром должно обладать.

Как видим, современная системоургия отличается от теургии уже не столь разительно, как представлялось в оговорках С.Хоружего, когда он сравнивал теургию с научно-технической деятельностью (в узком, чисто техническом смысле этого слова) или с творчеством (в еще более узком смысле, ограничивая творчество сферой моделирования). Качественные различия здесь уже сжимаются только до количественных, масштабных. Общекосмическими масштабами, онтологическим преобразованием человека и вечными проблемами системоургия пока не занималась. Не занималась, несмотря на пророческий призыв Н.Федорова, призывы его последователей. Вот здесь бы и пригодились тысячелетия христианского опыта — опыта религиозно-нравственного вектора федоровского синтеза. Ибо подобно художественному воображению, которое, подчас исходя из принципов совершенства и красоты, сглаживает неопределенность наших знаний, религиозно-нравственный опыт послужил бы тонким индикатором добра и зла для коррекции грубых утилитарных оценок естественнонаучных критериев, применяющихся при выборе глобальных решений. Например, критериев

“увеличения энергийного бюджета при труде” С.А.Подолинского¹⁹.

Что касается “диалога с Личностью”, самопроизвольно переходящего в “дело”, ограничимся двумя принципиальными соображениями.

Во-первых, дела, особенно “общего дела”, без волевого решения не бывает. Конечно, можно сказать, что по ходу “диалога” этот волевой акт (или акты) и подготавливаются. Но тогда почему первым крупным актом такого рода нельзя считать проект Н.Федорова? Нацеленный на христианские идеалы, одним из первых почувствовавший неуклонно нарастающую мощь человеческой мысли и, одновременно, величайшую опасность этой космической силы, он и формулирует свой план-завет, отражающий его волевое усилие, направленное на “общее дело”.

И, во-вторых. Здесь мы возвращаемся к обещанному в предыдущем разделе анализу принципов использования априорных данных для “регуляции” систем в слабоизученных проблемных ситуациях. Суть дела в том, что своеобразный диалог — основа всякой крупной системоургии. Метод проб и ошибок (только — каких проб и каких ошибок!) — основа любой “регуляции”. Фундаментальная теория этого метода — принципы дуального управления. Идея его в том, что ошибки есть следствие ограниченности наших знаний, но только на ошибках и учатся. Пробы, поступки необходимы и для того, чтобы совершенствовать знания (обучаться) и уменьшать ошибки. Любое управление, “регуляция” — это всегда сочетание (в этом и есть дуальность) действий и совершенствования знаний. Искусство (опять искусство!) в том и состоит, чтобы в сложных ситуациях удачно (т.е. совершенно) выбирать это сочетание. В простых математических ситуациях это сочетание можно строго рассчитать. Любая крайность при управлении ведет к абсурду. Опасно действовать без знаний (“вслепую”). Но и “мечты без действий бесполезны, — пишет известный член “Римского клуба”, один из разработчиков модели устойчивого развития мира Деннис Л.Медоуз. — Предвидеть — значит вообразить сначала в общем виде, а затем более детально то, что вы действительно хотите, отбросив все ограничения “осуществимости”, недоверия и прошлых разочарований”²⁰. По мере движения — безусловно сначала осторожно (“семь раз отмерь — один раз отрежь”) и, в целом, в правильном направлении — должны накапливаться и уточняться знания и о пути, и о конечных формах движения. Подобно коррекциям расчетных заданий ракеты, летящей на Луну. От системоургии до теургии (или, кому больше нравится, космоургии) остается один шаг. Но надо предвидеть, куда шагать. “Предвидение, разделяе-

мое многими и ставшее целью, делает новые системы реальностью”, — пишет Д. Медоуз²¹. Федоровское озарение должно охватить мир. “Предупреждения” XX века этому способствуют.

4. Вместо заключения

Проект Федорова вызвал, как он и предполагал, в ряде случаев яростное, на первый взгляд необъяснимое, сопротивление, а иногда — просто замалчивание. И со стороны богословов (соблазн! дерзость!) и со стороны работников мысли (безумие! фантастика!). Думаю, что дело не только в прямой критике. На нее мы частично пытались ответить. Но ведь по сути дела Федоров призывает обе названные стороны изменить образ жизни и, главное, образ мыслей. Или, по крайней мере, резко сместить ее приоритеты. А такое изменение равносильно жертве. Богословы должны обращаться к богодействию, от храмовой к внехрамовой литургии. Работники мысли стать работниками дела, перейти от “дела мысли” к “делу поступков”. Видимо не сказали еще своего слова и работники традиционного искусства, которых Н. Федоров призвал заменить их “искусство подобия” на “искусство действительности”. И хотя все эти переходы нельзя воспринимать абсолютно — в соборном деле каждый должен найти свое место — но требование “неученых”, требование перемен, нового поиска своего места многих (богословов, философов и других “ученых”) пугает и даже отталкивает: не ошибиться бы в деле по-крупному, уже обжигались.

Что ж, будем осторожны. Но осторожность и замалчивание — не одно и то же.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991. С. 101—102.
- ² Там же. С. 18—19.
- ³ Там же. С. 18.
- ⁴ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 608.
- ⁵ Там же. С. 634.
- ⁶ Там же. С. 633.
- ⁷ Там же. С. 613.
- ⁸ *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. С. 101.
- ⁹ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. С. 608.
- ¹⁰ Там же. С. 564.
- ¹¹ Там же. С. 562.
- ¹² *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. С. 127.
- ¹³ Там же. С. 107.
- ¹⁴ Там же.

Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 566.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия. С. 109.

См. *Муравьев В.Н.* Овладение временем как основная задача организации труда. М., 1924.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия. С. 117.

Подолинский С.А. Труд человека и его отношение к распределению энергии. М., 1991. С. 82.

Медоуз Д.Х. Медоуз Д.Л. Райндерс Й. За пределами роста. М., 1994. С. 246.

Там же.

“ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА” Н.Ф.ФЕДОРОВА И БИОКОСМИЗМ

Философия общего дела Н.Ф.Федорова, центральной идеей которой является воскрешение ушедших поколений (сынами отцов) и устранение смерти из бытия поколений грядущих, иными словами, достижение бессмертия как всеобщего человеческого качества, заняла, к счастью, заметное место в современной духовной культуре¹. С удовлетворением можно констатировать, что такая же тенденция, судя по всему, наблюдается и в отношении идеологии анархистов-биокосмистов, разрабатывавшейся в конце 10-х — начале 20-х годов XX века, в центре которой также находится идея индивидуального бессмертия и интерпланетаризма².

Примечателен и показателен тот факт, что “первое печатное обнаружение” дерзновенных идей биокосмизма, как особо отмечает А.Агиенко (Святогор), один из его основоположников, совпало как раз с самым началом эпохи революционных преобразований в России, которые у большинства их активных участников вызвали горячий энтузиазм и уверенность в безграничности творческих возможностей человека. В статье “Из нашей летописи”, опубликованной в 1-м номере журнала “Биокосмист” — печатном органе организации Креаторий Российских и Московских анархистов-биокосмистов — он пишет: “Уже в февральские дни “Петух революции” А.Святогора обозначил великий смысл открывшихся событий, которые не могли быть только политическими и социальными, но необходимо дерзали в космос и в бесконечность времени”³. И несколько ниже: “Так как биокосмизм должен охватить всю жизнь, мы не могли ограничиться территорией искусства и ударами по религиозному сознанию. Нам видится иная философия, иная техника, иная наука. Наша телеология должна определить собою также экономический и хозяйственный уклад жизни. Вся жизнь, каждый день ее, каждый час должны строиться под углом зрения биокосмизма”⁴.

Сходные мысли были высказаны и в журнале с примечательным названием “Бессмертие” — печатном издании Северной группы анархистов-биокосмистов, — в Декларации которой было,

в частности, заявлено, что для них являются “незыблемыми основные лозунги биокосмизма — иммортализм и интерплантаризм”, и что она “возлагает на себя почетный труд вести борьбу за окончательное торжество указанных идеалов”. В следующем пункте той же Декларации сказано: “Северная группа полагает центр тяжести своей деятельности в литературной, художественной, научной, философской и атеистической пропаганде, оставляя в стороне вопросы политики, считая, что общая политическая линия вполне рационально и правильно дается Российской коммунистической партией, руководимая каковой Советская республика и предопределяет генезис биокосмизма”⁵.

Приведенные тезисы, как и биокосмическая концепция в целом, в своих отдельных моментах, по-видимому, могут вызвать неоднозначное, критичное отношение. Но, думается, в целом, по их сути, они поражают своей глобальностью иProvidence. Насколько известно, впервые в истории была понята ограниченность и опасность сведения революционных преобразований лишь к решению экономических и социально-политических проблем и сосредоточения духовной жизни на данной сфере. В развитие прежних воззрений прозвучал страстный призыв не просто обогатить ее идеями бессмертия и космоплавания, победы над временем и пространством, предполагающей в качестве неперемного условия всеобщее единение, но и под этим углом зрения осуществлять и оценивать проводимую политику, жизнь каждого и всех.

Исключительное место в биокосмической идеологии занимала проблема личности, ее прав и ответственности. “Биокосмизм,— говорится в Декларативной резолюции московской группы анархистов-биокосмистов,— это новая идеология, для которой краеугольным принципом является понятие личности, возрастающей в своей силе и творчестве до утверждения себя в бессмертии и в космосе. Существенными и реальными правами личности мы считаем ее право на бытие (бессмертие, воскрешение, омоложение) и на свободу передвижения в космосе”⁶. А ведь сказано все это было еще семь десятилетий тому назад!

Даже несколько приведенных заявлений биокосмистов вызывают, казалось бы, совершенно определенные параллели с основными идеями философии общего дела Н.Ф.Федорова, вплоть до терминологии. Однако впечатление это оказалось далеко не однозначным. Как известно, выявление преемственности в развитии идей, особенно великих, к каким, несомненно, принадлежит идея бессмертия и космизма, всегда вызывает глубокое удовлетворение. Однако в данном случае все сложилось совершенно по-другому, скорей всего, опять-таки благодаря все той же острейшей ситуации непримиримости, идейного и политического противостояния,

когда акцент делается не на том, что объединяет, взаимно обогащает, развивает и совершенствует, а, напротив, на том, что разъединяет.

Так, в 21-м пункте статьи А.Святогора «“Доктрина отцов” и анархизм-биокосмизм» сначала федоровскому понятию “братства” противопоставляется биокосмическое понятие “соратничество”. “В биокосмизме люди объединяются, как соратники,— подчеркивает лидер московских анархистов-биокосмистов,— ибо соратничество наиболее творческое взаимоотношение”. И далее он продолжает: “Соратничество противоположно братству, как нетворческому взаимоотношению. В братстве отношения даются наперед, предрешены природно, потому здесь нет творчества. В соратничестве ничто не дано, но достигается, создается. Братство — консервативный, нетворческий, изживаемый принцип. В нашем боевом напоре в бессмертие и космос мы утверждаем не братство, но сотрудничество”.⁷ Такое разведение этих ключевых понятий, несомненно, заслуживает внимания.

В специальной сноске А.Святогор еще резче дистанцируется от философии общего дела Н.Ф.Федорова. По-видимому, именно подобная конфронтационность и сослужила более чем плохую службу интересам дела, поистине общечеловеческого. И неудивительно, что в данном контексте категорически отрицается какое бы то ни было значение федоровского учения в качестве идейных истоков биокосмизма, который, как утверждается, возник “совершенно самостоятельно”. Данный факт представляет собой еще одно свидетельство закономерного характера возникновения оптимистического подхода к решению проблемы индивидуального бессмертия и овладения космическим пространством, поскольку к нему вели разные пути и вели непременно.

Далее в статье не менее категорично утверждается, будто одно лишь ознакомление с федоровской философией устанавливает, что она “совершенно чужда” биокосмизму. Противоположность позиций при этом усматривается в весьма принципиальных расхождениях. Они состоят прежде всего в том, что Н.Ф.Федоров, как считает А.Святогор, исходит из “религиозно-платоновского дуализма”, исповедующего существование божественного совершенного мира и мира человеческого, в который будто бы вошла смерть, и человеку остается лишь бороться с ней исключительно в форме “восстановления праха отцов”, тогда как биокосмисты признают единственно реальный мир и к тому же незаконченный. Отсюда ставится задача “реализации личного бессмертия живых и интерпланетаризма”, а воскрешение отодвигается на “третье место”. При этом для Н.Ф.Федорова, как утверждает А.Святогор, “проблемы реализации личного бессмертия (центральной в био-

космизме) вовсе не существует, и все сводится к воскрешению, все исчерпывается им, подчиняется ему”.⁸ Однако с подобным толкованием трудно согласиться, ибо оно, по меньшей мере, представляет собой некое преувеличение.

Вместе с тем А.Святогор признает, что проблема воскрешения — это единственный пункт пересечения философии общего дела с биокосмизмом, но оно является чисто внешним, лишь в термине, по существу же общего столько, по его словам, “сколько с любым попом, говорящим по своему о бессмертии, т.е. ничего общего нет”.⁹ Подобная категоричность была, действительно, в духе того времени.

А.Святогор считает федоровскую концепцию воскрешения крайне наивной, архиутопичной, полагает, что она сводится к такой грубой форме материализма, как атомизм, поскольку якобы предполагается вновь собирать атомы, составлявшие тела отцов при кончине, в их новые восстановленные тела. Это, по его мнению, отнюдь не исключает смертности человека и потому представляет будто бы “сизифову работу”. Такой подход расценивается как механический, а не творческий. Однако при этом было бы несправедливо не учитывать, не принимать во внимание еще весьма ограниченный уровень развития науки минувшего, XIX столетия. Биокосмисты же, как подчеркивает А.Святогор, ставят задачу изменения самих законов материального мира именно творческой силой человека. И далее в скобках еще раз подчеркивается — “без соловьевски-трубецковско-беловской благодати свыше”¹⁰. Что же касается биокосмистского взгляда на воскрешение, также признаваемого и принимаемого им, то об этом (правда, в другом месте) говорится, в частности, следующее: “Воскрешение, прежде всего, есть логическое завершение проблемы личного бессмертия, как гарантия от случайной, принципиально не неизбежной, смерти человека, уже утвержденного в личном бессмертии. Затем, проблема воскрешения есть проблема восстановления жизни прежде живших людей”¹¹. И здесь уместно и правомерно усмотреть и общие моменты, и моменты различия.

Но, пожалуй, самое главное, и опять-таки, прежде всего в классово-политическом и идеологическом плане, что заставляет отмежеваться от взглядов Н.Ф.Федорова,— это восприятие его учения как довольно архаичной попытки “спасти царизм и православие”, которое, с такой точки зрения, и само было порождением того и другого в виде «несложной и запутанной программы, основанной на “законе божием” и легком знакомстве с естественными науками», что делает ее противоречивой и непоследовательной. Будущее за такой “философией” А.Святогором с неоправданной безусловностью и недифференцированностью категорически от-

рицаются. С этим, однако, опять-таки трудно согласиться. Сам же А.Святогор подтверждение своего заявления усматривает в революции, обнаружившей как раз “ всю абсурдность попытки Ф-ва спасти царизм и православие”¹². Таковы основные, главные, хотя, конечно же, лишь некоторые, моменты сравнения концепции биокосмизма с философией общего дела Н.Ф.Федорова.

Снова и снова приходится убеждаться: никто не бывает правым во всем, как и во всем неправым, хотя, разумеется, и то, и другое встречается и сочетается в разной пропорции. В данном случае явно преобладает одностороннее и предвзятое отношение к воззрениям Н.Ф.Федорова, подчеркиваются лишь негативные их стороны (действительные или мнимые), тогда как главное — положительное, непреходящее содержание этих воззрений — и не понимается, и не воспринимается. Об этом приходится лишь сожалеть. Однако историю нельзя переделывать, ее остается только принять такой, какой она была. Но что особенно важно — надо постараться извлечь из нее уроки, а вот сделать это, как оказывается, дело совсем не простое. Как ни печально и даже как ни трагично, и голос Н.Ф.Федорова, и голос биокосмистов оказался слишком слабым, ни тот, ни другой не был практически услышан их современниками. Социальная ситуация, в которой они выступили со своей дерзновенной и великой идеей борьбы со смертью, за индивидуальное бессмертие, оказалась крайне неблагоприятной. Есть довольно серьезные основания полагать, что, если бы их голос был услышан, вряд ли разыгрался бы тогда известный теперь всем смертоносный беспредел XX столетия. Еще горше и трагичнее, что и сегодня ситуация снова оборачивается практически все той же своей неблагоприятной стороной, последствия которой могут стать еще страшнее. Но вопреки всему, отдельные родники идеи, подчас кажущиеся чуждыми и несовместимыми, в конце концов, очищаясь от неизбежной подорожной мути, сливаются, в конечном счете, в общий могучий поток, неиссякаемый и неодолимый, еще и еще раз доказывая свой закономерный характер и историческое призвание¹³.

Да, сейчас действительно снова сложилась крайне неблагоприятная обстановка для восприятия идеи личного бессмертия общественным сознанием и ее практической реализации, хотя еще совсем недавно ситуация представлялась в существенно ином свете. Теперь же, когда перед большинством людей (и не только в нашей стране) встала не столько задача достойно жить и к тому же неограниченно долго, сколько лишь бы выжить, эта высокая идея нередко начинает казаться по меньшей мере неуместной, а то и просто кощунственной (но только на поверхностный, близорукий и, по существу, роковой для всех нас взгляд). И все-таки, невзирая ни на что, устраняя всегда ослабляющую опасность расколов, пагубное влияние которых испытала на себе и история идеи челове-

ческого бессмертия, все должны нести вперед эстафету сокровенной человеческой мечты, руководствуясь мудрым предостережением и вместе с тем страстным призывом Н.Ф.Федорова — “пока будет смерть, до тех пор будут и страдания”¹⁴. Между тем призвание человека — как раз не мириться со страданиями, но устранять их, а значит и смерть, как их важнейшую причину.

В том же смысле и духе предостерегали и призывали анархисты-биокосмисты, свидетельством чему могут служить хотя бы несколько следующих тезисов. Вот они: “1. Смерть принижает человека, разлагает человеческий тип: боязнь за свою жизнь рождает трусость, робость, низость, лживость, уродство. В то же время глубочайший корень социальной несправедливости уродливой частной собственности, интериндивидуальных, национальных и классовых антагонизмов лежит в смерти. Этот локализм во времени (смерть) есть извечная основа духовного и материального распада личности и общества. 2. Но человек носит в себе могучий, неистребимый инстинкт бессмертия и поэтому никогда не может примириться с порядком смерти. Смерть настолько логически бессмысленна, этически недопустима, эстетически уродлива, что проблема бессмертия неизбежно возникает в сознании личности”¹⁵. Именно с таких исходных посылок можно и должно искать действенные пути и средства реализации интенции бессмертия — неискоренимого стремления к неограниченно долгой и достойной жизни.

Восприимницей позитивных аспектов как философии общего дела Н.Ф.Федорова, так и идей биокосмизма стала сегодня концепция практического бессмертия человека, которая получает все большее признание и права гражданства. Так, в одном из значительных философских сочинений последнего времени, посвященном разработке, прежде всего нижегородскими философами, общей теории человека (антропономии), относительно современного состояния проблемы радикального продления человеческой жизни вплоть до достижения индивидуального бессмертия, было сказано, в частности, следующее: “В 1950—80-х годах интересный теоретический и эмпирический материал представлен в работах В.Ф.Купревича, Г.Д.Бердышева, Т.В.Карсаевской, И.В.Вишева и др.”¹⁶. Особо при этом были отмечены монографические исследования последнего, основные выводы которых были положительно восприняты и систематически изложены в указанной работе. Этот факт вселяет уверенность, что общее дело Н.Ф.Федорова, биокосмистов и их последователей не прервется ради осуществления самых сокровенных чаяний человека — достижения неограниченно долгой и достойной жизни, его практического личного бессмертия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. *Ее же.* Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе. М., 1989.
- ² См. *Ударцев С.Ф.* Биокосмизм: предпосылки возникновения, критика и ревизия теории анархизма // Труды двадцать пятах Чтений К.Э.Циолковского. Секция “К.Э.Циолковский и философские проблемы освоения космоса”. М., 1991. *Его же.* Биокосмизм: предчувствие космической эры. // Простор. 1992. № 4.
- ³ Биокосмист. 1922. № 1. С. 2.
- ⁴ Там же. С. 3.
- ⁵ Бессмертие. 1922. № 1. С. 1.
- ⁶ Биокосмист. 1922. № 1. С. 1.
- ⁷ Биокосмист. 1922. № 3—4. С. 18.
- ⁸ Там же. С. 19.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 20.
- ¹¹ Биокосмист. 1922. № 1. С. 4.
- ¹² Биокосмист. 1922. № 3—4. С. 20.
- ¹³ См. *Бердышев Г.Д.* Реальность долголетия и иллюзия бессмертия. Киев, 1989. *Вишев И.В.* Радикальное продление жизни людей (социальные, естественнонаучные, философские и нравственные аспекты). Свердловск, 1988. *Его же.* Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990. *Его же.* Бессмертие человека. Реально ли оно? Минск, 1990. *Его же.* Проблемы иммортологии. Книга 1: Проблема индивидуального бессмертия в истории русской философской мысли XIX—XX столетий. Челябинск, 1993. *Минеев В.В., Нефедов В.П.* От смерти — к жизни. Идеи русского космизма и проблема нового понимания смерти и бессмертия. Красноярск, 1989. *Минеев В.В.* Социально-философские аспекты проблемы смерти и бессмертия. Автореферат канд. диссерт. Новосибирск, 1990.
- ¹⁴ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. II. М., 1913. С. 228.
- ¹⁵ Биокосмист. 1922. № 1. С. 3.
- ¹⁶ Антропология (Общая теория человека). Нижний Новгород. 1991. С. 161.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ НОВАЦИИ Н.Ф.ФЕДОРОВА И ИХ АЛЬТЕРНАТИВНОСТЬ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философская онтология, понимаемая как воспроизведение познающим субъектом внешнего мира, и гносеология, раскрывающая механизмы познания окружающей человека реальности, всегда представлены в той или иной философской конструкции в единстве. Основная задача, стоящая перед философской онтологией, традиционно заключалась в обосновании объективной значимости для субъекта познавательного процесса, гносеологические же построения, в свою очередь, находили опору в конструированной мыслителями философской онтологии. Иначе говоря, на единство гносеологии и онтологии указывает следующий факт, а именно: без гносеологических исследований невозможно конструирование онтологии мира и философская онтология становится проблематичной без указания на особенности познавательного процесса. Поскольку объектом довольно резкой критики со стороны Н.Ф.Федорова становится философия И.Канта, то есть смысл рассмотреть особенности конструирования последним онтологии мира и специфичности используемой им гносеологии.

Родоначальник немецкой классической философии в основу познания кладет чувства, дающие многообразные представления о предметах существующего вне нас мира. Однако поток чувственных представлений еще не есть познание; чтобы быть таковым, он должен быть преобразован, синтезирован в единое целое. Однако синтез многообразного не может быть осуществлен чувственностью, ибо «все представления, составляющие опыт, могут быть применимы к чувственности, за исключением одного, а именно представления о сложном как таковом»¹. Категории и принципы разума, несущие в себе синтезирующие функции, накладываются сверху на чувственные данные и имеют априорный характер. Отсюда опыт, как начало познания (но не источник познавательных образов и схем), представляет собой единство чувственности, даю-

шей сознанию субъекта содержательные характеристики воздействующих на него предметов, и априорной формы, скрепляющей и упорядочивающей поток чувственных представлений.

Поскольку содержанием априорных форм выступает чувственный материал, постольку субъект познает только то, что ему дают чувства, и то, что он сам вложил в чувственную реальность. О специфичности же внечувственной реальности разум судить не может, во всяком случае, она остается вне рамок познания. Отсюда и особенности выстраиваемой Кантом онтологии, включающей в себя мир феноменов и ноуменов, причем введение в онтологию последнего элемента имеет отрицательный смысл. «Понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение»².

Таким образом, И. Кант, взяв в качестве содержательного основания познания чувственный опыт, неизбежно приходит к агностицизму. Гегель же, пытаясь преодолеть кантовский агностицизм, вынужден был провозгласить единство бытия и мышления, отождествив мир с познающим его разумом.

Что касается Федорова, то он в основу своей онтологической конструкции кладет совсем иные гносеологические и мировоззренческие установки, нежели критикуемый им Кант. Русский космист исходит из того, что субъект характеризуется не только познавательным отношением к миру, но и преобразовательным. В наиболее общем плане онтология Н.Ф. Федорова представлена двумя мирами — разумным и неразумным, в которых действуют две группы сил — живоносные и смертоносные, созидательные и разрушительные. Основное назначение человека, согласно Федорову, должно заключаться в преобразовании неразумной природы в разумную, в превращении смертоносных сил в живоносные.

Положив в основу философской конструкции преобразовательную активность человека, Федоров по-иному, чем Кант, решает проблему синтеза и всеобщности знаний, генезис которых он связывает не с априорностью форм, а с преобразовательной деятельностью, носящей всеобщий характер.

Философ понимает, что разрозненные и не связанные между собою виды деятельности позволяют нам судить о разрозненных же и не связанных между собою фрагментах действительности. Только в случае объединения всего человечества в деле регуляции природы и выхода его в космос, можно вести речь о всеобщности знаний. «Знание,— пишет Н.Ф. Федоров,— должно доказываться не только опытами в малом виде, производимыми особым сословием ученых в физических кабинетах и лабораториях, по-городски; знание должно доказываться и по-сельски, опытами в естест-

вснном размере, т.е. регуляцией метеорической и теллурической”³.

Если преобразовательная активность человека не распространяется на какие-либо участки действительности, скажем, на Вселенную, то и вести речь об истинности знаний, касающихся этих фрагментов, не имеет смысла. Ведь с одной стороны, “человек есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а с другой — вся астрономия есть лишь мнение этого ничтожного обитателя этой частички, и чтобы это мнение стало истиною, стало действительностью, нужно человека сделать обладателем всей вселенной, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом”⁴. Только выходом человека в космос и преобразованием его можно доказать истинность наших воззрений о нем. Если же это невозможно, “то наука лишена всякой доказательности, не говоря уже о пустоте такой науки, низведенной на степень праздного любопытства, мы даже не имеем права утверждать, что небесное пространство имеет три, а не два измерения”⁵.

Для обоснования всеобщности и необходимости познавательного процесса, Федоров выдвигает гипотезу об объективном и необходимом характере распространения преобразовательной деятельности по поверхности земли и за ее пределы. “Распространение человека и по земному шару сопровождалось созданием новых (искусственных) органов, новых покровов. Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде”⁶.

Таким образом, Федоров, кладя в основание познавательного процесса преобразовательную деятельность людей, носящую космический характер, по-иному, чем И.Кант, решает проблему синтетичности, всеобщности и необходимости гносеологических конструкций и выстраивает онтологию, альтернативную кантовской.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 6. М., 1966. С. 198.

² Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 3. М., 1964. С. 310.

³ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. II. С. 240.

⁴ Там же. С. 243.

⁵ Там же. С. 359.

⁶ Там же.

И. Г. ФИХТЕ И Н. Ф. ФЕДОРОВ О ПРОБЛЕМЕ БЕССМЕРТИЯ

Несмотря на то, что идея торжества человека над смертью пронизывает как русский космизм, так и фихтеанство, общий гуманистический пафос этих духовных течений безусловно является разным. Если фихтевское “Я” утверждает свое величие тем, что, включая природу в свое собственное лоно, исключает смерть, то русский космизм становится подлинной философией духовного возрождения именно тогда, когда, признавая сам факт смерти, обращает стихийно рождающую и умерщвляющую силу природы в силу, управляемую разумом. Если Фихте оправдывает смерть тем, что объявляет ее одновременно рождением, то Федоров, наоборот, считает смерть величайшим злом, а возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной — добром без зла¹. Если Фихте именно в умирании видит высший императив (приказ) повышения жизни (“Если бы ни одно разумное существо, некогда увидевшее свет на земле, не умирало, то не было бы никакого основания ожидать нового неба и новой земли...”²), то для Федорова процесс умирания вообще не может быть оправдан и только действительное воскрешение всех умерших поколений может составить подлинную задачу человечества, продиктованную высшей любовью.

Однако и Фихте, и Федорова несомненно сближает одно — это неугасимая вера в беспредельный прогресс человечества, вера в то, что полная справедливость может быть воздана каждому человеческому духу, только если он может развить свои бесконечные возможности в наиболее полной мере. И. Г. Фихте (1762—1814) был одним из первых, кто показал, что возможности развития “я” буквально безграничны, что этот бесконечный прогресс культуры человека никогда не может быть остановлен, что данный факт означает для самого “я” не только печать бессмертия, но и бесконечного развития во времени всей культуры Вселенной. Такое неограниченное время необходимо для удовлетворения нужд неограниченного духа. Абсолютное “Я” и есть та сфера человеческого духа, в которой человеческое совпадает с Божественным. Но поскольку Божественное, согласно Фихте, представляет собой бес-

сознательную, никогда не реализуемую до конца бесконечную деятельность, то человек мог умирать и терять при этом связь с другими людьми бесчисленное количество раз (“Я умру вообще не для себя, но только для других, для остающихся, связь с которыми у меня порвется, а для меня самого час смерти будет часом рождения к новой, более величественной жизни”³). Поэтому индивидуум сам по себе есть ничто, он представляет только материал для вечной и мощной работы Абсолютного Духа. В своей деятельности, направленной к слиянию с бессознательным Божественным Делом, индивид должен забыть не только других людей, но и самого себя. Единственно существующим, с точки зрения позднего Фихте⁴, является только “единственно род”, а индивид не имеет никакого значения и должен погибнуть. Его бессознательное творчество никогда не в состоянии воспроизвести все то, что произведено “Я” Абсолютным. Индивидуальное творчество только стремится к этому; но потому и стремится, что не может. Следовательно, подлинный смысл смерти, по Фихте, заключается в том, чтобы еще раз предоставить человеку возможность осуществить свое нравственное стремление.

Совсем иной акцент в постановке проблемы бессмертия мы обнаруживаем у Федорова. Последний согласен с Фихте в том, что существует внутренний космос души, энергия которого существенна для Вселенной и для человека. Но Н.Ф.Федоров не жертвует отдельной человеческой жизнью ради жизни абстрактного “рода”. Главная его мысль заключается в том, чтобы воссоздать из земли всех умерших, освободить их от власти земли. Любой человек — это абсолютная ценность, это уникальнейшая часть Космоса, часть, которая никогда не может быть утрачена безвозвратно. Поэтому развитие человечества — в развитии его отношения к космическому. Прогресс науки со временем достигнет таких высот, что нравственно обновленное человечество сможет как бы заново воспроизвести путь своего становления. Чувство неоплаченного долга перед “отцами” позволит раскрыть все потенции человеческого духа и освоить все силы и пространства Вселенной, включая и Жизнь вечную, т.е. бессмертие.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 557—558.

² Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1913. С. 199.

³ Там же. С. 195.

⁴ См. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 33.

ЭТИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ КОНФУЦИЯ И Н.Ф. ФЕДОРОВА

На всех зигзагах развития истории общества можно с неизменностью проследить те короткие прямые, которые как бы воедино связывают далеко отстоящие по времени века в целостную летопись жизни человечества. Благодаря им история человеческого общества предстает не как разрозненная книга событий, отражающих жизнь стихийно действующих индивидов, а как длительный и непрекращающийся процесс мыслящего и целенаправленно творящего людского разума. Изучая летопись истории, можно заметить не только сходство действий и мыслей отстоящих далеко друг от друга по времени поколений, но и определенную преемственность и дальнейшее развитие идей. Такая способность человеческого разума к преемственности идей выступает нередко не только как факт воссоздания старого, но и как конкретизация, новаторская продолженность в общем процессе осознания мира. Одним из фактов подобной эстафеты мысли является творчество далеко отстоящих друг от друга по времени и месту проживания китайского философа VI—V в. до н.э. Конфуция и русского философа XIX в. Н.Ф. Федорова.

Общей чертой мировоззрения того и другого является видение человеческого сообщества вписанным в общую систему мироздания. Такое видение человеческого сообщества извне, со стороны космического целого, дало им возможность не только проследить место человека в системе глобальных связей, но и выявить ту ценностную доминанту, которая составляет, по их мнению, суть человеческого сообщества — гуманизм.

Лишь соединяясь на основе гуманизма, всеобщего братства, человечество может, по мысли Конфуция, не только противостоять неведомым силам зла, но и в полной мере реализовать предназначения Неба, как высшего нравственного начала, которое растворено во Вселенной.

Сравнивая общество с крепко спаянной семьей, где каждому предстоит выполнить свой долг, самореализоваться на собственном месте, Конфуций считал, что способом достижения данной

цели может быть только братская любовь и сыновняя почтительность к уходящим поколениям. “Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия”¹. Выделяя сыновнюю почтительность и братскую любовь в качестве нравственной основы гуманности, Конфуций предполагал, что только благодаря этим качества человечество сможет не только реализовать собственные задачи, но и исправить те негативные факторы настоящего, которые приводят к разрыву человечества со своим прошлым, с собственными корнями, и, как следствие, — к одиночеству человечества во Вселенной. С целью разрешения данной проблемы он выдвигает собственную социологическую концепцию “выправления имен”, содействующую, как думал Конфуций, возвращению понятиям их изначальной сути, как основы мыслительного воссоединения поколений. Путь, который он избирает, — абсолютизация прошлого, поскольку, по мнению философа, лишь хорошо усвоенное прошлое может дать ключ к настоящему.

Иначе подходит к данной проблеме Н.Ф.Федоров. Как и Конфуций, основу человеческого сообщества он видит в братской любви и сыновней почтительности. В них он видит то нравственное начало, которое составляет, по мнению философа, основание мироздания. Благодаря нравственности, как считал Н.Ф.Федоров, человечество способно противоборствовать смерти. Поскольку же неродственность, непроницаемость бытия противостоит бессмертию индивида, делая его “орудием вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению”², то нравственной задачей человечества является направленность усилий не только на изучение планетарных, космических причин неродственности, но и — устранение последней. Братство, в понимании Н.Ф.Федорова, это не великодушный моральный императив, а нравственный абсолют, который достигается только делом. Философ намечает и последовательные этапы для деятельности человечества. Сначала через знание себя и других, знание физической и психической природы человека, знание мира и, наконец, делание дела, выполнение задачи регуляции и воскрешения. Выделив данную цель, Н.Ф.Федоров одновременно никогда не обольщался сиюминутно “полезными” результатами покорения природы. Он ясно отдавал себе отчет в том катастрофическом итоге, который следовал как результат безоглядно утилизирующей деятельности человека на собственной планете, “ибо цивилизация эксплуатирующая, а не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца”³. Вот почему, выдвигая проблему Всеобщей регуляции Вселенной, во главу угла он ставил нравственное начало и не только как основание для

преемственной деятельности, но и как всеобщий регулятор взаимосвязи человечества и Вселенной.

Многое по прошествии времени воспринимается во взглядах Конфуция и Н.Ф.Федорова по-иному, но все же умение философов взглянуть на проблему преемственности поколений не с позиции узкого мирка сиюминутного практицизма, а с позиции планетарного мышления делает их идеи вечными и постоянно обновляющимися для вступающих в жизнь новых и новых поколений людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Лунь юй*. Гл. 1. §2 // Древнекитайская философия. М., 1972. С. 141.
- ² *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 66.
- ³ Там же. С. 301.

“ОБЩЕЕ ДЕЛО” ИЛИ ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПРОРЫВ?

(Идеи Н.Ф.Федорова и Ауробиндо Гхоши)

Идея личного бессмертия издавна волнует человечество. В большинстве случаев эта проблема разрешалась противопоставлением ограниченного во времени материального существования и практически неограниченного бытия бессмертной души. Однако по мере развития общества некоторые философы не удовлетворялись традиционно предлагаемым решением и поставили вопрос о пролонгировании существования (вплоть до бессмертия) в материальном теле. Сама постановка проблемы, а тем более ее решение, привлекают внимание не только представителей идеалистического, но и радикального материалистического мышления.

Интересным оказывается факт, что данная проблематика возникает в принципиально различных философских и религиозных системах. В частности, постановку проблемы материального бессмертия мы находим у видного представителя русского космизма Н.Ф.Федорова и у одного из наследников индийских религиозно-философских систем Шри Ауробиндо Гхоши. Развитие их взглядов приходится на период конца XIX — начала XX века и частично пересекается, хотя деятельность Шри Ауробиндо Гхоши приходится на более поздний период.

Источники развития их взглядов различны. Если идеи Н.Ф.Федорова возникли преимущественно на эмоциональной основе, как результат любви к родителям и предкам вообще, ко всем живущим людям, и в этом своем аспекте продолжают традиционную для христианства линию, то взгляды Ауробиндо Гхоши сформировались на стыке “западного” и “восточного” философского мышления, представляя попытку их синтеза. Рождение теории Н.Ф.Федорова связано с его личными экзистенциальными проблемами, которые он распространяет на всех и рассматривает как проблемы всего человечества. Перед Ауробиндо Гхоши стояли проблемы освобождения индийского общества, которые приводят его к более глубоко лежащим и трудно решаемым задачам. Взгляды Н.Ф.Федорова происходят из индивидуальных, но общих всем людям про-

блем (разумеется, не все осознают их в постановке Федорова), напротив, у Аурубиндо Гхоши проблема общественного развития превращается в его личную проблему и, в конечном счете, требует пересмотра концепции жизни человека. Соответственно, Н.Ф.Федоров видит выход в соединении сил отдельных людей в ходе “общего дела”, а Аурубиндо Гхоши — в индивидуальном прорыве в новую сферу, который мог бы потом содействовать решению проблем и для общества в целом. Проблемы, возникающие на пути Аурубиндо Гхоши, в большой степени индивидуальны и требуют не только специального изучения, но и индивидуальной духовной практики. Поэтому в учении и не дается решений этих проблем.

Н.Ф.Федоров же как бы призывает мобилизовать силы всех людей для решения выраженной им проблемы, не предлагая готовых решений. Данная работа также не ставит перед собой цели рассматривать конкретные пути решения поставленных задач. Вообще, сегодня, наверное, никто не возьмется решать вопрос о радикальном продлении жизни без привлечения данных современных естественных наук. Однако, как было показано, взгляды Н.Ф.Федорова и Аурубиндо Гхоши можно представить и в чисто философской форме: оба они приходят, в конечном счете, к необходимости самопреобразования человечества. А этот вопрос может быть проанализирован в рамках философии в общем контексте развития мира, исходя из его основополагающих законов.

Цель работы в том, чтобы представить выводы мыслителей в философской форме и проанализировать, насколько они соответствуют закономерностям развития мира. Взгляды обоих философов базировались на концепции бессмертия души, однако подход к данному феномену, лежащему в основе их теорий, принципиально различен. В основе взглядов Н.Ф.Федорова — концепция бессмертия и индивидуальной души, присущей каждому человеку. Напротив, Аурубиндо Гхоши опирается на традиционную восточную концепцию реинкарнации, не принятую христианством. Отсюда и различия в решении проблемы. Прежде всего, у Аурубиндо Гхоши появляется теория целевого перерождения, которое происходит отнюдь не случайным образом, а имеет определенную направленность, в конечном счете, готовящую нас к свершению в нашем материальном бытии. Однако для отдельных воплощений жизнь представляет собой как бы бессмысленные фрагменты.

Обращает на себя внимание, что и Н.Ф.Федоров, и Аурубиндо Гхоши подчеркивают роль человечества в преобразовании жизни. Для Н.Ф.Федорова это является функцией Бога, которую на себя берет человечество. Аурубиндо Гхоши указывает на необходимость ускорения процессов, происходящих в природе, перехода к сознательной эволюции человека. Он идет несколько дальше и его

теория включает в себя необходимость коренного преобразования материальной жизни и самой материи. И в том и в другом случае, однако, в конечном счете речь идет об общественной проблеме и об определенных общественных усилиях. Достоинством учения Н.Ф.Федорова, в котором это более выражено, является постановка проблемы не индивидуального, а общественного развития на определенных этических принципах. Эта проблема издавна стоит перед человечеством, решить ее мешает фундаментальная трудность объединения индивидуальных усилий для решения общественных проблем. Проблемы нашего общества во многом связаны как раз с попыткой перескочить определенный этап развития и отрицанием необходимости использования индивидуальных усилий людей. И все же, указывая на роль личности или ограниченного круга личностей в работе по преобразованию общества, Ауробиндо Гхоши, в конце концов, приходит к выводу, что “работа” не может быть осуществлена в отрыве от всего человечества. Она должна затронуть каждого и является плодом коллективных усилий всех. Более того, у каждого человека есть свое место в этой работе и от его индивидуальных усилий зависит общий результат.

Таким образом, несмотря на различие подходов к проблеме, и Н.Ф.Федоров, и Ауробиндо Гхоши сходятся в вопросе о роли человечества в грядущем преобразовании.

Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРАРОДИНА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Автором настоящей статьи написана книга “Откуда ты, русское племя?” (25 а.л.), где история мировой цивилизации и культуры рассматривается сквозь призму этногенеза русского и других народов России. Скрупулезный анализ древней истории на основе метода археологии языка и реконструкции смысла позволяет сделать вывод, что в древнейшую эпоху на севере Евразии (в иных, нежели теперь, климатических условиях) существовала працивилизация, впоследствии частично исчезнувшая, а частично растворявшаяся в переходных и современных евразийских культурах.

На Кольском полуострове среди безлюдных скал рядом с изображением лабиринта найден солярный петроглиф — круг с точкой посередине. Аналогичные сакральные изображения дневного светила хафиксированы и в наскальных рельефах Урала, и в оленьих клеймах-тамгах у вогулов (манси) и енисейских остяков (кетов), и в чукотских рисунках. Но точно такой же символ Солнца встречается среди древнеегипетских и древнекитайских иероглифов. Более того, через герметическую и алхимическую традицию он был перенят современной наукой и по сей день используется в астрономии и космологии в качестве символа Солнца. О чем же это говорит? Во-первых, о том, что все мировые цивилизации имеют общее происхождение, и, во-вторых, о том, что у человечества была общая Прародина.

Где же искать ее? Это сокровенный федоровский вопрос, занимавший русского мыслителя всю жизнь и являющийся одним из стержневых положений “Философии общего дела”. Федоров выделял два таких общемировых центра: 1) вселенский — полярная гора Меру с семью планетными небесами, как ось мира, около которой вращалось созвездие Медведицы и весь звездный небосклон¹; 2) духовный — Памир — “могила пратца”² и бывший рай (Эдем), куда, согласно апокрифическим преданиям, Ной вывез тело (или прах?) первочеловека Адама³, и где “покоятся забытые предки всех арийских и анарийских племен (Иафета, Сима и Хама)”⁴. К слову заметить, оба топонима — Меру и Памир — имеют один и тот же доиндоевропейский корень “мир”, от кото-

рого образовано и однозвучное русское слово, означающее одновременно и Вселенную, и род людской, и согласие, и справедливость — “меру”.

Гора Меру — вселенский символ доиндоевропейских и индоарийских народов — однозначно указывает на истинную Прародину человечества — полярные и приполярные области современной Евразии, где климат в те далекие времена (примерная начальная точка отсчета — 40 тысяч лет до новой эры), согласно многочисленным научным данным, был совершенно иным. Оттуда постепенно мигрировали прапредки современных народов. Есть ли тому доказательства? Великое множество!

Еще в прошлом веке выдающийся индийский ученый и общественный деятель Б.Тилак в книге “Полярная родина Вед” убедительно продемонстрировал, что бывшая Прародина древних ариев до их победной миграции на Юг могла находиться только в приполярных областях. В Ригведе и других священных текстах зачастую описывается приполярное расположение звезд и полярное поведение Солнца, когда оно восходит по одному разу в год, а сам год делится на один долгий день и одну долгую ночь. В Ведах встречаются такие, к примеру, высказывания: “То, что есть год — это только один день и одна ночь Богов”; “В Меру Боги видят Солнце восходящим только один раз в году”⁵. Общие положения подкрепляются более детальными, основанными на точном математическом расчете, свидетельствующим, в частности, что в Ригведе описываются зори более продолжительные, чем они могут быть на юге; здесь же рассказывается и о северных сияниях⁶.

Данная концепция вполне совпадает с современными историческими, этнографическими и геологическими предположениями о существовании в далеком прошлом в обширных районах преимущественно Российского Севера огромной полярной и приполярной территории Арктиды-Гипербореи, изменившей свой природно-климатический облик и в основном исчезнувшей с лица Земли в результате катаклизмов, включая резкое похолодание и оледенение. Сохранилось изображение этих северных земель на карте знаменитейшего фламандского картографа Г.Меркатора, который, несомненно, пользовался какими-то более древними и ныне, к сожалению, утраченными источниками.

Данную территорию, где находилась легендарная гора Меру, и следует считать Прародиной мировой цивилизации. Память об этом Праотечестве и населявших его народах сохранилась в мировом фольклоре и мифологии. Смутные воспоминания о тех временах содержатся и в русских былинах и других фольклорных произведениях. Былины — кладезь народной памяти; в них отражены все основные вехи русской истории и даже мировой предыстории.

Есть все основания полагать, что хрестоматийные образы былинных богатырей наложены на более древнее мифологическое ядро, теряющееся в глубинах доиндоевропейского прошлого. Свидетельство тому — множество бесспорных фактов и параллелей. В ряде былин сохранились смутные воспоминания и о полярной Прародине человечества: город Л#еденец (Ледяной) посреди Студеного моря (Ледовитого океана); Сиверные (Северные) горы — прибежище великанов-вологов Святогора, его отца Кольвана Кольвановича и жены Златогорки (Латыгорки) и др.

Рукотворными свидетелями той первобытной эпохи являются также северные лабиринты и астральные петроглифы. Неоспоримым фактом, подтверждающим существование в прошлом исчезнувшей Арктиды-Гипербореи являются также массовые ежегодные миграции перелетных птиц с юга на древнюю северную прародину.

Прошлая жизнь в приполярных областях зафиксирована во многих древних культурах и летосчислениях. Сведения эти самоочевидны и лежат, так сказать, на поверхности, однако становятся понятными лишь в свете представлений о полярном происхождении мировой цивилизации. Искомые факты, например, легко обнаруживаются при анализе древних календарных систем. Древнеегипетский солнечный календарь включал первоначально 360 дней. Между прочим, именно отсюда возникло деление окружности на 360 градусов — как символ годовичного круговорота Солнца — по соответствующему числу солнечных дней. Затем, благодаря Богу Тоту-Гермесу, было добавлено еще 5 дней. Но откуда могли взяться эти 360 солнечных дней? И на каком основании произведена добавка из 5 дней? Все очень просто: некогда в отдаленном прошлом прапредки египтян наблюдали Солнце 360 дней в году, а несколько дней (а именно 5), в соответствии с законами движения Земли вокруг главного светила, оно на небосклоне не наблюдалось. Такое (опять-таки в соответствии с законами природы) возможно только в приполярных областях. В ходе этнической миграции праегиптян на юг старое летосчисление долгое время сохранялось, хотя и противоречило видимым фактам и новым географическим условиям, но затем была произведена коренная реформа календаря.

Отсюда же нетрудно догадаться, почему один и тот же солярный знак встречается среди петроглифов на побережье Ледовитого океана и в древнеегипетской (а также древнекитайской) иероглифике. Кстати, еще 10 тысяч лет тому назад никаких египтян с их развитой культурой на берегах Нила не было и в помине. Зато при внимательном рассмотрении обнаруживается поразительное сходство между некоторыми древнеегипетскими и древнерусски-

ми образами и сюжетами: Солнцебоги Хор (Гор) и Хорс, смертоносный гроб Осириса и Святогора (Светогора), птица Феникс и “воскрешающий” Финист Ясный Сокол. Точно так же еще 5 тысяч лет тому назад (то есть всего лишь 150 поколений, если считать по демографическому канону: 100 лет = 3 поколения) не было в Средиземноморье ни критянян, ни эллинов, ни этрусков, ни прямых предков древних римлян. Все они появились здесь значительно позже, мигрировав с Севера на Юг и неся с собой символику лабиринтно-меандровой культуры. Это еще один весомый аргумент в пользу полярной Прародины цивилизации и общих корней мировых культур.

Изображения загадочных лабиринтов встречаются на всех заселенных людями континентах, включая Австралию. Стилизованной разновидностью лабиринтных изображений является так называемый спиралевидно-меандровый орнамент. Все это свидетельствует об общих корнях культур Древнего мира. Меандрово-спиралевидные изображения восходят ко временам палеолита: одна из древнейших спиралей, выбитых на бивне мамонта и имеющих космическое содержание, найдена на территории Западной Сибири. Аналогичные спиралевидные (меандровые) мотивы запечатлены на статуэтках, обнаруженных при раскопках Мезинской стоянки на берегу реки Десны. Известны и более поздние каменные памятники с выбитыми на них лабиринтами из Тверского и Псковского краев.

В процессе исторического развития меандрово-спиралевидная орнаментика, в которой закодирован глубочайший вселенско-космический смысл и память о древней Прародине человечества, трансформировалась в самые неожиданные формы — вплоть до капителей античных колонн (ионический ордер). Известны позднеантичные изображения Юпитера-спираленосца, древнекельтского Божества, увенчанного спиралевидной прической, символизирующей высший космический мир. В древнерусских украшениях спирали постоянно встречаются в виде височных подвесок. А у аборигенов Новой Зеландии (маори) спиралевидный орнамент обнаружен в татуировке. И так продолжалось на протяжении многих веков и тысячелетий. Спиралевидные коды передавались от поколения к поколению, от народа к народу, от мировоззрения к мировоззрению, от религии к религии. В Констанце (Румыния) существует старинный православный храм, где фреска страшного суда обрамлена меандрово-спиралевидным орнаментом. А в некоторых готических соборах спирали-лабиринты выкладывались на мозаичном полу, и верующим полагалось преодолевать их на коленях.

Наиболее известны древнейшие лабиринты, сложенные из камней, сохранившиеся повсюду в Скандинавии и на Русском Севере — на Кольском полуострове и Соловецких островах. Соловецкие лабиринты характерны еще и тем, что возле некоторых из них сложены каменные горки (пирамидки) — типичные герметические знаки. Что же означают эти таинственные символы, дошедшие до нас из незапамятных времен? Представляется, что наиболее близкое к истине объяснение смысла и назначения Соловецких лабиринтов (как, впрочем, и всех остальных, разбросанных по Северу Европы) дал известный в прошлом отечественный историк и популяризатор науки Д.О.Святский⁷. По его мнению, ходы лабиринта, заставляющие путника долго и тщетно искать выход и наконец все-таки выведившие его наружу, являются не чем иным, как символизацией блуждания Солнца в течение поллярной ночи и полугодичного дня по кругам или, вернее, по большой спирали, проектируемой на небесный свод. В культовых лабиринтах, вероятно, устраивались процессии, чтобы символически изобразить это блуждание Солнца, подобно тому, как и в позднейших культах совершаются торжественные процессии вокруг храма или алтаря. Соловецкие и прочие лабиринты не только служили для хождения внутри их, но также выступали и в качестве схемы-напоминания для ведения магических хороводов. Память о древнейшем солярном культе, солнечная символика и мантрика по сей день сохранилась в ритуальных хороводных танцах, исполняемых, к примеру, в Мезенском крае близ Белого моря⁸.

Исследователь арктических мегалитов и петроглифов Н.Н.Гурина категорически отвергает саму возможность сближения, скажем, критских и северных лабиринтов, аргументируя свою точку зрения совершенно беспомощно. Критяне (а на Крите был самый знаменитый в Древнем мире лабиринт) не могли посещать Кольский полуостров, так как им потребовалось бы несколько лет, чтобы через Атлантику в обход Скандинавии достичь Кольского побережья Ледовитого океана, хотя Одиссей, как известно, добирался до Итаки не менее 10 лет. Наконец, чисто психологический “довод”: надо хотя бы на минуту представить себе жителей Средиземного моря, пробирающихся по скалам Кольского полуострова, чтобы понять фантастичность такого представления⁹.

Однако ни к какой фантастике прибегать не придется, если встать на почву реальности и представить процесс распространения лабиринтов в обратном порядке — не с Юга на Север, а наоборот — с Севера на Юг. Действительно, сами критяне — создатели Эгейской цивилизации — вряд ли посещали Кольский полуостров, хотя полностью это и не исключено, так как он входил в зону Гиперборис, имевшей постоянные контакты со Средиземно-

морьем и всем античным миром. Это там, по выражению Эсхила, “на самом краю земли” происходили события Титаномахии, а впоследствии томился прикованный к скале титан Прометей. Это там титанида Лето (от ее имени — русское слово “лето”) родила близнецов Аполлона и Артемиду и куда Солнцебог постоянно летал на крылатой колеснице. Именно отсюда, как сообщает Павсаний, он прислал в Элладу первооснователей Дельфийского оракула под предводительством жреца, носившего общеиндоевропейское имя Олен/ь/, и сегодня понятное каждому русскому. Здесь же обитала и нимфа Майя — мать Гермеса (по-русски — Яр-Меса = Ярого Месяца); от имени Майи — старшей из Плеяд, вознесшейся вместе с сестрами на звездный небосклон, — название весеннего месяца “май”. Наконец, сюда, как сообщает Вергилий, первоначально держал свой путь бежавший из тюрьмы царя Миноса строитель Критского лабиринта легендарный мастер Дедал. И т.д. и т.п.

Итак, прапредки эгейцев и эллинов более чем вероятно были когда-то обитателями обширных северных территорий, включавших и Кольский полуостров, где и по сей день сохранились оставленные ими следы-лабиринты, прообразы всех последующих сооружений подобного рода. Путь “из варяг в греки” был проложен не на грани I и II тысячелетий н.э., связав ненадолго Скандинавию, Русь и Византию. Он существовал испокон веков, выступая естественным миграционным мостом между Севером и Югом. Двигаясь по нему постепенно с Севера Евразии, древние этносы — прапредки тех, кто создал мировые цивилизации, достигли некогда и Индостана, и Ирана, и Малой Азии, и Ближнего Востока, и Средиземноморья, и Северной Африки, положив начало современным народам. Солнечно-полярное значение северных лабиринтов прямо наводит также и на мысль о родстве закодированного в них смысла с топонимикой Кольского полуострова и древним именем Солнцебога Колы (Коляды); одновременно Кол — одно из народных названий Полярной звезды.

Но вернемся к календарю. Еще более серьезной корректировки, чем в Древнем Египте, потребовало первоначальное римское летосчисление. В момент основания Рима и, естественно, до этого события пришлые народы, заселявшие Апеннинский полуостров, начиная с конца III тысячелетия до н.э., пользовались солнечным календарем, который включал только 10 месяцев и оканчивался декабрем, что дословно — и в русском и в латинском языках — означает “десятый”. Кстати, сегодня никого не смущает, что 12-й месяц года до сих пор именуется “десятым”. Что это значит? Да все то же: до появления в Италии мигрировавшие племена обитали в таких областях, где Солнце не наблюдалось в течение двух

месяцев, что возможно лишь в условиях долгой полярной ночи. Римский царь Нума Помпилий (второй после Ромула) по совету нимфы-прорицательницы исправил анахронизм старого сумбурного календаря и добавил к имевшимся 10 месяцам еще 2 — январь и февраль. Ранее год у этрусков, латинов, сабинян и прочих пришлых италийских племен начинался, как и у древних славян, с марта месяца, что само по себе также свидетельствует об их общем происхождении.

А есть ли полярные мотивы в древнегреческих мифах? Не могут не быть, если только прапредки эллинов пришли с Севера и принесли с собой ядро тех сказаний, которые, приспособившись к новым условиям и обрастая массой подробностей, приобрели впоследствии привычный для нас вид. Но сквозь оболочку позднейших наслоений нет-нет да и сверкнет Полярная звезда памяти о далеком прошлом. Именно в этом плане следует трактовать дошедшие обрывки мифов о Лебединых девах-форкидах (Форкий — морское Божество), обитавших на северной оконечности Земли. Самая знаменитая из них — горгона Медуса, оболганная затем в победившей Олимпийской идеологии, была там же, в северных краях, как описано у Пиндара, обезглавлена Персеем, а содранная с соперницы кожа натянута на боевой щит Афины. Память о Лебединых девах и Медусе сохранилась в русском фольклоре (Царевна-Лебедь) и в древнерусском искусстве: знаменитые “змеевики”-амулеты и лубочные изображения Медусы в виде Морской царевны Мелузины.

В легендах о рождении Геракла также имеются полярные реминисценции. Как свидетельствуют мифы, когда Зевс соблазнил Алкмену, их первая брачная ночь ознаменовалась тем, что Солнце трое суток не поднималось над Землей, что, естественно, бывает только в Приполярье или Заполярье. Следовательно, как раз там и происходили описываемые события. И именно туда, на далекую родину предков неоднократно возвращался величайший герой древности Геракл, в частности, и для освобождения Прометея. Лишь в эпоху расцвета античной цивилизации первичное ядро северных легенд было трансформировано и приспособлено к условиям Средиземноморья.

Полярные образы и мотивы, как бы это ни парадоксальным показалось на первый взгляд, обнаруживаются повсюду и в Библии. В Книге Исаии говорится об обители (сонме) Богов *на краю Севера*, куда стремился один из возгордившихся и наказанных за это сынов человеческих — Денница, сын Зари (Ис. 14, 13). Северные те Боги, по Библии, обитают на священной горе — библейском аналоге ведийской Меру. В Книге Иова подробно и эмоционально-поэтически описывается полярная ночь: “Ночь та,— да

обладает ею мрак, да не сочтется она в днях года, да не войдет в число месяцев! О! ночь та — да будет она безлюдна; да не войдет в нее веселье! Да проклянут ее проклинаящие день, способные разбудить Левиафана! Да померкнут звезды рассвета ее: пусть ждет она света, и он не приходит, и да не увидит она ресниц денницы...” (Иов 3, 6-9). В Книге Иисуса Навина содержится ссылка на еще более древнюю книгу Праведного, где описывается поведение Солнца в приполярных областях: “Стояло Солнце среди неба, и не спешило к западу почти целый день” (Нав 10, 13). Начало данного фрагмента практически полностью соответствует строкам Ригведы: “Свою колесницу Бог Солнца остановил посреди неба”, где также в метафорической форме описывается полярный день.

Библейская тема прародин органически сочетается с темой прародчества, столь занимавшей Н.Ф.Федорова. Достаточно напомнить, что сын Ноя Иафет (Яфет) — отец-прародитель яфетических народов, могилу которого Федоров помечал на Памире, — этимологически и функционально тождествен титану Иапету (Япету), отцу Прометея. Кроме того, сын Иафета Мосох (Моск), упоминаемый вавилонским историком Беросом и Иосифом Флавием, явился родоначальником московитов — по его имени названа сначала река Москва, затем — одноименный город, и, наконец, — государство и люди (московиты и москвичи). По этому вопросу существует обширная литература, начиная с русских хронографов и синопсисов и кончая сочинениями историков XVIII века, но анализ данной проблемы выходит за рамки и объем настоящей статьи.

Мифология — всегда мистифицированная и опозитизированная история. И космогония! Причем мистификация происходит без всякого злого умысла — вполне обыденным путем. При передаче сведений от поколения к поколению в условиях отсутствия письменности (если не выработаны специальные приемы сохранения информации) первоначальные сведения подвергаются неизбежному и произвольному искажению. К тому же в течение веков и тысячелетий этносы (а вместе с ними роды, племена, семьи) распадаются, переселяются с одной территории на другую, а то и вовсе исчезают с лица земли. Да еще идеологическая и религиозная цензура. Да еще художники и поэты поприбавят. В результате факты и превращаются в мифы. Впрочем, наука как форма общественного сознания совсем недалеко ушла от мифологии. Как подчеркивал выдающийся мыслитель XX века, “наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции”¹⁰.

Итак, всякий миф имеет под собой реальное основание, и заложенный в мифах первоначальный смысл поддается научному

анализу и реконструкции. Это относится и к закодированным в мифологических сюжетах и образах сведениям о реальных событиях далекого прошлого, о стародавних общественных отношениях и нормах поведения, об устройстве мироздания, его происхождении и законах, о катастрофах и великих переселениях народов.

Какова же судьба полярной прародины человечества? Куда же исчезла она вместе с вселенской горой Меру — полярной осью древнего мира? Очертим схематично основные вехи всемирной истории, сопровождаемые природными катаклизмами. Согласно современным научным данным, о человеке в полном смысле этого слова можно говорить лишь применительно к временному отрезку в 40 тысяч лет¹¹. Первоначально язык — достаточно примитивный — был общим, что отмечено еще в Библии: “На всей земле был один язык и одно наречие” (Быт II, 1). Автор данной статьи вот уже свыше тридцати лет отстаивает концепцию единого происхождения всех без исключения языков мира, опираясь на фронтальный анализ указательных местоимений и указательных слов всего языкового пестроцветия. Аналогичный положительный вывод был получен также в исследованиях В.М.Иллича-Свитыча на примере шести крупных (ностратических) языковых семей. А сравнительно недавно появились публикации, подтверждающие концепцию общего происхождения языков мира на основе компьютерного анализа иных лексических основ, взятых из далеко отстоящих друг от друга языковых семей (с упором на анализ полного массива многочисленных языков индейцев Северной, Центральной и Южной Америки)¹².

Примерно 40 тысяч лет тому назад из общей северной прародины началось проникновение человека в Северную и Южную Америку, а затем и в Австралию. Переселенцы унесли с собой начатки общечеловеческой культуры, мифологии и мировоззрения, общий языковой субстрат и исходный словарный запас. Распад некогда единого для всех языка к тому времени уже шел полным ходом. Но Евразия еще долго оставалась лингвистически монолитной. Долгие всего сохранялось единство будущих индоевропейских, тюркских и финно-угорских языков; их дифференциация началась, вероятнее всего, где-нибудь после 20 тысячелетия до н.э., затем пошел активный процесс обособления индоевропейских этносов и языков.

12 тысяч лет тому назад определились очаги будущих великих цивилизаций — китайской и ближневосточной. Однако творцы мощных древних цивилизаций появились в местах своей новой родины значительно позже: шумеры — не ранее V тысячелетия до н.э.; египтяне — скорее всего, в IV тысячелетии до н.э.; индийцы, иранцы, эгейцы, этруски — не ранее III тысячелетия до н.э. (не-

редко указывается еще более поздняя дата); эллины и латины — начиная с рубежа между III и II тысячелетиями до н.э. Примерно к этому же времени относится начало передвижения протославян и проторуссов, описываемого в самых ранних текстах, зафиксированных на дощечках Велесовой книги, к сожалению, утраченных, а по сему многими считааемых подделкой.

У каждого народа был свой долгий и трудный маршрут, но общее направление миграций — с Севера на Юг. На то были свои и вполне естественные причины: геофизические катаклизмы и сопряженные с ними глобальные изменения климата, сопровождавшиеся в северных широтах наводнениями и всеобщим похолоданием. Вот как лапидарно описывает Авеста (кстати, название священной книги древних иранцев родственно русскому слову “весть”) ситуацию, вынудившую прапредков персов покинуть полярную страну Ариан Вэджа (прародину всех ариев) и мигрировать с Севера на Юг: “Там — десять зимних месяцев и два летних месяца, и они

холодны — для воды,
холодны — для земли,
холодны — для растений,

и это — середина зимы и середина зимы, — а на исходе зимы — чрезвычайные паводки”¹³.

Перекликаются с Авестой и пронзительные строфы русского духовного стиха о светопреставлении:

Постигла нас тьма несветимая,
Солнце угаси светлая,
Свет свой не яви
На лица земли;
Прежде вечера в часы дневные
Наступила ночь зело темная;
Луча измени естество свое,
Светлая луна во тьму преломися;
Звезды на небеси
Свет свой угаси...
Перемени море естество свое...
Наступи зима зело лютая,
Уби виноград всезеленый...¹⁴

Просто поразительно, как такие стихи — шедевр устного народного творчества — (конечно, с поправками и переделками) сохранились на протяжении тысячелетий практически до нынешних времен. При всей несхожести мировоззрений зороастрийцев и русских калек переходящих — в сохранившихся песнопениях налицо

знания или воспоминания о стародавних событиях, связанных (как и в Авесте) с неожиданным и резким изменением климата: зело лютая зима на фоне наступления долгой ночи уничтожит виноград, который, оказывается, до климатической катастрофы буйно произрастал на Крайнем Севере; гаснет Солнце и звезды; меняется естество моря (то есть оно попросту замерзает). Доскональное совпадение с описанием вселенских катастроф в других мифологиях, но с поправкой на “северный коэффициент”.

Когда именно случилась эта катастрофа на севере Евразии, точно установить пока трудно. Можно лишь косвенно судить по волнам миграций и оставленным ими археологическим следам. Память же о вселенском катаклизме, повлекшем за собой всемирный потоп, сохранилась в преданиях народов Земли. Еще в конце прошлого века американский ученый В. Уоррен в результате исторических и сравнительно-мифологических изысканий пришел к выводу, что у большинства индоевропейских народов (и не только их одних) сохранились в сказаниях, обрядах, легендах воспоминания о переселении с дальнего Севера и о жизни их предков в северных странах. Обо всем этом поведано в книге с характернейшим названием “Обретенный рай, или колыбель человечества на Северном полюсе” (последний, естественно, брался применительно к далекому прошлому).

В те времена картина жизни в полярных и приполярных областях значительно отличалась от нынешней, что подтверждается многочисленными археологическими данными. Достаточно взглянуть на опубликованные археологические карты областей, прилегающих к Ледовитому океану, дабы убедиться: на протяжении многих тысячелетий по берегам морей и рек жизнь здесь была ключом. (Возраст палеолитической Бызовской стоянки на берегу Печоры по различным оценкам насчитывает от 40 до 20 тысяч лет).

Что же на самом деле происходило на Земле “в ее минуты роковые”? Ключ к разгадке дал еще М. В. Ломоносов, которого волновал вопрос, почему климат на Крайнем Севере в прошлом был жарким, что доказывают многочисленные находки останков тропических животных и растений. Ломоносов видел причину резких колебаний климата в изменении наклона земной оси по отношению к плоскости эклиптики. Вследствие этого полюс, как подтверждают и многочисленные современные исследования, неоднократно менял свое положение. Соответственно менялось конкретное местоположение зон с холодным и теплым климатом на карте Земли. “Посему следует,— заключает великий северянин,— что в северных краях в древние веки великие жары бывали...”¹⁵.

Вообще же можно выявить несколько предположительных причин изменения климата в районе современного Крайнего Севера с учетом того, что в далеком прошлом теперешние северные территории могли находиться в совершенно ином положении по отношению к плоскости эклиптики. Имеются два варианта такого возможного смещения. Первый связан с медленным движением оси вращения Земли по круговому конусу, ось симметрии которого перпендикулярна к плоскости эклиптики (с периодом полного оборота примерно в 26 тысяч лет). В астрономии данное естественное явление именуется прецессией, и оно неотвратимо, как само движение Земли. Второй вариант носит вероятностный характер: положение оси вращения планеты по отношению к плоскости эклиптики может резко измениться вследствие различных космических факторов (появление в пределах Солнечной системы массивного планетарного тела, космический взрыв и т.п.). Это могло бы существенно повлиять на баланс сил притяжения всей семьи Солнца, в том числе сдвинуть земную ось на любой угол и в любом направлении. Глобальные геологические и климатические изменения вообще могут зависеть от галактического движения Солнца в направлении созвездия Льва и вращения самой Галактики. Наконец, возможны температурные колебания на самом Солнце, что незамедлительно скажется на температурном и климатическом облике Земли.

Сказанным однако не исчерпывается возможность объяснения планетарных катаклизмов. Современная наука пришла к выводу о периодическом повторении на Земле так называемой геомагнитной инверсии: когда северный и южный магнитные полюса меняются местами. Подсчитано, что за 76 миллионов лет такое случилось 171 раз, а последняя геомагнитная инверсия произошла между 10 и 12 тысячелетиями до н.э.¹⁶, что совпадает с началом массового исхода прапредков индоевропейских и других народов с Севера на Юг. Повторяем, речь идет о магнитных полюсах, которые, во-первых, не совпадают с географическими, а, во-вторых, не влияют на движение в космическом пространстве Земли как физического тела. При геомагнитной инверсии заданность астрономических параметров может оставаться прежней, зато климатическая картина изменится до неузнаваемости. По расчетам ученых, последняя такая инверсия, по времени совпадающая с окончательной гибелью Прародины человечества, символом которой стала гора Меру, как раз и вызвала резкое повышение уровня океана (не говоря уже о гигантской приливной волне), потепление, таяние снега и льда, скачкообразное повышение уровня рек, короче, все те события, которые всем хорошо знакомы из Библии под названием потопа.

Таким образом, решение фундаментальнейшей задачи, поставленной Н.Ф.Федоровым: о создании “праотечественной истории” — включает в себя в качестве важнейшей составной части анализ и реконструкцию истинного смысла и содержания мировой мифологии, так как многие факты прошлого сохранились в памяти народа как “истинного праотца истории” только в виде мифов и сказаний¹⁷. Нелишне вспомнить здесь слова Федорова: “Мифология — не басня, а истина, действительность, и никогда ее не убьет метафизика...”¹⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М., 1995. С. 226.
- ² *Федоров Н.Ф.* Указ.соч. С. 204.
- ³ *Федоров Н.Ф.* Указ.соч. С. 205.
- ⁴ *Федоров Н.Ф.* Указ.соч. С. 243.
- ⁵ *Святский Д.О.* Под сводом хрустального неба: Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913. С. 37.
- ⁶ *Елачич Е.А.* Крайний Север как родина человечества. СПб., 1910.
- ⁷ *Святский Д.О.* Соловецкие лабиринты и культ Солнца.— *Мироведение.* Т. 17. 1928, № 2. С. 114—115.
- ⁸ *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. С. 57.
- ⁹ *Гурина Н.Н.* Время, врезанное в камень. Мурманск, 1982.
- ¹⁰ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. В кн.: Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 403.
- ¹¹ Возникновение человечества. В пяти томах. М.: Мир. 1977—1979.
- ¹² *Гринберг Д.Г., Рулен М.* Лингвистические корни американских индейцев.— В мире науки. 1993, № 1.
- ¹³ Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Издательство Московского университета, 1984. С. 6.
- ¹⁴ *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. Т. 2. СПб., 1902. С. 103.
- ¹⁵ *Ломоносов М.В.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1986. С. 424.
- ¹⁶ Земля: время “икс”. Беседа с доктором исторических наук Г.Н.Матюшиным. Смена, 1995, № 7. С. 13.
- ¹⁷ *Федоров Н.Ф.* Указ.соч. С. 153.
- ¹⁸ *Федоров Н.Ф.* Указ.соч. С. 359.

*А. Горбачев
Москва*

ПРАКТИЧЕСКОЕ ВОСКРЕШЕНИЕ УЖЕ НАЧАЛОСЬ...

Я понимаю воскрешение как воссоздание, воспроизведение того, что уже было, но на новом более совершенном этапе мироздания. Я понимаю воскрешение как создание или сотворение жизни из неживой материи, но не из той, которой никогда не было (ибо так не бывает), а из той, которая была и будет всегда, хотя формы ее, конечно, различны (см. теорию Большого Взрыва и появление материи из черной дыры). Я понимаю воскрешение как соединение разъединенных частей в единое целое, в то целое, каким оно должно быть, но каждый раз все на новом, на более совершенном витке.

Так клетка, обыкновенная живая клетка, воскрешает материальные элементы, воссоздает молекулярные соединения, атомы, протоны, нейтроны и электроны, но как бы заново, в новом облики, на новом более высоком уровне своего существования — в форме белковой жизни. Так родители воскрешают в ребенке самих себя, того же человека, такую же личность, как и они сами, но более развитую, более приспособленную к жизни, более совершенную.

Родители воскресают в своих детях материально и идеально, живут в памяти ребенка даже независимо от того, хочет он того или нет — так уж распорядилась природа. Родители каждый раз воскресают в нас, лишь только стоит кому-нибудь упомянуть их имена. Способность к воскрешению в памяти наших отцов связана с их поведением, с тем впечатлением, которое они оставили в нас, с их отличительной особенностью.

Я понимаю воскрешение как форму сознательного преобразования природы, как управление законами мироздания и совершенствования бытия. Я понимаю воскрешение как движение вперед, движение к Богу, движение к тому, кто выше и сильнее нас и кем мы сами и становимся в результате этого движения.

Воскрешение в моем понимании не есть копирование, не есть повторение, не есть воспроизведение того, что уже однажды было, причем воспроизведение на том же самом уровне существования

мироздания или еще более низком. Я не понимаю воскрешение как повторение сказанного с помощью магнитофонной записи, записи звуков в диапазоне воспринимаемых ухом звуковых волн. Я не понимаю воскрешение, как воспроизведение видеомангитофоном определенных сочетаний записанных видеокамерой электромагнитных волн в диапазоне восприятия их глазом. Я не понимаю воскрешение, как освобождение молекул и атомов из белковых связей после смерти человека. Это — тоже повторение материальных частиц, но не на более высоком, а на более низком уровне. Такое воскрешение утраченных связей, точнее не воскрешение, а воспроизведение, есть, по моему разумению, движение вниз по лесенке совершенствования мироздания, есть регресс, есть смерть.

— Как же идет практическое воскрешение (подчеркиваю, именно практическое)? Как же воскрешаем мы наших отцов на новом более высоком этапе совершенствования мироздания? — спросите Вы. Нелегкий вопрос, но я на него отвечу. Отвечу чуть ниже, а пока разберу, что собственно мы воскрешаем? кого мы воскрешаем? И что это такое — более высокий уровень мироздания?

Как воскрешает клетка созданный Большим Взрывом материальный мир, как мы воскрешаем в памяти наших отцов и как дети воскрешают нас самих, я уже ответил. Но воскрешаем ли мы наших отцов в материально-идеальном виде в том смысле, что наши отцы — это предыдущие поколения, это все те, кто жил до нас, это та прошлая жизнь, которая лежит в основе нашей собственной сегодняшней жизни? И как мы это делаем?

Я считаю, что воскрешаем, и делаем мы это естественно, путем перенятия опыта отцов наших (генетического и исторического), путем освоения пройденного ими пути, путем научения и совершенствования самих себя. Вот мы, например, читаем А.С.Пушкина.— И что же? — спросите вы.— А то, что Пушкин воскресает в нас, он воскресает в нас в своих произведениях, в мыслях, которые рожают его труды, воскресает идеально. В нас воскресает то, что создал Пушкин, в нас воскресает то, без чего Пушкин не был бы Пушкиным, то есть его творения, плоды его трудов, его отличие ото всех остальных людей его и не его эпохи.

Так же мы воскрешаем Н.Ф.Федорова. Воскрешаем его идею о воскрешении, воскрешаем самое главное, что было в нем: веру в победу разума, во всеобщее единение человечества для борьбы с общим врагом всех стран и народов — смертью. Мы воскрешаем бессмертный дух, созданный гением, воскрешаем его творческий порыв, воскрешаем в нем то, что принадлежало только ему и не принадлежало и не могло принадлежать никому другому — его по-

нимание мира, его вклад в дело совершенствования бытия, его мысль.

А то, что эта мысль была, грубо говоря, в материальных мозгах, являющихся частью его тела, мы и так знаем. Воскрешение рук, ног и селезенки на сегодняшний день не является еще такой необходимостью, как воссоздание и развитие духа. Все эти плотские атрибуты живут в нас самих независимо от нас и нашей воли. Руки, ноги, печенки и селезенки воскресают в нас без нашего участия, без наших усилий, и генетически за счет естественного отбора они как бы сами становятся все более совершенными. Но все эти внутренние и внешние органы не есть плоды наших усилий по воскрешению отцов, а значит и усилий по сознательному совершенствованию мира.

В принципе, естественный отбор, конечно, тоже является совершенствованием, но идет оно очень медленно, без участия разума, путем перебора случайных вариантов. Разум многократно ускоряет совершенствование за счет предварительного идеального расчета. Тот же разум подсказывает нам, что воскрешение отцов должно быть в более совершенной, а не в прежней человеческой форме. Да и незачем воскрешать отцов, если не в преображенном виде. Все, что могли, они уже сделали в своей жизни, и отпущенный им шанс они уже использовали.

И пусть сегодня мы не можем сознательно воспроизвести плоть, сделать плоть плодом трудов нашего ума и наших рук, а не требованием природы по воспроизведению себе подобных для самосохранения. Пусть сегодня мы не умеем воскрешать плоть, то есть управлять белковой жизнью и делать ее все более совершенной. Мы сделаем это завтра. Это задача будущего, однако, не такого уж и отдаленного, как это может показаться.

Уже сегодня мы обладаем способностью к воскрешению, воскрешению увиденного, услышанного, испробованного на вкус, обоняние, осязание, короче — воспринятого внешними органами чувств. Уже сегодня мы можем воскрешать атомы простых химических элементов в виде изделий наших рук: в творениях науки, искусства, религии — всех сфер человеческой деятельности, причем воскрешать в преображенном, то есть более совершенном виде. Иначе говоря, уже сегодня мы можем совершенствовать окружающий нас мир по направлению к созданию жизни, жизни в той или иной форме или попросту: на органической или неорганической основе.

Совсем немного осталось до того, чтобы воспроизвести искусственно жизнь, клеточную жизнь, затем животную жизнь и, наконец, человека. Все это будет достигнуто за счет освоения законов жизни, а жизнь — это генетически закодированная материя или

еще можно так: жизнь — это предвидящая материя. Сравните: ни камень, ни компьютер самостоятельно предвидеть, предвидеть свое будущее не могут. И лишь только человек превысит скорость бессознательного генетического предвидения, тайна жизни будет раскрыта.

Освоение законов жизни не оставит в стороне и человека. Человек начнет осваивать, сознательно преобразовывать, совершенствовать самого себя и превратится в более совершенную, чем человек, форму разумной жизни, то есть такую форму мироздания или само мироздание, которое способно к постоянному биосовершенствованию самого себя, минуя смерть. Смерть здесь понимается как прекращение индивидуального развития и возвращение белковой жизни к аминокислотам.

Вот только на этом этапе, этапе более совершенной, чем человек, формы разумной жизни мы сможем воспроизвести, воскресить плоть человека. Воскресить не руки, не ноги, не печенки и селезенки (к чему копировать природу?), а отличие, то отличие одного человека от другого, которое и определило его сущность, его особенность, его необходимость. Только на этом этапе мы сможем победить и смерть, так как совершенствование данной формы будет идти по другим, отличным от человека, как этапа мироздания, законам.

Вы спросите: — А как же человек? Мы потеряем самих себя? Мы перестанем быть людьми? — Да, в том виде, в каком мы есть сегодня, мы прекратим свое существование, как прекращает свое существование семя, чтобы превратиться в растение, а затем в плод. Но одновременно мы и останемся, останемся в этом мире, но будем находиться в нем в преображенном виде, на более высокой биоступени, чем та, которой является человек. Мы воскресим сами себя и тем самым воскресим, как говорит Н.Ф.Федоров, и наших отцов. Так воскрешает клетка отдельно взятые молекулы и атомы. Так воскрешает человек многоклеточную структуру растений и инстинкты животных, повторяя в себе как бы всю историю мироздания (материального) за долгие 20 миллиардов лет, прошедшие со дня Большого Взрыва.

Так что же мы воскрешаем? Что нам нужно воскрешать? Или так: что нам нужно сделать, чтобы научиться воскрешать, научиться все дальше и дальше двигаться в своем умении воскрешать (читай: совершенствовать) ушедших?

Воскрешаем мы собственное “Я”, собственное “Я” наших отцов, которое как раз и состояло в их отличии, в их конкретном отличии одного от другого. Но отличие это состоит не в длине пальцев рук, не в толщине живота или цвете волос, а в особеннос-

ти их видения мира, в их природных талантах, в их поисках решения проблемы своего собственного существования.

Так, отличие Пушкина от Иванова или Петрова было не в его вспыльчивости (вспыльчивыми были многие), а в его “Руслане и Людмиле”, “Евгении Онегине”, “Моцарте и Сальери”. Отличие Пушкина от всех остальных состоит в том, что он создал, что не было и не могло быть создано без его участия. Вот именно это, именно творчество каждого нам и нужно. Именно это, именно творчество каждого из нас и будут воскрешать в себе, познавая наши труды, наши дети. Именно в умении развивать свои творческие способности и творческие способности других и состоит наш вклад в “общее дело”, в дело воскрешения наших отцов, в дело воскрешения жизни.

Итак, чтобы воскрешать, уметь воскрешать самим и научить этому других, чтобы совершенствовать мир через совершенствование самих себя, надо творить, надо раздвигать пределы своего собственного “Я” и создавать свое творческое “Я”, то есть то, чего нет и не может быть у других. Чтобы воскрешать, надо знать, что воскрешать, надо уметь видеть будущее, причем будущее не только во времени, но и в совершенствовании, то есть уметь видеть завтрашний день, в том числе и завтрашний день человека, более совершенным чем сегодня.

Да, пока мы воскрешаем наших отцов только идеально, только в идее, но ведь путь к материи как раз и лежит через идею, через материализацию идеи. Сначала мы имели идею, ну, например, о космическом полете, затем эта идея овладела сердцами миллионов и стала материальной силой. И получила свое практическое материальное воплощение. Как говорится: “В начале было слово...”

Сегодня мы говорим о необходимости воскрешения, совершенствования мира и самих себя, совершенствования самих себя через совершенствование мира и о совершенствовании мира через совершенствование самих себя. Сегодня у нас есть только идея о воскрешении, то есть совершенствовании человека, а завтра эта идея овладеет миллионами и превратится в материальную силу. Наша задача — помочь людям поскорее осознать необходимость своего совершенствования, привлечь творческие силы 5 миллиардов человеческого люда. Вот только тогда мы и сможем сказать, что мы уже воскрешаем мертвых, что мы уже совершенствуем жизнь. Ну, а пока ограничимся скромным “Практическое воскрешение уже началось”, ибо оно началось с мысли, с мысли о воскрешении, а мысль эта уже существует, и мы, те кто верит в бесконечные силы разума и необходимость выхода за свои собственные биовидовые пределы, ищем пути для ее материализации.

СВЕТЛЫЙ АПОКАЛИПСИС

Работая с большими и сверхбольшими базами данных и используя методологию нейрокомпьютинга, наша группа разработала принципы количественной оценки качественной составляющей информации, т.е. методику оценки количества знания в информационном потоке. Эту величину мы назвали интеллектуально-информационным ресурсом (ИИР). Выражаясь менее формально, под ИИР предлагается понимать общепринятые знания, передаваемые в сообщениях.

Сегодня, в нагрывшуюся информационную эпоху, едва успев родиться, это новое понятие *информация* уже привело к необходимости пересмотра всего нашего мировоззрения и особенно философской интерпретации *бытия*. Понятие “информации” проникает во все сферы жизнедеятельности и возникает насущная необходимость его соотнесения с уже существующими категориями и аксиомами наук. Многократны попытки выявления взаимосвязи информации с категориями физики: пространством, временем, веществом и энергией. Заманчивой кажется идея написания уравнения взаимосвязи материальной субстанции (вещества-энергии и пространства) с информацией, аналогично эйнштейновской формуле: $E=mc^2$.

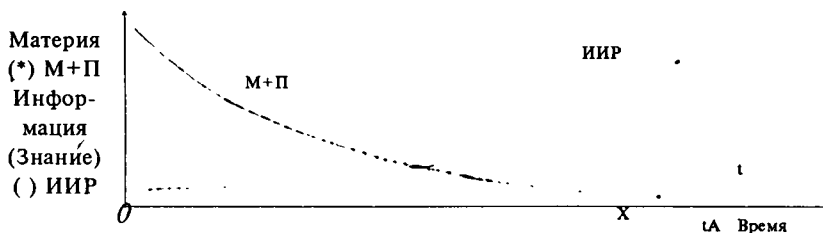
На основании материалов наших разработок мы выдвинули понятие *полного информационного описания объекта*. Суть этого понятия в следующем: полное описание объекта — это такое информационное количественное и качественное описание (ИИР) некоторого материального объекта, при воздействии которого (x) на бесконечно малое $O(m+n)$ количество произвольного материального субстрата (вещество + пространство), этого описания достаточно, чтобы породить материально сам объект ($M+\Pi$) со всеми его физическими свойствами, т.е., в пределе, полное информационное описание объекта эквивалентно самому материальному объекту. При этом необходимая материальная субстанция автоматически черпается процессом порождения либо из окружающего пространства, либо из других пространственных измерений. Аналитически эта запись выглядит следующим образом:

$$\text{ИИР} \times o(m+n) = (M+П) \quad (I)$$

Тенденция этой предельности наблюдается уже в настоящее время. Материальные затраты на производство единицы какого-либо материального объекта, функционально удовлетворяющего какую-либо человеческую потребность, с ростом научно-технического прогресса постоянно уменьшаются. По мере роста знания (ИИР), мы все меньше и меньше можем затрачивать материальных ресурсов $[o(m+n)]$ для реализации наших потребностей в виде материальных объектов $(M+П)$, как сумму вещества (M) и пространства $(П)$. Например, сегодня на пороге промышленности уже стоит нанотехнология — сборка из атомов и молекул различных устройств (функционально эквивалентных сегодняшним устройствам, собранным при помощи *молотка и зубила*), аналогичные перспективы предлагает гениальная инженерия, теория автокаталитических процессов и другие науки. Процесс постепенного *замещения* материи знанием подтверждается всей нашей эволюцией.

Данную асимптотическую предельность мы наблюдаем уже на примере развития электронно-вычислительной техники. Еще десять лет назад ЭВМ представляла собой множество громоздких шкафов, занимавших несколько комнат. Сегодня наши знания позволяют ее размещать на письменном столе, в портфеле и даже в кармане. Еще более разительные изменения наблюдаются во временных затратах. Здесь уже по широкому спектру потребностей человека происходит ускорение в тысячи и десятки тысяч раз. Идет процесс постепенного замещения материального ресурса $(M+П)$ знанием (ИИР).

Если построить такой усредненный качественный график для различных областей человеческой деятельности и экстраполировать его, то на нем можно обнаружить точку tA (см. рис.), отражающую бесконечно малое количество материального ресурса, соответственно при этом уровень знания будет обладать такой количественной и качественной полнотой, что любой объект будет известен *до пространственно-временного кванта* (полное информационное описание объекта), и человеку в этой точке tA будет достаточно (кванта) бесконечно малого усилия, чтобы породить его (см. рис.).



Точка tA (Светлый Апокалипсис) — это наступление качественно нового времени в эволюции человечества. Помимо того, что человек будет создавать обычные объекты промышленным способом, что мы уже сейчас достаточно широко делаем, у человека появится возможность менять основы мироздания — космологические константы, а это уже ситуация с положительными обратными связями, причем управление этими связями будет доступно каждому человеку и малейшая несогласованность в их действиях может привести к непредсказуемым последствиям и единственно логически разумным будет переход человечества в новое состояние. Время достижения человеческим родом точки “Светлого Апокалипсиса”, характеризующегося нашим полным знанием о Вселенной, и определяет время завершения существования человечества в его нынешней форме. Это будет заключительным аккордом данной формы человечества.

С этих позиций более отчетливо просматривается критерий целесообразности нашей деятельности: *все, что приближает время полного познания Вселенной,— прогрессивно и высоконравственно.*

Далее будет “суд” и, видимо, каждому человеку будет предложена возможность творить свою новую вселенную на базе имеющегося у него нравственно-гносеологического багажа, т.е. человечество перейдет к следующему этапу своего существования — Творению.

Взаимопретекательность информации и материи (1) вносит осмысленность в наше существование. Знания-информация неуничтожимы. Теперь, в Новом Мире не только уже ничего не исчезает (действие, взгляд...), но и появляется реальная возможность вернуть с благодарностью долг нашим предкам, воплотив в реальность идею Н.Ф.Федорова о воскрешении отцов сынами.

Точку Светлого Апокалипсиса (tA) можно спрогнозировать, исследуя динамику изменения затрат материальных ресурсов при решении различных задач. Например, усредняя изменения в материало- и энергоемкости вычислительных машин, построенных зданий, времени перемещения из пункта А в пункт Б и времени создания различных устройств и машин и отыскивая на графике точку уменьшения материальных ресурсов до минимального кванта (до *бесконечной малости*), можно спрогнозировать точку Светлого Апокалипсиса. По достаточно грубым прикидкам экспертов время tA — время *Восхождения всего человечества* — это 2200 — 2500 год от РХ.

Если на основании отмеченной тенденции монотонного роста ИИР мы постулируем предложенное уравнение (I), то можно построить концепцию, увязывающую в единое различные научные и

религиозные парадигмы о самом для нас существенном, — о месте человека в этом мире.

Физический мир без Духа (ИИР) мертв своей лапласовской предопределенностью. С другой стороны, гуманитарное знание нам подсказывает, что Дух обладает полной свободой воли. Человек как носитель духа и свободы воплощен в этом материально-детерминированном мире, что порождает противоречия и несогласованность. Исходя из уравнения функциональной зависимости информации и материи (1), приходим к заключению, что при существовании Духа в физический мир вносится определенная величина Свободы, которая определяется информационной мощностью субъекта (ИИР). Аналитически эта взаимосвязь выражается во взаимосвязи *неизбежного* — принцип причинности ($f_1 + f_2$) и *необходимого* — свободы выбора (f_3):

$$Y = (f_1(X) + f_2(X)) \times f_3(X \text{ (ФИП (R, T))}), \quad (2)$$

где: — Y , векторное значение функции произвольного процесса;
 — X , векторное значение пространственно-временных аргументов данного процесса;
 — f_1 , область действия классической физики, $h \ll X \ll R$ (h — постоянная Планка, R — радиус Вселенной);
 — f_2 , область действия квантовой физики, $X \sim h$;
 — f_3 , $h < X < R$, ФИП — информационное пространство Вселенной, T — время ее эволюции, $f_3 = 0$, при $t = 0$ и $f_3 = 1$, при $t = T$.

Уравнение (2) связывает воедино: лапласовский детерминизм — f_1 , квантовую неопределенность — f_2 , определяющих неизбежное и свободу выбора субъекта, f_3 — необходимое. Причем характерно, что, как и в уравнении (1), в уравнении (2) со временем (T) монотонно увеличивается относительный вклад третьей компоненты (f_3) и в пределе, полностью определяет значение функции (Y). *Сознание (ИИР) формирует физический мир.*

Уравнение (2) продолжает (1), усиливая его. При этом снимается острота вопроса о первичности духа или материи (так же как мы уже теперь не спорим о первичности энергии или вещества). В каждый момент времени эти два начала [духовного (f_3) и материального ($f_1 + f_2$)] присутствуют, но в различной пропорции (2). Сегодня мы уже наблюдаем экспоненциальный рост информации-знания (f_3).

Исходя из уравнений (1) и (2) следует, что более предпочтительной является модель пульсирующей и развивающейся Вселенной, и при этом ее научная парадигма становится вполне объяснимой. На каком-то этапе жизни Вселенной рождается Разум (*как?* — это можно показать отдельно, даже в рамках общеприня-

тых на сегодня теорий). Затем Он подчиняет себе локальные физические процессы во Вселенной (см. f_3 в (2)) при полной их управляемости во всем объеме (R) и начинает *Творить*. Самым разумным направлением творения является “создание по образу и подобию”. В процессе Творения оказывается, что результат не соответствует идеалу, и во Вселенной уже мало незадействованного материала (R, T). Тогда процессы во Вселенной направляются на сбор всего физического материала *в кучу для новой лепки*. Из уравнений (1) и (2) становится вполне обыденным и понятным явление ароморфоза (номогенеза, цефализации), т.е. предвосхищение развития свойств биологических существ; например, объем мозга у человека достиг современного уровня миллионы лет назад, когда для этого вроде бы не было никаких эволюционных предпосылок. Но самое главное, что следует из уравнений (1) и (2), — это нравственный аспект.

Любой мой поступок, любая моя мысль будут *вечно* присутствовать в этом мире до следующего Творения. Поэтому, если мои деяния и мысли были добры, то это будет непременно отмечено. Каким бы искушениям ни подвергалась душа на земле, смотрящий на себя глазами Бога никогда не оступится и не променяет за мгновения жизненных “сластей” самого главного — Чистой совести, Совести перед своими соплеменниками, детьми, внуками и предками, перед Богом. И день Суда не будет им воспринят как день кары огнем и муками за грехи, а как светлый День Восхождения ко Христу. Дело каждого христианина, Общее дело каждого православного человека каждым движением своей души, каждым мгновением своей жизни на земле приближать время наступления Светлого Апокалипсиса, времени Восхождения человечества ко Христу.

МУЗЕЙ — ХРАНИЛИЩЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

В музееведческой литературе (да и в публикациях иного рода) было дано достаточно много определений музея. Это можно считать положительным явлением, ибо оно свидетельствует не о застывшей, а развивающейся науке. Представляется все же важным не только дать очередное толкование музея (и тем побудить заинтересованных лиц к размышлению), но порассуждать о смысле и назначении музея. Конечно, можно дать определение музея и этим ограничиться. Но важнее — раскрыть понятие музея, его место в обществе. А посему обратимся вначале к одному из основоположников музееведческой мысли в России — Николаю Федоровичу Федорову. Именно он глубоко и серьезно говорил о социальной сущности и смысле музея. Его понятие музея гораздо глубже, нежели интерпретация музея, принятая Международным советом музеев почти через столетие.

В статье третьей Устава Международного совета музеев записано: “Музей — постоянно, некоммерческое учреждение, призванное служить обществу и способствовать его развитию, доступное широкой публике, занимающееся приобретением, хранением, использованием, популяризацией и экспонированием свидетельств о человеке и его среде обитания в целях изучения, образования, а также для удовлетворения духовных потребностей”¹.

Здесь музей представляется нам как учреждение и только. Это Учреждение служит обществу. С этим мы безусловно согласимся. Оно доступно широкой публике. Но всегда ли это оправданно? И весь ли музей (ведь его основа — фонды, коллекции) должен быть доступен всем и каждому, широкой публике? Это учреждение приобретает материальные свидетельства о человеке и его среде. Но почему же только о человеке? А о природе? Микро- и макромире?

Но дело даже не в этом. Международный совет музеев предназначает собирать, изучать, использовать материальные вещи (свидетельства). Но собрание вещей, их классификация, расположение по полкам и стеллажам фондохранилищ — есть лишь склад этих вещей. Он может быть хорошо или плохо оборудованным,

МУЗЕЙ — ХРАНИЛИЩЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

В музееведческой литературе (да и в публикациях иного рода) было дано достаточно много определений музея. Это можно считать положительным явлением, ибо оно свидетельствует не о застывшей, а развивающейся науке. Представляется все же важным не только дать очередное толкование музея (и тем побудить заинтересованных лиц к размышлению), но порассуждать о смысле и назначении музея. Конечно, можно дать определение музея и этим ограничиться. Но важнее — раскрыть понятие музея, его место в обществе. А посему обратимся вначале к одному из основоположников музееведческой мысли в России — Николаю Федоровичу Федорову. Именно он глубоко и серьезно говорил о социальной сущности и смысле музея. Его понятие музея гораздо глубже, нежели интерпретация музея, принятая Международным советом музеев почти через столетие.

В статье третьей Устава Международного совета музеев записано: “Музей — постоянное, некоммерческое учреждение, призванное служить обществу и способствовать его развитию, доступное широкой публике, занимающееся приобретением, хранением, использованием, популяризацией и экспонированием свидетельств о человеке и его среде обитания в целях изучения, образования, а также для удовлетворения духовных потребностей”¹.

Здесь музей представляется нам как учреждение и только. Это Учреждение служит обществу. С этим мы безусловно согласимся. Оно доступно широкой публике. Но всегда ли это оправданно? И весь ли музей (ведь его основа — фонды, коллекции) должен быть доступен всем и каждому, широкой публике? Это учреждение приобретает материальные свидетельства о человеке и его среде. Но почему же только о человеке? А о природе? Микро- и макромире?

Но дело даже не в этом. Международный совет музеев предназначает собирать, изучать, использовать материальные вещи (свидетельства). Но собрание вещей, их классификация, расположение по полкам и стеллажам фондохранилищ — есть лишь склад этих вещей. Он может быть хорошо или плохо оборудованным,

насыщенным техникой или нет, научно организованным или беспорядочным, но коль скоро он собирает и хранит вещи — это склад. Если он эти вещи (музейные предметы) выдает, предлагает потребителю (посетителю), то выполняет функцию магазина (с хорошими витринами-прилавками или нет, доступными ценами или сногшибательными), где знание о музейном собрании становится товаром.

Вероятно, при толковании понятия музея следует исходить не только из того, что он учреждение (это действительно так, но лишь отчасти). За исходное, все-таки, надо бы брать нечто более глубокое и содержательное, нежели просто “учреждение”. Авторам цитируемой выше формулировки, видимо, были не знакомы высказывания Н.Ф.Федорова. Да и наши отечественные музейеведы обходили его труды стороной. Лишь в последние годы стали появляться различного рода ссылки на него, а специальное исследование его творчества как музейевода было опубликовано лишь в сборнике научных трудов Центрального музея революции², который издан небольшим тиражом и широкому кругу читателей мало известен.

Рассмотрим — что есть музей по Н.Ф.Федорову. Первое, на что хотелось бы обратить внимание, так это его утверждение, что “музей есть не собрание вещей, а собор лиц”³; “музей... есть собор ученых, его деятельность есть исследование”⁴. Н.Ф.Федоров показывает, что музей есть собор (собрание, сбор, единение) всех лиц прошлого, настоящего и будущего, собор ученых и деятелей, учителей и исследователей, учащихся и их наставников, отцов и детей, людей всех поколений. Эта соборность и определяет понятие музея. Соборность — в широком смысле слова. Собор понимается и как храм, и как собрание, единение, общее дело всех живших и живущих ради будущего, их братское состояние.

Когда мы сегодня говорим: “музейное собрание”, мы под этим традиционно понимаем собрание вещей (то есть — склад?). А ведь, наверное, не случайно этому складу дано название — собрание. Если музей — собор лиц, то его коллекции — музейное собрание — отражают деятельность этих лиц, заключают в себе социальную память о природе и человеке в окружающей его среде. Поэтому музей следует рассматривать не как учреждение и не как собрание коллекций (материальных свидетельств), а как хранилище социальной памяти, собор лиц, чья деятельность документируется материальными свидетельствами. Вещи, собираемые (приобретаемые) музеем — не самоцель (в противном случае он превращается в склад); они, прежде всего, хранители социальной памяти, носители информации о человеческой деятельности в быту, природе, на производстве и т.д. Н.Ф.Федоров по поводу собирае-

мых учеными коллекций, вещей ради вещей, иронически замечает: “Собирание начинается и современная наука; она собрала лишённых жизни животных, высушенные растения, минералы и металлы, извлеченные из их естественных месторождений — все это в виде обломков, осколков, гербариев, чучел, скелетов, манекенов и проч. — в особые кладбища, названные музеями. Не изумительно ли при этом то обстоятельство, что это собрание, если бы даже оно было приведено в такой порядок, что могло бы служить полным отображением развития всей жизни мира, могло считаться окончательною целью знания (музеолатрия)?”⁵.

И действительно, многие музеи современности (не говоря уж о конце XIX века) с их застывшими экспозициями напоминают кладбища (иногда хорошо ухоженные, иногда нет) каких-то вещей, для кого-то важных, а для кого-то и нет.

Подход к музейному предмету как к отжившей вещи нередко приводит к трагедии, когда уничтожается и само “кладбище” или “склад”, то есть те музеи, которые функционировали как коллекции памятников, а не соборы лиц. Пример тому — уничтожение музеев “царских” после Октября 1917 года и разгром музеев прокоммунистических в постсоциалистический период. И в том и в другом случае, уничтожая музеи и памятники, пытались разрушить связь времен и поколений, вырвать из сознания людей память о предшествующих поколениях, их жизненный опыт, нравственные устои, культуру, выработанные веками способы производства и взаимоотношения с природой. А без всего этого — как понять ход исторических событий, их закономерности, как наметить пути развития без ущерба для самих людей?

Память и памятник. От того, что мы вкладываем в эти понятия, зависит сущность музея, его концепция. Если музей хранит памятники как вещи — это все-таки, повторимся, склад. Но любая материальная вещь поддается физическому воздействию и, рано или поздно, (в каких бы идеальных условиях мы ее ни хранили) она исчезает. Материальные предметы (какими бы ценными памятниками они ни были) либо исчезают сами по себе под воздействием времени (свет, перепад температур, влага, биологическое и радиационное разрушение и т.д.), либо — различного рода форс-мажорных обстоятельств (пожар, наводнение, война, социальные потрясения и т.д.). В этих условиях вещи гибнут. Гибнет и музей, если он был хранилищем этих вещей (складом). Но память остается. И если музей был хранилищем социальной памяти, он музеем и остается, вбирая в себя лишь новую память, новую информацию, связанную с вновь происходящими закономерными событиями, стихийными бедствиями или волевыми решениями людей, пришедших к власти. Память не поддается уничтожению,

она гибнет лишь с гибелью самого человечества. Но пока человечество живо, жива и память. Вот почему мы знаем, что происходило столетия тому назад, хотя и нет для этого достаточного количества материальных предметов — свидетельств прошлого. Вот почему мы не знаем о жизни тех людей, кои исчезли с земли начисто, не оставив о себе памяти. А редкие фрагменты памятников об этих народах несут в себе лишь глухую информацию о некогда былой жизни, о их создателях. Музей поэтому и обязан хранить память, заключенную в вещах, а самим вещам лишь создавать условия как можно более длительного их существования, дабы с их же помощью выявить новую информацию и закрепить в памяти человечества.

Сам музей (среди прочих институтов) формирует всеобщее понимание сущности памятника. В противном случае, даже если оценивать памятники с высших нравственных общечеловеческих позиций, тем не менее только этим не смогут обеспечить себе бессмертие. Особенно это проявляется во время межэтнических и межгосударственных распрей, в ходе завоевательных войн, насильственного покорения коренных народов и т.д. Один из теоретиков памятниковедения А.Н.Дьячков пишет, что “судьба памятников зависит от отношения к ним людей, живущих возле них и постоянно с ними соприкасающихся. Государство может издавать хорошие законы и постановления, выделять крупные денежные средства на уход за памятниками, создавать широкую сеть органов их охраны и, тем не менее, не получать желаемых результатов, если его действия не будут поддержаны широкими слоями общества, восприняты ими с пониманием”⁶.

Понимание же было (да и во многих случаях остается) редко-доступным явлением в жизни человека, его семьи, рода, племени, в целом человечества. Это часто и приводило его к трагедиям. В одном из номеров журнала “Музеум” отмечалось: “Многие народы во время сложных событий потеряли бесценную часть... наследия, в котором выражается их древняя самобытность... Народы — жертвы этого иногда векового расхищения — были ограблены не только в отношении незаменимых шедевров: их лишили памяти, которая, без сомнения, помогла бы им лучше познать самих себя и, возможно, лучше быть понятыми другими”⁷.

Быть понятыми другими и самим понимать других — вот, наверное, одно из коренных положений общего дела человечества. И дело здесь даже не в форме правления, характере собственности или национальной принадлежности создателей памятников, а в понимании друг друга, в осознании необходимости хранения социальной памяти (и не только памяти отдельных групп или слоев населения, а памяти всего человечества, памяти отцов не только

своих собственных, но и всех предшествующих поколений). Когда с недавних пор в России начали раздаваться голоса, требующие разрушить памятники и музеи эпохи социализма (и многое было уничтожено), обвиняющие во всех наших бедах социализм как систему и призывающие ко всеобщему и поголовному охвату всех людей частным предпринимательством, утверждающие, что приватизация сохранит наследие, тогда начались попытки не только физического уничтожения памятников, но и избавления от памяти о прожитой эпохе. А это не что иное как отказ от изучения уроков истории, исследования причин наших бедствий. Однако раздаются и трезвые голоса, призывающие быть осторожными в ломке социальных отношений, замене одних памятников (идолов) другими, обращающие внимание на возможные негативные последствия в деле сохранения наследия, доставшегося нам от отцов наших. В беседе И.А.Понтыкиной со специалистами по древнерусскому искусству Г.И.Вздорновым и А.И.Комечем отмечается: «Нет никакой гарантии, что с развитием в нашей стране частной инициативы, частного предпринимательства драгоценные остатки фресок (речь идет о фресках Дионисия в Ферапонтовом монастыре. — *Н.Р.*) в один прекрасный день не станут объектом сознательного и масштабного грабежа»⁸.

Действительно, пока мы будем хранить памятники, будет существовать их грабеж (независимо от формы собственности в обществе). И чем ценнее будут памятники, отдельные предметы или коллекции, чем больше мы будем говорить об их ценности (да еще непременно в долларовом выражении), тем сильнее будет развиваться их грабеж. Если же мы будем хранить социальную память, заключенную в памятниках, и будем активно при этом формировать сознание широких слоев населения в необходимости сохранения этой социальной памяти, то, может быть, сократится и ограбление музеев. Мы же вольно или невольно подчас формируем стремление украсть ту или иную драгоценность. Вот пример. Возвратили в Эрмитаж украденную год назад чашу, образец ювелирного искусства. Все средства массовой информации взалхоб сообщают об этом факте, смакуя на все лады ее стоимость в долларах. Конечно же, у многих может после такой информации появиться соблазн снова украсть эту чашу (или другой памятник, который «плохо лежит», а «плохо лежащие памятники» есть в каждом музее). Говорить же следовало бы не о цене предмета, а о памятнике культуры, о том, какая историческая память заключена в музейном предмете, какова степень искусства авторов и уровень развития того общества, которое смогло создать вечные образцы культуры, принадлежащие ныне всем живущим людям, всем поколениям всех времен и народов. Это память отцов наших. А па-

мять, как известно, не поддается ценностному выражению в долларах или рублях, марках или иенах. Может быть тогда поубавится соблазн хищения наследия прошлого, принадлежащего всем ныне живущим.

Нашему обществу уже было серьезное предупреждение в 1917 году, когда разрушение памятников либо декретировалось, либо они расхищались. Нынешнему поколению следовало бы сделать вывод из последующих событий, закрепить их в памяти для общего дела, не подменять социальную память, память своих отцов ценностью предметов. Но все это легко сказать, гораздо труднее воплотить в жизнь, то есть выработать у общества историческое самосознание, чем и должен в сущности заниматься музей. Самосознание же вырабатывается тогда, когда есть историческая память. Один из современных музееведов, специалист в области документирования сельскохозяйственных процессов В.М.Суринов пишет: “Слушая рассказы старожилов о дореволюционном прошлом, зримо представляешь неторопливое течение крестьянской жизни, процесса сельскохозяйственного освоения территории, в которых прошлое ценилось не меньше настоящего, где существовала гармония между средой (почвой) и деятельностью человека. Потому что мужики “крепко в земле разбирались”, любые новации оценивались с учетом их возможных последствий... Впоследствии в посотину сибирского села ворвались “продотрядовцы”, “коллективизаторы” (а ныне “приватизаторы”. — *Н.Р.*) и произошло то самое, что один из бывших сибирских крестьян назвал “опущением культуры”. В наше время очень важно собрать по частицам все то, что сохранилось от культуры прошлого, показать на этой основе значимость целого и максимально использовать его в интересах повышения исторического самосознания масс”⁹.

Человеческое общество (на то оно и человеческое, на то оно и общество) вырабатывает веками сознание необходимости хранения памяти отцов, оно сознательно хранит традиции, обычаи, нравы, правила и т.д. В этом его жизнестойкость. Инструментом этого хранения и является музей, представляющий собой не только учреждение, но и особое состояние человеческой души; состояние, данное человеку с рождения и развивающееся или затухающее соответственно с развитием или деградацией общества. Однако “передача традиций никогда не бывает полной, иначе это положило бы конец историческому процессу. Чем больше развито общество, тем больше его историческая и культурная память, но тем меньше в общекультурном наследии доля и устойчивость традиционной народной культуры, на базе которой вырастает культура профессиональная и элитарная”¹⁰. Согласимся с этим высказыванием Е.Е.Кузьминой, как и с тем, что “в развитом обществе су-

ществует и передается от поколения к поколению ядро культуры... Полный разрыв традиций и негативное отношение ко всему ядру приводит к нарушению преемственности и утрате достижений предшествующей цивилизации. Ядро культуры из открытой динамической системы становится мертвой сокровищницей, что обуславливает отрыв от общества, элитарность и последующую гибель культуры”¹¹. Музей как раз и служит связующим звеном между традициями и новациями, не позволяет оторваться обществу от ядра культуры. Он является цементирующим звеном между прошлым и настоящим, настоящим и будущим, хранит веками накапливающуюся социальную память.. Когда музей перестает выполнять это свое предназначение, превращается в застывшую выставку вещей или вольно интерпретируемую экспозицию, он перестает быть музеем, а общество может утратить связь времен.

Теперь порассуждаем относительно всеобщего и частного (или корпоративного) дела. Почему все-таки памятники время от времени гибнут не от стихийных бедствий и не от длительного их использования, а в результате сознательного их уничтожения человеком? Ответ не прост. Но задуматься над этим стоит.

Есть вещи, которые создаются в процессе человеческой деятельности как необходимые: орудия труда, жилища, дороги, мосты и т.д. Они не для памяти создаются — для жизни. Поэтому их человек не разрушает, а совершенствует. Но есть другие вещи — памятники, специально создаваемые человеком, как память о чем-то или в назидание кому-то. Как правило, эти памятники (монументы, стелы, бюсты, мемориалы, те же музеи) создаются группами людей или отдельными лицами, выразителями определенных интересов, взглядов, идеологий. Пока эти группы людей господствуют в обществе, создаваемые ими памятники сохраняются (почти на каждом из демидовских заводов на Урале в свое время были воздвигнуты памятники их владельцам). Но в любом обществе есть и другие, с иными социальными установками, группы людей. Если они при изменяющихся обстоятельствах занимают господствующее положение, то зачастую уничтожают памятники своих предшественников (где теперь демидовские памятники?) и утверждают новые, как символ своей власти, своей идеологии. Эта извечная борьба людей, не имеющих общего дела, отстаивающих лишь корпоративные интересы, всегда будет сопровождаться разрушением памятников и насаждением новых (вспомните знаменитый ленинский план монументальной пропаганды). Но никто из враждующих группировок не сможет вытравить память поколений полностью (демидовых-то мы знаем, да и ленинцев тоже). Память всегда будет сохраняться, пусть и фрагментарно, пусть в искаженном виде (но из фрагментов может быть воссоздано нечто целое, а

искажения со временем можно и ликвидировать). И не последнюю роль в сохранении социальной памяти играет музей. В обществе же все громче и громче звучат голоса, призывающие хранить память. Так, в 1994 г. на научно-практической конференции “Личные фонды и коллекции — источник сохранения национальной Памяти Отечества” прозвучало напутствие архимандрита Иннокентия Просвирина, напомнившего о главной заботе — “сохранять от гибели, вернуть в Память народа бесценное документальное наследие незаслуженно забытых служителей и деятелей нашего Отечества”¹².

Но вернемся к назначению музея. Один из современных музееведов России Н.А.Никишин пишет: “Нельзя не согласиться с тем, что первые музеи вполне целенаправленно служили удовлетворению реальных потребностей, определявших их судьбу представителей господствующей части общества в организации для них условий приятного времяпровождения. Очевидно, музей должен был ориентироваться на заказ, исходящий прежде всего от господствующих классов”¹³. Сменился господствующий класс — сменился и социальный заказ, что и приводит к ликвидации одних и созданию других музеев. И каждый такой класс (социальная группа) считает себя правым. Но право ли в целом общество? В этом ли его общее дело? Такое положение вещей способствует вражде, а не общему делу. Можем ли мы сегодня, на рубеже XXI века стоять на этих позициях? Не пора ли понять, что музей, его сущность, его назначение выше интересов отдельных лиц, социальных групп. Задача музея не выполнять их социальный заказ, а формировать в обществе братское состояние, способствовать общему делу, хранить социальную память, объединять интересы общества вокруг его ядра культуры.

Реальности, происходящие в обществе, соответствующим образом накладываются не только на музеи и памятники, определяя их судьбу, но и на теоретическую науку, обосновывающую, определяющую или оправдывающую существующую идеологию в целом и музейную политику, в частности. Это можно сказать и о музееведении, согласившись с М.Б.Гнедовским и В.Ю.Духельским: “Музееведение служило проводником и механизмом распространения сверху вниз идей и идеологических установок, организатором и координатором музейной работы. В ситуации, когда новое поколение музейных работников пошло на смену старому, воспитанному до революции, это позволило поддерживать некоторый профессиональный уровень, но впоследствии превратилось в фактор, сдерживающий развитие профессии, закрепляющий ее вторичный, исполнительский характер”¹⁴.

Пора уж музееведению как науке и музейному делу остановиться в верноподданных настроенных, перестать быть слугами господствующих идеологий, освободиться от необходимости сиюминутного выполнения социального заказа политических партий и групп, а музеям исходить пора в своей деятельности из своих коллекций, из той социальной памяти, которую они хранят, направляя ее на общее дело, на ликвидацию социальных противоречий.

Но это все мы можем осознать, лишь поняв сущность музея. Понять же эту сущность, по нашему разумению, можно лишь при изучении различных обстоятельств, в том числе и того, с чего музей начинается, каково его место в жизни разных поколений. Задумываемся ли мы в обыденной жизни, почему человек собирает и хранит коллекции или памятные вещи, сувениры? Почему в каждой семье имеются фотографии (или фотоальбомы)? Кто заставляет нас хранить первый локон ребенка, его первые рисунки, поделки? Зачем мы привозим из путешествий различные камни и растения? Кому нужны наши дневники, письма?

Можно задавать бесконечный ряд вопросов. Но ведь хранение памятных вещей не только особенность нашего времени. Это присуще всем народам всех времен. Вспомните наскальные рисунки первобытного человека, каменные фигуры скифов и жителей острова Пасхи. Вспомните, что у всех племен были свои тотемы, священные места, где они хранились. Не относится ли все это к понятию музея?

Конечно, относится. Н.Ф.Федоров по этому поводу отмечал: “Всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, ... ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший до него”¹⁵ и далее: “Первая вещь, сохраненная как память об отцах, была началом музея”¹⁶.

Можно приводить много высказываний Н.Ф.Федорова относительно понятия музея. Скажем лишь, что мы совсем недавно стали понимать значение музея как собора лиц (более всего музей ассоциировался с научно-просветительным учреждением). Музей — собор лиц включает в себя единение отцов и детей, взаимосвязь прошлого и будущего через настоящее. В этом соборе хранится и передается будущим поколениям таинство общения. Отсюда музей — есть храм, своего рода церковь. В нем происходят различные формы общения, иногда выходящие за рамки собственно музея — и музей в этом случае играет значение форума¹⁷.

Коль скоро мы заговорили о различных проявлениях музея, остановимся на некоторых его составляющих. Выше было сказано, что музей есть собор лиц, храм, форум, склад, магазин, учреждение, собрание вещей, церковь. При этом современные музееведы

отмечают, что в настоящее время “все более осознается роль музея как хранилища необходимого уже сегодня социального, технологического, художественно-творческого опыта предыдущих поколений”¹⁸. Объединяет же все эти составляющие музея память — социальная память поколений, заключенная в музейных предметах (не случайно мы их называем памятниками). Следовательно, музей есть хранилище социальной памяти. Социальная память формируется и оформляется по-разному. По-разному интерпретируется. В разных формах проявляется (от устных и биологических, до письменных и технологических).

Назовем лишь несколько форм проявления музейной интерпретации социальной памяти.

Если вспомнить в связи с этим Н.Ф.Федорова, то музей — это школа. Школа в широком смысле слова, где учителя передают знания учащимся, но и сами являются учениками перед учеными. Музей есть школа начальная, где посетитель получает первоначальные знания. Он же есть и школа средняя, в которой ученики получают углубленные специальные знания и практические навыки, а также осознают свое собственное место в непрерывном историческом процессе и в конкретном обществе. То есть в музее формируется человек как личность. Вместе с тем, музей не только начальная и средняя школа, но и школа высшая, университет, где изучаются закономерности жизни, формируется историческое сознание, осознание общественного бытия, когда “человечество есть также отечество”¹⁹. Согласимся с Н.Ф.Федоровым, что музей “состоит и из ученых, ставших учителями, и из деятелей, обратившихся в исследователей и учителей, а также и из учителей, которые тоже должны сделаться и деятелями, и исследователями. Словом, в музее объединяются все эти три функции: исследования, учительства, деятельности”²⁰.

Передача знаний (то есть образовательный процесс) всегда сопровождается воспитанием. Вольно или невольно музей всегда воспитывает. Воспитывает самим наличием коллекций, архитектурно-художественным решением экспозиций, рекламной и научной продукцией, формами деятельности и т.д. Иное дело — как воспитывает? Воспитание может осуществляться в духе преданности господствующей идеологии (что мы уже проходили, когда музеи были превращены в полит-, а затем культпросветучреждения, когда они выполняли социальный заказ не всего общества в целом, а отдельной, господствующей его части). Воспитание может быть направлено на уважение к прошлому, настоящему и будущему человечества, на развитие чувства розни, вражды или, наоборот, единения, родства и братства всех народов. Воспитанием можно утверждать чувство собственного “Я” и пренебрежения

к другим, но можно развивать стремление каждого человека к общему делу, созданию справедливого общества, обеспечивающего счастье и радость всем людям.

Обратимся в связи с этим опять-таки к Н.Ф.Федорову. Будучи человеком православным он стремился понять, что есть общее дело человечества. В решении этого вопроса большое значение он придавал музею, его народо-образовательной сущности. “Если православие,— писал он,— есть иконопись, обряд или вообще искусство как средство народообразовательное, ... все наглядные средства образования должны быть соединены, то есть должны быть соединены все музеи: исторический, этнографический, антропологический... и музей земледельческий... Все эти музеи должны быть соединены и обращены в храм премудрости, в чем и будет выражаться объединение светского и духовного, научного и религиозного, классического и реального в христианском, потому что христианство не сторона, не партия, оно само объединение”²¹.

Оставаясь на принципах сохранения культурных ценностей, сбережения исторического наследия, формирования общечеловеческих нравственных идеалов, воспитания любви и уважения к отцам нашим, передачи памяти от них грядущим поколениям, можно согласиться с мнением Н.Ф.Федорова о назначении музея: “Создание музея, коего центром, основанием и венцом будет храм Премудрости Божией, и укажет человеку дальнейшую его цель и долг. Создание такого народообразовательного храма есть превращение промышленной, художественной и научной (хаотической) розни в одно общее отеческое, прародительское дело”²². Согласимся с одной оговоркой: под храмом Премудрости Божией совсем не обязательно понимать его религиозное содержание, скорее всего — общечеловеческое, как отмечал сам Н.Ф.Федоров — светское и духовное.

Что же мы можем понимать под прародительским делом? Почему так упорно и настойчиво Н.Ф.Федоров говорит об общем деле человеческого общества?

Оставим в стороне его убеждение о возможном воскрешении человека. Это вопрос не бесспорный, и каждый волен иметь по этому поводу свое мнение. Примем за истину: общим, прародительским делом является продолжение своего рода, в продолжении — его воскрешение и бессмертие. Но продолжение рода человеческого возможно только в условиях мирного времени, без войн и вражды, при братском состоянии всех народов. Вот почему Н.Ф.Федоров утверждает (и совершенно справедливо), что музей есть олицетворение братства, соборности, единства помыслов поколений всех времен и народов. там, где есть вражда — там музея нет, есть лишь учреждение, способствующее розни человеческой

(и чем более музей ссёт рознь, тем скорее он гибнет сам). Соборность и братство предполагает единство отцов и детей, музейных работников и посетителей, учителей и учащихся, ученых и практиков — всех, кто делает общее прародительское дело. И действительно, музей примиряет людей и способствует их развитию. С помощью своего собрания музей говорит: смотри, человек, к чему привела вражда твоих предков, избегай повторения зла; смотри, как расцветало человечество в мирные дни, как оно становилось прекраснее, понимая других и думая об общем деле, как зверело, помышляя о корысти и личной выгоде.

Для достижения этой цели музей и становится хранилищем социальной памяти, чтобы направлять ее на общее дело. Но кроме перечисленного выше музей выступает и в иных ипостасях. Рассмотрим некоторые из них.

Известно выражение: “Музей — памятная книга человечества”²³. А если книга — значит — библиотека. Музей — библиотека? Да, безусловно. С одной стороны, без самой книги, без книжного фонда — что за музей? С другой — каждую вещь, документ в музее мы прочитываем, как книгу. Не случайно, одним из первых музеев была Александрийская библиотека, а одной из самых знаменитых является библиотека Британского музея.

Среди различных предметов, документирующих исторический процесс, большую группу составляют письменные источники, хранение которых — прерогатива архива. Отсюда — музей есть архив, отбирающий на хранение документы, исследующий социальную жизнь, производственные отношения, людские судьбы.

Когда мы приходим в музей, то первое, с чем встречаемся — это его экспозиция. Экспонаты в ней определенным образом являются действующими лицами исторических событий, то есть актерами, где сама экспозиция служит декорацией, где экспозиционер выступает в роли драматурга, а художник — в роли режиссера. Стало быть, музей есть в то же время и театр, где имеются сцена, актеры, постановщики, зрители. Подтверждение тому — широкое развитие музейных театрализованных представлений, игровых занятий или ролевых игр, литературно-музыкальных композиций, творческих вечеров, встреч и т.д.²⁴

Известно, что в музее работают люди, объединенные, в большинстве случаев, каким-то общим интересом. А кто приходит в музей? Тоже ведь те, кого объединяет общий интерес. Одни люди тяготеют к музеям художественным, другие — историческим, третьи — литературным и т.д. У всех групп людей есть в чем-то их объединяющий общий интерес. Объединение же людей по интересам есть клуб. Значит, музей выполняет и роль клуба. И чем боль-

ше и разнообразнее формы клубной работы, тем многограннее и интереснее деятельность музея.

Вспомните скансены, музеи под открытым небом, музеи-заповедники, в которых реконструируется какой-либо производственный процесс, историческое событие, народный обычай и т.д. Для их реализации музей становится научной лабораторией, производственной мастерской, исследовательским кабинетом, опытной станцией и т.д. Музей воспроизводит материальные и культурные ценности²⁵; в этом его непреходящее значение, ибо современный человек, пришедший в музей, оказывается в среде бытования предшествующих поколений. Поскольку музей занимается профильными научными изысканиями, он становится научно-исследовательским институтом.

Подтверждение вышесказанного можно найти не только у Н.Ф.Федорова, но и у современных музееведов (да простит меня читатель за их столь частое цитирование). Говоря о проектировании в музейном деле, М.Б.Гнедовский пишет: «Наследие имеет своим источником прошлое, но принадлежит оно настоящему. И его освоение — задача культуры живой, сегодняшней, в частности задача музеев, в стенах которых сосредоточена в наши дни значительная часть культурных ценностей»²⁶. А потому «музей будущего видится нам как множество площадок или пространств, где в условиях соревнования развиваются различные краткосрочные и длительные проекты, направленные на осмысление предметного мира»²⁷.

Это множество разнообразных площадок и создает неповторимый облик музея, который воспринимается каждым по-своему и, вместе с тем, создает условия для хранения социальной памяти, нужной для всех и направленной на реализацию общего дела через музейную коммуникацию, теоретическую, институциональную, историческую и проектную интерпретацию музейной деятельности²⁸.

Для реализации музейной коммуникации и служит социальная память, заключенная в предмете, памятнике. Как отмечал директор Римско-Германского музея в Кельне Хансгерд Хелленкемпер, музей есть место, «где происходит сугубо индивидуальное «общение» посетителя с теми, кто создал или пользовался выставленными предметами. Таким образом, экспонаты являются связующим звеном в процессе коммуникации»²⁹.

Но чтобы этот процесс коммуникации происходил без деформаций, чтобы социальная память субъективно не интерпретировалась, нужны профессионально подготовленные музейные работники, обладающие не только музееведческими знаниями и владеющие профессиональным мастерством, но и компетентные в

других областях знаний: профильной науке, педагогике, социологии, психологии, искусствоведению и др.³⁰.

Итак, музей выступает во множестве и многоликости своих проявлений. Но как бы ни были развиты отдельные его составляющие, он музеем не станет, если будет олицетворять одну из этих составляющих. Только взаимосвязь, взаимообусловленность, взаимодополнение, комплексное взаимодействие хранилища социальной памяти, собора лиц, храма и форума, склада и магазина, школы и университета, научно-исследовательского института и производственной мастерской, библиотеки и архива, театра и клуба, наконец, учреждения и памятника культуры — все это вместе взятое и есть музей. Выпадение одной из составляющих обедняет музей, меняет его сущность, а проявление только в одном (в экспозиции, например, или культпросветучреждении) вообще лишает его понятия музея — музея как социального института, хранящего память предков и опыт поколений и направляющего свою деятельность на созидание, совершенствование человеческого общества, на его общее дело.

А если это так, то в обществе к музею следует формировать иное отношение, отличное от традиционно сложившегося. В бытовом сознании музей ассоциируется с экспозицией или зданием, в котором выставлены памятники культуры. Это обыденное сознание, присуще не только широким слоям населения, но и людям государственным. Может быть, отсюда проистекают многие беды музея, когда он ютится в жалких помещениях, не может создать оптимальные условия хранения коллекций в фондохранилищах и на экспозиции, не имеет достаточной материально-технической базы, финансируется по “остаточному” принципу и т.д. Без всего этого, а главное — без осознания обществом и руководителями государства, что такое музей, он не может функционировать, исходя из своего предназначения, а становится лишь учреждением (культуры, науки, политпросвета, народного образования), тем самым ограничивая свою деятельность. Его функции школы, университета, научно-исследовательского института, клуба, театра, склада, лаборатории, мастерской и т.д. реализуются (если реализуются) с большим трудом. Формы же деятельности при этом выглядят жалкими и примитивными, далекими от исторической правды, вызывая тем самым лишь неприятие музея обществом, исключение его из социальных приоритетов. Потому и хранение музеем социальной памяти не вызывает у общества восторгов. Поэтому возникают и многочисленные проблемы в практической музейной деятельности.

Так что же есть музей? С одной стороны — это особое состояние человеческой души, духовная потребность человека хранить

память. С другой — это хранилище социальной памяти, собор лиц, храм и форум. С третьей — учреждение, назначение которого заключается в развитии многообразных форм деятельности, направленных на хранение носителей информации, передачу опыта поколений, обучение и воспитание, воспроизводство духовных и материальных ценностей, формирование личности человека и организацию его досуга, обеспечение условий музейной коммуникации, связи времен и народов, служащее их братскому состоянию и общему делу человечества.

Если же прибегнуть к краткому выражению, вбирающему в себя все перечисленные выше понятия (и все, что из них естественным образом проистекает), то музей можно определить как хранилище социальной памяти, заключенной в объектах природы и предметах материальной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кодекс профессиональной этики / Международный совет музеев. — М.: ГЦТМ В.С.Высоцкого. 1995. С. 4.
- ² *Аксеничев О.А.* Философия музея Н.Ф.Федорова // Музейное дело. Музей — Культура — Общество: сб. науч. трудов / ЦМР. — М., 1992. С. 91—101.
- ³ *Федоров Н.Ф.* Музей, его смысл и назначение // Музейное дело и охрана памятников: Экспресс-информ. Вып. 3—4. М., 1992. С. 10 (далее: Федоров Н.Ф. Музей... С.)
- ⁴ Там же. С. 9.
- ⁵ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 31 (далее: Федоров Н.Ф. Соч... С.)
- ⁶ *Дьячков А.К.* Нравственный фактор в сохранении недвижимого культурного наследия // Памятники в изменяющемся мире: Материалы международной научно-практической конференции. М., 1993. С. 11.
- ⁷ *М'Боу Амаду-Мухтар.* За возвращение незаменимого культурного наследия тем, кто его создал // Музеум. 1992. № 4. С. 25.
- ⁸ Музеи — хранители древнерусского искусства и архитектуры // Музеум. 1990. № 1. С. 79.
- ⁹ *Суринов В.М.* Историческая память народа. Сельское хозяйство Зауралья в образах и мыслях сибирского крестьянина. Тюмень. 1990. С. 23—24.
- ¹⁰ *Кузьмина Е.Е.* Культурные традиции народов Сибири и музей // Вестник музейной комиссии. Вып. 1. М.: Наука. 1990. С. 22.
- ¹¹ Там же.
- ¹² См.: *Иноземцева З.П.* Личные фонды и коллекции — источник сохранения национальной памяти отечества // Мир источниковедения: Сб. в честь С.О.Шмидта. М., Пенза. 1994. С. 296.
- ¹³ *Никишин Н.А.* Музей — Природа — Общество. К вопросу о современном развитии социальных функций естественно-научных музеев // Музейное дело... С. 187.

- 14 *Гнедовский М.Б., Духельский В.Ю.* Музейная коммуникация как предмет музееведческого исследования // Музейное дело... С. 8.
- 15 *Федоров Н.Ф.* Музей... С. 4.
- 16 *Федоров Н.Ф.* Соч... С. 39.
- 17 Подробнее об этом см.: *Камерон Д.* Музей: храм или форум // Музейное дело... С. 259—274.
- 18 *Никишин Н.А.* Развитие культуры и музеи-заповедники // Музееведение. На пути к музею XXI века. М., 1991. С. 127.
- 19 *Федоров Н.Ф.* Соч... С. 142.
- 20 *Федоров Н.Ф.* Музей... С. 49.
- 21 *Федоров Н.Ф.* Соч... С. 38.
- 22 Там же. С. 39.
- 23 Об этом говорил А.В.Луначарский на I музейном съезде в 1930 году.
- 24 Подробнее об этом см. в работах З.А.Бонами, Е.Г.Вансловой, О.Н.Кокшайской, И.М.Коссовой, А.К.Ломуновой, М.Ю.Юхневич и др.
- 25 См.: *Альмеев Р.В.* Музей-заповедник и новые условия хозяйствования // Музееведение. На пути к музею XXI века: Музеи-заповедники. М., 1991. С. 104—111.
- 26 *Гнедовский М.Б.* Проектирование в музейном деле: история и перспективы // Музееведение. Музеи мира. М., 1991. С. 144.
- 27 Там же. С. 156.
- 28 *Гнедовский М.Б., Духельский В.Ю.* Указ.соч. С. 14—17.
- 29 Коммуникация и музей // Музеум. 1984. № 1. С. 8—9.
- 30 Подробнее об этом см.: *Решетников Н.И.* О некоторых аспектах музейной педагогики // Комплексный подход к массовой идейно-воспитательной работе исторических и краеведческих музеев: Сб. науч. трудов / ЦМР СССР. М., 1984; Музейный праздник для школьников. Опыт, проблемы и перспективы развития // Формы и методы научно-просветительской работы музеев: Сб. науч. трудов / ЦМР СССР. М., 1986; Музейная педагогика как теоретическая проблема // Музееведение. Музеи мира. М., 1991 и др.

СТРАНИЦА ИСТОРИИ. НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ И МОСКОВСКИЙ ПУБЛИЧНЫЙ И РУМЯНЦЕВСКИЙ МУЗЕИ

Московский публичный и Румянцевский музеи (МП и РМ) гордились тем, что в их стенах, на их благо и во благо их посетительниц последнюю четверть XIX в. трудился Николай Федорович Федоров. И сам Федоров, отдавая все свои силы, все свои знания, все свое время читателям МП и РМ, видел в Музеях “опытное поле” для своих философских идей, для создания Философии общего дела.

Николай Федорович был зачислен в штат МП и РМ в 1874 г., а в 1875 г. вошел в должность дежурного при читальном зале Библиотеки МП и РМ, вошел сразу и все четверть века работал в той же должности, выполняя ту же работу. Его служение в качестве дежурного при читальном зале явилось подвигом во имя Читателя.

Н.Ф.Федоров приходил на службу за полтора-два часа до открытия Библиотеки, чтобы подобрать заказанные читателями накануне книги. Писатель Е.С.Некрасова вспоминала: “Скорее вы сами отложите в сторону и забудете о вашей работе, чем он забудет о том, что для нее надо; он раньше не успокоится, пока не исчерпает всего материала”¹.

Он знал, как писали современники, весь фонд Библиотеки, в которой служил, не по корешкам, а по содержанию. В фонде тогда было около 350000 книг. Знал прекрасно многие иностранные языки, но, сняв с полки нужную книгу, читал ее “с листа” по-русски, чтобы не унижить читателя своим многознанием. Он помогал читателям не только внимательным отношением к их запросам, но и беседами с ними. Многие часы проводил в беседах с Федоровым Лев Толстой, который 40 лет был читателем Румянцевской библиотеки; с К.Циолковским, которому он помогал еще до МП и РМ в Чертковской библиотеке, куда будущий ученый К.Э.Циолковский пришел мальчиком, и который приходил к своему учителю, своему “университету” в Библиотеку Музеев.

По выходным дням, когда другие служители отдыхали, открывал Н.Ф.Федоров дверь в каталожную комнату Музеев, и приходи-

ли сюда ученые люди, чтобы побеседовать с Николаем Федоровичем, “с этим оригинальным и глубоким умом. Какие оживленные речи, подчас целые диспуты велись здесь под его руководством, по его почину или с ним самим! Как легко и плодотворно было здесь и черпать новое знание, и делиться духовным богатством с другими! С какой непринужденностью и смелостью выступали здесь и, на взаимную пользу в поисках истины, сталкивались определенные, противоположные мнения, и каким иногда откровением высшей мудрости звучало, среди разлада мыслей и тумана сомнений, умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью!”²

Если в Библиотеке отсутствовала нужная читателю книга, Федоров рекомендовал читателю, где, в каком фонде эта книга имеется, а в других случаях приобретал за свои малые средства необходимые издания для Библиотеки МП и РМ.

Участие Федорова в комплектовании фонда Библиотеки не ограничивалось этим. Когда в МП и РМ поступали дары или завещанные книжные коллекции, Николай Федорович принимал участие в их обработке, подготовке к использованию. Так, в 1878 г. по завещанию в фонд Библиотеки МП и РМ поступила коллекция книг ученого-энциклопедиста Ф.В.Чижова. Директор Музеев В.А.Дашков, сразу оценивший значение завещанного, выразил С.И.Мамонтову, душеприказчику Чижова, благодарность и сообщил, что для принятия завещанного “командированы библиотекарь Музеев, статский советник Е.Ф.Корш совокупно с состоящим при читальном зале коллежским ассесором Н.Ф.Федоровым”³.

Думая о нуждах читателей, Федоров предлагал владельцам коллекций составить карточные каталоги своих собраний, затем слить все эти “инвентари частных книжных богатств” в одном месте и сделать доступным этот справочный аппарат каждому. В специально созданном читальном зале с ответственностью за целостность книг учреждения, при котором создан читальный зал, читатели могли бы пользоваться необходимыми книгами из частных коллекций.

Читателям в Библиотеке МП и РМ, этой первой публичной библиотеке Москвы, было работать нелегко. Это была бесплатная Библиотека с хорошим светлым залом, хотя и с недостаточным количеством мест. Но в Библиотеке был лишь алфавитный каталог, да и тем пользовались лишь сотрудники. Глубокие знания, живое участие к запросам читателей со стороны служителей, лучшим из которых в те годы был Н.Ф.Федоров, помогали посетите-

лям Румянцевского музея оптимально использовать те богатства, что были собраны в хранилищах Библиотеки МП и РМ.

Глубокое проникновение в существо библиотечного дела, размышления по поводу сложностей библиотечного труда, стремление, как и во всем, найти верное решение задач, связанных с библиотечным служением, остались нам в наследство на страницах трудов Федорова.

Н.Ф.Федоров оставил нам, его пресмникам, глубокие мысли о месте библиографии в познании; о том, какой быть библиотечной карточке, этой квинтэссенции содержания книги; о библиотечном каталоге; о международном книгообмене как важном пути научного общения. Библиотека, по мнению Федорова, — это пантеон всех произведений, где хранится все, созданное отцами, предшественниками. Библиотеку Федоров видел живым организмом, “величавым энциклопедическим целым”⁴. Без библиотек, считал Федоров, сама грамотность не может иметь надлежащего значения потому что останется почти без приложения⁵.

От читателей он ждал одного — почтительного отношения к книге, к Библиотеке. Сердце библиотеки — книга, которую Федоров боготворил. Книга — это неумиряющее звено между прошлым и настоящим. Это не мертвая вещь, а проводник жизни, по словам Федорова. Он писал: “Не надо забывать, что под книгою кроется человек... Уважайте же книгу из-за любви и почтения к человеку”⁶.

Опыт служения в Московском публичном и Румянцевском музеях, глубокие размышления философа над сущностью музея вообще, над его ролью в культуре, жизни общества в целом нашли отражение в ряде статей самого Федорова и работ его учеников, которые много цитируют учителя. У Н.Ф.Федорова музей в широком смысле — это материализованная память прошлого, и экспонатами такого музея является вся опредмеченная деятельность человечества. Само существование музея как бы доказывает, что “совесть еще не совершенно исчезла”⁷, ибо “музей есть выражение памяти общей для всех людей... памяти не о потере вещей, а об утрате лиц”⁸. Он считал, что “уничтожить музей нельзя: как тень он сопровождает жизнь”⁹. В музее Н.Ф.Федоров видел “надежду века”, полагая, что само “существование музея доказывает, что нет дел конченных”¹⁰. Главное для музея — “быть выразителем духа времени”¹¹. Одним только фактом своего существования музеи показывают, что “сыны еще есть, сыновнес чувство еще не исчезло, что остается еще надежда спасения на земле”¹².

Н.Ф.Федоров, будучи гениальным философом, идеальным библиотечкарем, привлекал к себе внимание всей ученой Москвы. Об этом говорят воскресные беседы в МП и РМ, свидетельства от-

дельных посетителей Музеев, читателей. Л. Толстой записывал в своем Дневнике: “Сегодня пойду к Николаю Федоровичу”, и это означало, что пойдет он в Румянцевский музей. И хотя были между ними расхождения, раздоры, Л. Толстой гордился тем, что жил в одно время с Николаем Федоровичем Федоровым. “Московские ведомости” на следующий день после кончины Н. Ф. Федорова писали: “Николая Федоровича знала многочисленная семья русских писателей и ученых, за всю последнюю четверть прошлого века входившая в сношения с Румянцевским Музеем. Все они пользовались его беспримерно богатыми знаниями во всех областях науки и его беспримерною готовностью служить каждому всеми силами, способностями и средствами... Круг его друзей и почитателей далеко выходил даже за пределы музейного знакомства. При этом весьма немногие знали его фамилию, еще меньше знали его прошлое, но Румянцевский Музей не мыслился отдельно без Николая Федоровича”¹³.

Память жила. 1—2 февраля 1908 г. Л. Н. Толстой писал Н. П. Петерсону, что испытывает самые нежные и добрые чувства “к памяти именно незабвенного, замечательнейшего человека Николая Федоровича”¹⁴.

Н. Ф. Федоров служил в МП и РМ в то время, когда директорами Музеев были “многих ученых обществ член” В. А. Дашков (с 1867 по 1896 гг.) и известный историк и историограф М. А. Веницинов (с 1896 по 1901 гг.). В это время единственным в течение 30 лет библиотекарем Музеев был ученый, переводчик Е. Ф. Корш, хорошо известный в библиотечном мире Европы. Все они с большим уважением относились к подвижническому труду Николая Федоровича, не боясь остаться в тени великого.

Когда в 1895 г. Н. Ф. Федоров собрался уходить из Румянцевского музея, то признательные читатели, в том числе Л. Н. Толстой, написали Адрес Федорову, где просили его не покидать Румянцевскую библиотеку. Узнав об этом, Н. Ф. Федоров из скромности, только чтобы избежать подношения Адреса, сказал, что он останется и проработал еще три года¹⁵. Последний день работы Федорова в Румянцевском музее 14 сентября 1898 г. Вот что писалось в Отчете о работе МП и РМ за 1898 г., когда Н. Ф. Федоров подал прошение об отставке: “...Мы должны отметить, как прискорбное для Музеев событие, оставление службы Н. Ф. Федоровым в октябре истекшего года. Известная всем, кто только его знает, скромность этого труженика препятствует нам дать на страницах отчета хотя бы общую характеристику значения, какое Н. Ф. Федоров имел в качестве заведующего библиотечным каталогом, благодаря своим обширным познаниям в библиографии”¹⁶.

А директор Румянцевской библиотеки с 1921 по 1924 гг. А.К.Виноградов, поместив статью Н.Ф.Федорова “Что значит карточка, приложенная к книге” в свою книгу “Организация центральной библиотеки СССР как культурный памятник Ленину (Реформа Государственного Румянцевского музея)” (М., 1924), в послесловии к статье написал о Федорове: “...В жизни слова его не расходились с делами..., а результаты работы немедленно обращал в пользу тех, с кем соприкасался: свои познания тонко и умело передавал десяткам тысяч читателей, ради которых он жил”¹⁷.

Покинув стены МП и РМ, Федоров остался в нем, в его Библиотеке, остался в памяти служителей и их преемников, остался печатными и рукописными трудами в фондах Библиотеки. В Музее истории Библиотеки среди самых ценных экспонатов — портрет Николая Федоровича Федорова кисти Л.О.Пастернака.

Уже известный в то время художник Л.О.Пастернак посещал Румянцевскую библиотеку в 1892—1893 гг., собирал материал по военным и гражданским костюмам 1812 г. для будущих иллюстраций к “Войне и миру” Толстого. Здесь-то он и увидел Н.Ф.Федорова. “Заведовал (эта неточность вызвана той фактической ролью, которую играл скромный дежурный при читальном зале.— Л.К.) тогда огромной Румянцевской библиотекой маленький согбенный старичок с седой бородкой и усами, с жиденькими волосами на почти лысом черепе, очень бедно и странно одетый в какую-то старую женскую тонкую кофту-кацавейку; руки его были всегда засунуты в рукава, словно он ежился от холода. С зеленовато-желтого, бледно-смуглого лица живо и остро пронизывал вас горящий взгляд черных запавших глаз. В нем было что-то очень странное, оригинальное, что-то от аскетических монахов, которых изображали итальянские художники. С него можно было писать Франциска Ассизского. Как я потом узнал, это и был своего рода святой — по высоким нравственным принципам и по аскетическому образу жизни”.

Прячась за книгой, незаметно для Федорова, Пастернак делает зарисовки с натуры для будущих картин, с которых на нас будет смотреть Федоров. Пастернак позже запишет: “Из скромности, а может быть, в соответствии с его принципами, Федоров противился всякой попытке сфотографировать его и если бы, пользуясь своими зарисовками, сделанными без его ведома, с натуры, в библиотеке, я не сделал бы его портрета, никто впоследствии не имел бы понятия, каким по внешности был этот оригинал, этот великий русский человек и философ”¹⁸.

В воспоминаниях Пастернака годом смерти Н.Ф.Федорова ошибочно назван 1904 вместо 1903. Еще при жизни философа, в

1902 г. Л.О.Пастернак делает эскиз (22 х 27) будущей картины “Н.Федоров, Вл.Соловьев и Л.Н.Толстой”. Эскиз этот хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки и был представлен на мемориальной выставке Пастернака в Оксфорде¹⁹ в 1958 г. В 1903 г., используя свои зарисовки, художник пишет саму картину, которая в “Записях разных лет” названа “Н.Федоров, Вл.Соловьев и Л.Н.Толстой” и сказано, что она выполнена итальянским карандашом на бумаге; в Каталоге выставки Пастернака (Москва, 1979 г.)²⁰ та же картина называется “Три русских философа” и сказано, что выполнена она углем на картоне, а в воспоминаниях художника, изданных в Лондоне в 1982 г.²¹, картина называется “Три философа (Толстой, Соловьев и Федоров)”. Картина эта (75,7 х 59) в 1928 г. передана автором Государственному музею Л.Н.Толстого в Москве, где сегодня и находится. В 1920 г. в Берлине Л.О.Пастернак делает эскиз (точную копию) с этой картины (70,5 х 59), и картина эта является собственностью семьи художника в Оксфорде. Сведения об этой картине (а, может, речь идет о двух разных эскизах, выполненных в одно время в Берлине) также несколько разнятся: в Каталоге московской выставки Пастернака 1979 г. говорится, что эскиз выполнен черным карандашом на серо-белой бумаге, а в лондонском издании мемуаров 1982 г. под воспроизведением картины, принадлежащей дочери художника Лидии Пастернак Слейтер (Оксфорд), написано, что картина эта выполнена масляными красками. Там же ошибочно сообщается, что идея группового портрета пришла к Пастернаку после посмертной публикации философских трудов Федорова в 1906 г., а не в 1902 г., как было в действительности.

Бережно хранится в Российской государственной библиотеке портрет Н.Ф.Федорова, написанный по эскизам, сделанным в Румянцевском музее с натуры Л.О.Пастернаком. Портрет был создан в 1919 г. по заказу Ученой коллегии Румянцевского музея. Портрет был выполнен в короткие сроки. Вот Протокол заседания Комиссии по приему заказа от художника Л.О.Пастернака 30 декабря 1919 г.: “Комиссия, осмотрев портрет Н.Ф.Федорова, нарисованный по заказу Ученой коллегии Румянцевского музея художником Л.О.Пастернаком, признала исполненным его прекрасно и цену за него в двадцать пять тысяч руб. весьма сходной”²².

Портрет этот (81 х 94; картон, пастель) не упоминался ни в одном из изданий воспоминаний художника, не представлялся на выставках. Впервые он был представлен для обозрения сразу после его создания и до начала 30-х гг. в Каталожной комнате Библиотеки. Потом он долгие годы хранился вместе с другими изобразительными материалами в фонде Библиотеки. В 1987 г. портрет впервые после необходимой реставрации был представлен

на выставке, посвященной 125-летию Библиотеки, что нашло отражение в Каталоге этой выставки²³.

Л.О.Пастернак неоднократно в своем творчестве обращался к образу Федорова. Много лет спустя, заканчивая воспоминания о В.О.Ключевском, писал: "...Я, естественно, вспоминаю Москву тех времен и вижу перед собой трех оригинальнейших стариков — Толстого, Федорова, Ключевского. Как благодарен я судьбе, давшей мне возможность с каждым из них встречаться в моей жизни"²⁴.

В семейном архиве в Москве хранится письмо Л.О.Пастернака сыну Борису из Мюнхена от 6 сентября 1928 г.: "... Я о Николае Федоровиче Федорове по-немецки написал статейку, немцам оно мало знаком и не интересен, а потому в "Эпохише Зейт" не напечатали. Но я ее помешу. Имеешь ли ты о Федорове понятие? Слышал должно быть. Я тебе писал о нем, хотел даже брошюрку о нем послать (из Китая, Харбина прислали мне), да ты как-то не обмолвился"²⁵. Может быть, именно это письмо, постоянное внимание отца ко всему, связанному с Н.Ф.Федоровым, подтолкнуло Бориса Пастернака к обращению к идеям Федорова в романе "Доктор Живаго", на что обратил внимание исследователь творчества Н.Ф.Федорова С.Лукашевич²⁶.

Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи и Библиотека — это важные страницы в истории Музеев и Библиотеки, это чрезвычайно важные страницы биографии Н.Ф.Федорова, ибо именно здесь, в стенах Музеев в эти годы формировалась его философия.

Сегодняшние коллеги Н.Ф.Федорова помнят о нем, знают о нем по портрету Пастернака. Появляются статьи о Федорове и Румянцевском музее, читаются лекции об этом для сотрудников Библиотеки. Но этого бесконечно мало. Верю, что пройдет время и в главной библиотеке России, преемнице Библиотеки МП и РМ, Российской государственной библиотеке откроет для посетителей свои сокровища Музей истории Библиотеки. И одним из самых значительных разделов экспозиции этого Музея станет тема "Николай Федорович Федоров и Библиотека". А над стендами этого раздела будут светить слова Федорова: "Жить надо не для одного себя, и не для других только, а со всеми и для всех"²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ "Русские ведомости", 1903, 24 дек.

² *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908. С. 5.

³ Архив РГБ. Оп. 1. Д. 256. Л. 55—55 об.

- ⁴ В кн.: *Матвеев С.* Философия общего дела / Учение Н.Ф.Федорова. Харьков. 1912. С. 16.
- ⁵ В кн.: *Виноградов А.К.* Организация центральной библиотеки СССР как культурный памятник Ленину / Реформа Государственного Румянцевского музея / М., 1924. С. 556.
- ⁶ В кн.: *Кожевников В.А.* Указ. соч. С. 3.
- ⁷ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 577.
- ⁸ Там же. С. 596.
- ⁹ Там же. С. 577.
- ¹⁰ Там же. С. 578.
- ¹¹ Там же. С. 591.
- ¹² Цит. по: *Семенова С.Г.* Николай Федорович Федоров / Жизнь и учение // Прометей: Историко-биограф. альманах. М., 1977. Т. 11. С. 94.
- ¹³ "Московские ведомости", 1903. 16 декабря.
- ¹⁴ *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 78. Письма. М., 1956. С. 48.
- ¹⁵ Там же. Т. 68—69. Письма. М., 1954. С. 246—247.
- ¹⁶ Московский публичный и Румянцевский музеи. Отчет за 1898 г. М., 1899. С. 11.
- ¹⁷ *Виноградов А.К.* Указ. соч. С. 557.
- ¹⁸ *Пастернак Л.О.* Записи разных лет. М., 1975. С. 144.
- ¹⁹ *Pasternak.* Memorial exhibition of paintings and drawings... Catalog. Oxford, 1958. № 98.
- ²⁰ *Леонид Осипович Пастернак.* 1862—1945. Каталог выставки. Москва, 1979. М., 1979.
- ²¹ *Pasternak L.* The memoirs of L.Pasternak / Transl. London 1982.
- ²² Архив РГБ. Оп. 1. Д. 827. Л. 110.
- ²³ Государственная ордена Ленина библиотека СССР имени В.И.Ленина. К 125-летию со дня основания: Каталог выставки / Сост.: А.М.Андреева, Л.М.Коваль; Ред.: В.С.Каменецкая, Е.Г.Степанова-Герасимова. М., 1989. № 128.
- ²⁴ *Пастернак Л.О.* Записи разных лет. М., 1975. С. 158.
- ²⁵ *Леонид Осипович Пастернак.* 1862—1945. Каталог выставки. Москва, 1979. М., 1979.
- ²⁶ *Lukashevich St.* N.F.Fedorov (1828—1903). A study in Russian Eupsychian and Utopian Thought. Newark, London, 1977.
- ²⁷ "Библиотекарь", 1911, № 1. С. 15.

Н.Ф.ФЕДОРОВ В ВОРОНЕЖЕ

(Краткая хроника пребывания)

Многочисленные поездки Н.Ф.Федорова в Воронеж на протяжении 1894—1900 гг. объяснялись не личными пристрастиями философа к этому среднерусскому городу, а переездом сюда его друга и ученика Н.П.Петерсона (1844—1919).

Перевод мокшанского городского судьи надворного советника Петерсона в Воронеж городским судьей 3-го участка последовал высочайшим приказом 9 февраля 1894 г. В его формулярный список назначение в Воронеж занесено 13 февраля¹. Публикация в газетах (в разделе “Перемены чиновников по службе”) последовала в конце февраля — начале марта². О точной дате приезда Николая Павловича в Воронеж упоминаний нет, можно лишь предполагать, что это произошло в марте или чуть позднее. 1—2 апреля 1894 г. в городе побывал Л.Н.Толстой, упоминаний о его встрече с Н.П.Петерсоном, с которым он был знаком с 1862 г. по Яснополянской школе, нет.

Прибыв в город с обширным семейством (от двух браков он имел 16 детей), Н.П.Петерсон поселился поблизости от Покровской церкви, на Острожном бугре, в доме священника М.И.Скрябина (1810—1893); особняк после смерти хозяина перешел к его сыну И.М.Скрябину (1853 — после 1918). В доме располагалась и камера для судебных заседаний. Бытовые подробности жизни семьи Петерсонов в Воронеже представлены в воспоминаниях их младшей дочери Зои Николаевны Новак (1889 — после 1972)³.

В апреле 1894 г. Н.Ф.Федоров подготовил прошение об отставке, предполагая переселиться в Воронеж и жить близ семьи Петерсонов. Однако прошения он не подписал и директору Румянцевского музея его не представил⁴.

16 или 17 июня 1894 г. Н.Ф.Федоров впервые приехал в Воронеж и провел здесь два месяца⁵. Во второй половине июля Федоров заболел: по мнению Н.П.Петерсона, он простудился, злоупотребив купанием⁶. 13 августа Петерсон из Воронежа сообщал В.А.Кожевникову: “Николай Федорович возвращается в Москву

<...>, там он будет ждать Вашего приезда”. Отъезд, таким образом, можно датировать 13—14 августа 1894 г.

Зимой 1895 г. у Н.Ф.Федорова вновь появляется мысль об отставке. 28 февраля он информирует Н.П.Петерсона: “Предполагаю уйти в отставку на 6-й неделе Великого поста и первые две недели по приезде в Воронеж (т.е. Страстную и Пасху) пробыть у Вас, а затем месяца на два поселиться на окраине Воронежа, если, конечно, не найдутся занятия, о которых Вы говорите в своем письме,— что очень мало вероятно. Полагаю, что для Вас не будет обременительным один раз в неделю навещать меня, так же как и мне раз в неделю посещать Вас и Ваше семейство”⁷. Однако и в этот раз намерение не было реализовано. 7 апреля 1895 г. он извещал Николая Павловича о том, что в отставку не подал по соображениям экономическим: “...Я тогда только поеду в Воронеж, когда буду иметь средства не только прожить там два месяца, но и выехать из него”⁸.

О пребывании Н.Ф.Федорова летом 1895 г. в Воронеже В.С.Борисов высказывается лишь предположительно⁹. С учетом хранящегося в личном деле Федорова отпускного свидетельства на срок с 15 июня по 15 августа 1895 г. и отсутствия именно в эти месяцы переписки с Н.П.Петерсоном, об этом можно говорить утвердительно.

Осенью 1895 г. вновь возникает разговор об отставке. В письме Н.П.Петерсону 1 октября философ сообщил, что прошение об отставке подал и теперь ждет получения аттестата. В Воронеж он рассчитывал приехать не ранее середины октября. “Пробыть же у Вас я думаю столько времени, сколько нужно для приведения в некоторый порядок бумаг, употребляя на это все вечера и праздники”¹⁰. Само прошение Федоров подписал и передал в канцелярию музея 2 октября. В документе он отразил свое желание получить пенсию в Воронеже, так что можно говорить о его намерении переехать сюда на постоянное жительство¹¹. Прошение его не было принято, и Николая Федоровича уговорили остаться в музее. В письме Н.П.Петерсону 30 октября 1895 г. он сообщил о своем обещании прослужить еще месяц и уйти в середине ноября. 15 ноября он уведомил о том, что отъезд вновь откладывается¹².

В 1896 г. Н.Ф.Федоров приезжал в Воронеж не один раз. 15 марта он получил свидетельство на право свободного проезда в Воронежскую губернию и обратно в Москву на срок с 16 по 26 марта 1896 г.¹³. Эти дни Н.Ф.Федоров провел в Воронеже. Можно предположить, что он совместно с Н.П.Петерсоном участвовал 21 марта в похоронах редактора газеты “Дон” Г.М.Веселовского (1837—1896). Н.П.Петерсон был знаком с ним на протяжении

года: в дальнейшем философ и его ученик тесно сотрудничали с этой газетой.

Начало летнего отпуска Н.Ф.Федорова в 1896 г. В.С.Борисов датирует 10 июня¹⁴. Однако он ошибается: отпускное свидетельство на срок с 15 июня по 15 августа 1896 г. выдано Н.Ф.Федорову в Москве 14 июня, а зарегистрировано оно в Воронеже по адресу: “Дом Скрябина № 4 на Острожном бугре” только 10 июля 1896 г.¹⁵.

В 1897 г. Н.Ф.Федоров брал отпуск с 5 по 15 апреля 1897 г.¹⁶. Достоверных упоминаний о том, где он провел этот отпуск, нет, однако кроме Воронежа ему практически некуда было ехать. Почти с полной уверенностью можно считать указанные дни временем посещения Воронежа. Обычный летний отпуск в связи с болезнью был предоставлен Н.Ф.Федорову на две недели раньше обычного срока, с 1 июня по 15 августа 1897 г., отпускное свидетельство ему вручено 28 мая 1897 г.¹⁷. Каникулы он проводит в Воронеже, на это указывают адресованные ему письма. Жил он в этот раз в пригородной Троицкой слободе на квартире у некоей Веры Матвеевны. 20 июня он завершает работу над статьей “Долг авторский и право музея-библиотеки”, опубликованной 1 июля 1897 г. в газете “Дон”. 11 июля Н.П.Петерсон направляет в эту же газету адресованное ему письмо Ф.М.Достоевского с обширным предисловием Н.Ф.Федорова в виде письма к редактору. Материал был напечатан 20 июля 1897 г.

11 августа 1897 г. Н.Ф.Федоров покинул Воронеж. Сообщение об этом содержится в письме Н.П.Петерсона В.А.Кожевникову от 21 августа. Здесь же он добавляет: “Приехал Николай Федорович в Воронеж совсем больной; но здесь вскоре поправился и начал купаться, купался каждый день по три раза, и только изредка вместо трех — два раза”¹⁸.

Ситуация с отставкой повторяется в начале 1898 г. 24 февраля 1898 г. Н.Ф.Федоров пишет Н.П.Петерсону: “В начале марта думаю подать в отставку, а Вас прошу поискать на окраине Воронежа комнату подешевле <...> По получении аттестата тотчас Вас уведомяю и тогда можно дать задаток”¹⁹. Месяц спустя он называет дату выезда из Москвы — 29 марта. Днем ранее от получает отпускное свидетельство на поездку по городам империи с 28 марта по 18 апреля 1898 г.²⁰. 16 апреля Н.Ф.Федоров пишет из Воронежа директору Румянцевского музея М.А.Веневитинову прошение об отставке: “Живя здесь, в слободе Троицкой, почти в деревне, я начинаю чувствовать себя несколько бодрее, чем чувствовал себя, живя в Москве”²¹. Прошение поступило в канцелярию музея 28 апреля 1898 г. 20 апреля сослуживцы пишут Н.Федорову письмо с просьбой скорее возвратиться в Москву. О его намере-

нии подать в отставку они еще не осведомлены²². 25 апреля они пишут философу второе письмо с просьбой не оставлять службу. Н.П.Петерсон делает к этому письму следующее примечание: “Необходимо заметить, что, получив это письмо в Воронеже, ежедневно видясь со мною, иногда по нескольку раз в день, Н.Ф.-ч это письмо мне не показал, я узнал о нем только теперь”²³. В.С.Борисов, публикуя письмо, ошибочно датирует его 25 сентября 1898 г.²⁴. В это время, как мы увидим позже, письмо уже не имело смысла; в любом случае, оно не могло в конце сентября посылаться в Воронеж.

Хотя апрельское прошение об отставке начальством не подписано, Н.Ф.Федоров в Москву не возвращается и на службу не выходит. Он продолжает жить в Воронеже до середины августа. Из его письма от 10 июня следует, что он ожидает приезда в Воронеж В.А.Кожевникова²⁵. В конце июня с ним намеревался встретиться директор Румянцевского музея М.А.Веневитинов, находившийся с 15 июня по 7 августа в своем имении в селе Новоживотинное под Воронежем²⁶. 13 июля Н.П.Петерсон в письме В.А.Кожевникову оговаривает возможную дату его приезда в Воронеж: “Для Николая Федоровича все дни, конечно, равны, но для меня желательно было бы, чтобы Ваш приезд совпал с таким днем, когда я от служебных обязанностей свободен; дни эти 22, 26, 27, 28 июля, а 19 июля меня и совсем в городе не будет”²⁷. В.А.Кожевников в Воронеже побывал (здесь состоялось его личное знакомство с Н.П.Петерсоном) и возвратился в Козлов не позднее начала августа²⁸. 12 августа Н.Ф.Федоров выезжает в Москву, по пути он заезжает в Козлов, к В.А.Кожевникову.

12 августа 1898 г., в день отъезда, Н.Ф.Федоров пишет прошение об отставке, которому суждено было стать окончательным. Рапорт был подан директору музея 21 августа. М.А.Веневитинов принял решение об увольнении библиотекаря с 15 сентября 1898 г., но до 1 ноября того же года он находился в разряде “вольнотруждающихся”²⁹. Весь сентябрь и октябрь Н.Ф.Федоров провел в Москве, занимаясь делами службы и оформляя свою пенсию³⁰. В конце октября Н.Ф.Федоров сообщил Н.П.Петерсону, что намерен окончательно оставить службу 1 ноября и затем приехать в Воронеж. Тот предпринял необходимые шаги, чтобы устроить своего учителя на постоянное место жительства: “Я отправился на поиски Вам квартиры и пока остановился на той же квартире у Веры Матвеевны, на которой Вы стояли в 1897 году; с самоварами она желает получать с Вас по 5 р. 50 к. в месяц; я еще не решил окончательно с Верою Матвеевною, поищу еще поближе и подешевле, но если не найду, то придется поместиться у Веры Матвеевны”³¹. 6 ноября в письме к В.А.Кожевникову Н.П.Петерсон рас-

криваст некоторые подробности прежней жизни философа в Воронеже: “Николай Федорович не едет и не пишет ничего, а я с 1 ноября приготовил ему квартиру и со столом.

“Квартира его недалеко от нас и можно было бы стол Николаю Федоровичу устроить у нас; наш обеденный стол ничем не отличается от того стола, который будет иметь Николай Федорович, но он никогда даром им не пользовался и платил нам гораздо дороже, чем будет платить теперь; даже когда приходил к нам из Троицкого, так сказать, уже в гости, то всегда приносил что-нибудь детям, и это приношение стоило несравненно больше обеда, который он съедал”³².

Н.Ф.Федоров приехал в Воронеж 12 ноября. Сведения о его месте жительства в этот раз противоречивы. Его паспорт 30 ноября 1898 г. был зарегистрирован по месту проживания “в доме Федорова № 23 по Касаткиной улице 1 участка Дворянской части”³³. Сам же Н.Ф.Федоров два года спустя отмечал, что он жил в пригородной слободе Троицкой. Конец 1898 — начало 1899 г. философ проводит безвыездно в Воронеже. 23 января 1899 г. Н.П.Петерсон в письме В.А.Кожевникову сообщает о его дальнейших планах: “Николай Федорович намерен ехать в Москву и поселиться или в Подольске, или в Сергиевом Посаде. Что заставляет Николая Федоровича переменить свое место жительства, я не умею догадаться <...> Но как он будет жить на свои семнадцать с полтиною, решительно не знаю, делать к этому некоторые добавления было возможно здесь, а там это будет невозможно”³⁴.

Н.Ф.Федоров выехал из Воронежа 15 февраля 1899 г. в Сергиев Посад. Там он прожил до начала апреля. 20 марта 1899 г. Н.П.Петерсон получил назначение членом Окружного суда в Ашхабад³⁵. 30 марта сообщение о предстоящем переводе появилось в местных газетах. Примерно 5 апреля Н.П.Петерсон приехал к Н.Ф.Федорову в Сергиев Посад. В Воронеж они возвратились вместе 11 апреля, побывав за это время в гостях у В.А.Кожевникова³⁶. Длительного пребывания в Воронеже Федоров не планировал. 25 апреля 1899 г. он сообщил В.А.Кожевникову: “Я думаю 30 апреля выехать из Воронежа, но куда направлюсь, сего не решил”. Несколько дней спустя Н.Петерсон, возвратившийся из поездки на родину, в Пензенскую губернию, представил Кожевникову новые планы: “Мы думаем отправляться в Асхабад числа 5-го всем семейством разом, а Николай Федорович думает прожить в Воронеже месяца три-четыре; завтра пойдем смотреть ему квартиру”³⁷.

5 мая 1899 г. Н.П.Петерсон с семьей выехал в Ашхабад. В этот же день в “Воронежском телеграфе” появилась статья Е.Л.Маркова под названием “Проводы Н.П.Петерсона”. Н.Ф.Федоров остался в Воронеже. 12 мая в письме к В.А.Кожевникову он сообщает

реалии своей жизни: “Мой адрес: Воронеж, Троицкая, дом Скрынченко, № 45; по этому адресу, как я сейчас узнал, письма доходят через две недели и даже больше. Впрочем, по словам хозяйки дома, письма гораздо скорее будут доходить по следующему адресу: Воронеж, Губернское правление. Григорию Дмитриевичу Скрынченко с передачей Н.Ф.”³⁸ Во второй половине июля Кожевников навестил своего старшего друга в Воронеже. 4 августа Николай Федорович сообщил ему о своем предстоящем отъезде в Ашхабад. Он намеревался выехать 15 августа, до Петровска его должен был сопровождать Козьма Петрович Афонин, а в Красноводск для встречи собирался выехать Н.П.Петерсон³⁹.

Живя в Ашхабаде, жаркий климат которого пришелся ему не по душе, Н.Ф.Федоров не забывает Воронежа. О своем желании обосноваться на лето в этом городе он сообщает в письме В.А.Кожевникову 26 марта 1900 г. “Самое наибольшее же мое желание,— добавляет он,— поселиться в каком-нибудь городке и жить исключительно своею пенсией”⁴⁰.

Поездка в Воронеж в 1900 г. состоялась, но она была столь кратковременной, что остается неизвестным, заночевал ли Н.Ф.Федоров в Воронеже или уехал в тот же день. 2 января 1901 г. в письме Н.П.Петерсону он делился своими впечатлениями: “По приезде в Воронеж отправился я в Троицкое и узнал об бывшей своей хозяйки, что к четырем рублям, платимым мною за комнату, Вы прибавляли еще два рубля. Впрочем, она тотчас сбавила рубль, но я не помню уже, как выбрался из ее дома и поспешил уехать из Воронежа. В Троицком я жил от 30 марта до 12 апреля (надо: августа.— А.А., О.Л.) 1898 года, уплачено за 5 месяцев; следовательно, я должен Вам 10 руб. В следующем году опять, вероятно, Вы приплачивали Вере Ивановне за стол также по два рубля. На этой квартире жил с 12 или 13 ноября по 15 февраля, следовательно, за три месяца с небольшим Вами уплачено 6 руб.”⁴¹. Это была последняя поездка Н.Ф.Федорова в Воронеж.

Итак, Николай Федорович Федоров на протяжении 1894—1900 гг. приезжал в Воронеж не менее 10 раз и провел здесь в общей сложности около 22 месяцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ), ф. 657, карт. 5, № 27, л. 2.

² Воронежские губернские ведомости. 1894. 23 февр.; Дон. 1894. 1 марта; Воронежский телеграф. 1894. 2 марта.

³ ОР РГБ, ф. 657, карт. 11, № 9.

⁴ Архив РГБ, оп 126, л. 53, л. 135. См. также: *Борисов В.С.* Уход Н.Ф.Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала.— 1993. № 1. С. 144.

- ⁵ Отпускное свидетельство Н.Ф.Федорову выдано 14 июня на срок с 15 июня по 15 августа, в Воронеже оно “явлено” в Дворянской полицейской части 17 июня 1894 г.— Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 62, 143.
- ⁶ ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, № 6, л. 49, 52.
- ⁷ Там же, карт. 10, № 24, л. 5.
- ⁸ Там же, карт. 6, № 68, л. 19—20.
- ⁹ *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 150
- ¹⁰ ОР РГБ, ф. 657, карт. 6, № 68, л. 22.
- ¹¹ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 64. *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 144.
- ¹² ОР РГБ, ф. 657, карт. 6, № 68, л. 24—25.
- ¹³ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 66. *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 150.
- ¹⁴ *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 150.
- ¹⁵ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 67, 142.
- ¹⁶ Там же, л. 87.
- ¹⁷ Там же, л. 88.
- ¹⁸ ОР РГБ, ф. 657, карт. 10, № 24, л. 22.
- ¹⁹ Там же, карт. 6, № 68, л. 54.
- ²⁰ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 90.
- ²¹ Там же, л. 93. *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 147.
- ²² ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, № 12, л. 40.
- ²³ Там же, л. 38.
- ²⁴ *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 148.
- ²⁵ ОР РГБ, ф. 657, карт. 6, № 68, л. 109.
- ²⁶ Там же, карт. 6, № 29, л. 2. Архив РГБ, оп. 126, д. 11, л. 52.
- ²⁷ ОР РГБ, ф. 657, карт. 10, № 32, л. 36.
- ²⁸ Там же, карт. 6, № 68, л. 100.
- ²⁹ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 95. *Борисов В.С.* Указ. соч. С. 145.
- ³⁰ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 104.
- ³¹ ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, № 12, л. 27.
- ³² Там же, карт. 10, № 24, л. 24.
- ³³ Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 108.
- ³⁴ ОР РГБ, ф. 657, карт. 10, № 24, л. 31
- ³⁵ Там же, карт. 5, № 27, л. 2.
- ³⁶ Там же, карт. 6, № 68, л. 163—164.
- ³⁷ Там же, карт. 10, № 24, л. 38.
- ³⁸ Там же, карт. 6, № 68, л. 172.
- ³⁹ Там же, л. 178.
- ⁴⁰ Там же, л. 217.
- ⁴¹ Там же, л. 243.

В. Борисов
Москва

АДРЕСА Н.Ф. ФЕДОРОВА

В настоящее время документально установлено пребывание и проживание Н.Ф. Федорова в 18 городах Российской империи: в Ашхабаде, Богородицке, Богородске, Боровске, Воронеже, Воскресенске, Керенске, Липецке, Москве, Одессе, Одоеве, Подольске, Сасове, Сергиевом Посаде, Тамбове, Ташкенте, Угличе, Щацке... Список этот, без сомнения, в процессе исследования биографии мыслителя будет со временем продолжен.

К сожалению, изучению адресов Н.Ф. Федорова до сих пор не придают серьезного значения. Адреса понимают только как памятные места жизни великого человека, как материал для его жизнеописания, как “голый факт”.

А между тем, изучение адресов Н.Ф. Федорова, *осмысление их топографии, мест их расположения*, проливает свет на генезис учения мыслителя, открывает логику его мышления и обнаруживает историко-географическую основу построенный грандиозного проекта Общего Дела.

В этой связи особое значение, даже можно сказать — центральное значение — имеет тема “Топография Москвы, адреса Н.Ф. Федорова и его учение”.

В федороведении эта тема еще ждет своего часа. Важность ее определяется уже сразу двумя фактами структуры учения всеобщего дела.

Факт первый. Сам автор свое учение иногда называл “Кремлевским вопросом”, разумея при этом как кремль русской земли, так и подобные образования в иных странах, но особенно разумея смысл именно Московского Кремля, *напротив* которого он приработал четверть века.

Факт второй. Средством и инструментом достижения цели общего дела Н.Ф. Федоров считал создание Всеобщего Музея, включающего в свой состав не только музеи в общепринятом значении, но и школы, обсерватории, библиотеки, архивы, лаборатории, кладбища и храмы. Не осмысление ли топографии Москвы навяло ему эту мысль? Ведь Московский Кремль во времена Федорова уже был и музеем (Оружейная палата), и кладбищем (Успенский и Архангельский соборы). Он был окружен музеями, Румянцевским

и Историческим, Архивом МИД, школой (Университет). Не говоря уже о том, что сама структура Соборной площади Московского Кремля была архитектурно-градостроительной иконой Успения Пресвятой Богородицы. Напоминаю, что внутренний смысл успенского мышления заключастся в воскрешении Богородицы...

В связи с вышеизложенными фактами, считаем, что адреса Н.Ф.Федорова являются не только “голыми фактами” его биографии, но и подлежат осмыслению для уяснения происхождения его идей и понимания связи этих идей в сложной, но органичной системе учения об общем деле.

Поэтому и предлагаем для изучения 49 выявленных адресов.

подавляющая их часть относится к московскому периоду жизни Николая Федоровича. Два из указанных московских адреса определены по переписке Н.Ф.Федорова, хранящейся в архиве Н.П.Петерсона в ОР РГБ, ф. 657. Остальные адреса установлены по полицейским штампам о прописке в паспорте или в Свидетельствах на жительство, которые выдавались Николаю Федоровичу.

Паспорт и Свидетельства на жительство хранятся в архиве личных дел Румянцевской библиотеки, ныне РГБ. Обследование этого архива было автором осуществлено в 1970-х годах по рекомендации сотрудницы Рукописного отдела ГБЛ Г.И.Довгалло.

Н.Ф.Федоров, как явствует из списка, проживал в Москве постоянно с 1868 года до смерти в 1903 году.

Он почти ежегодно менял свой адрес проживания. Но в *трех* местах он жил дольше всего. Чем это было вызвано, остается пока гадать.

Три “любимых” адреса Н.Ф.Федорова следующие:

1) 1884 г., 1885 г., 1886 г.— д. 12 Сергеевой в Пречистенской части;

2) 1901 г., 1902 г., 1903 г.— д. 10 Карташова в Пресненской части в Девятинском пер.;

3) 1890 г.— 1898 г.— д. 9 Иванова по Молочному переулку.

Дом № 9 Иванова в Молочном переулке по каким-то причинам (каким?) был, таким образом, самым подходящим для Н.Ф.Федорова.

От места службы — недалеко. Пешком минут 20. По дороге: храм Христа Спасителя (его там частенько видели благоговейно молящимся); церковь Ильи Пророка Обыденная (вспомним его статьи об обыденных храмах); печатня Снегиревой в Савеловском переулке (после смерти Федорова здесь будет напечатан второй том “Философии общего дела”).

Дом № 9 Ивановых по Молочному переулку к настоящему времени не сохранился. Он находился у стен Зачатьевского монастыря.

Л.Н.Толстой указывает на 1881 год (почему?), как на год знакомства с Федоровым и посещения писателем каморки мыслителя

в Зачатьевском переулке. (Но дом 9 Иванова называется по Молочному переулку. Что это? Неточность, ошибка Толстого? Или был еще один адрес по собственно Зачатьевскому переулку?).

Судя по данному списку адресов, у Н.Ф.Федорова *дважды* так складывалась жизнь, что он несколько раз в сезон менял свой юридический адрес. Чем же это было вызвано?

Так, в 1875 году он переезжал 4 раза, а в последний год жизни, в 1903 году, Николай Федорович в буквальном смысле не находил себе места и переезжал 6 (!) раз. И, наконец, из последнего юридического пристанища д. 6 Барашкова, Мещанской части, 3 участка, где он был прописан с 29 октября (это в районе театра зверей Дурова), его перевозят 11 декабря в ближайшую больницу. Ею оказывается Мариинская больница для бедных.

Та самая, где в свое время в одном из флигелей родился Федор Достоевский, который мысли Федорова “прочел как бы за свои” и мечтал с ним встретиться. Но не успел. Там, где родился великий русский писатель, 11 декабря 1903 года оказался великий русский мыслитель.

В тот день в паспорте Федорова поставили штамп: “Сущевская часть, 3 участок, дом 2. Явлен и записан на излечение”.

По этому адресу 15 декабря 1903 года Николай Федорович Федоров умер.

ПОРЯДКОВЫЙ НОМЕР	ГОД	ДАТА	АДРЕС	ОБОСНОВАНИЕ
1	1868	с 6 сентября	Мещанская часть, 4 квартал, дом Пелагенк	Личное дело Н.Ф.Федорова. Архив РГБ.
2	1868	с 22 декабря	Сретенская часть, 5 квартал, дом № 32	— “ —
3	1869	с 6 апреля	Мещанская часть, 1 квартал, дом № 12	— “ —
4	1869	с 12 октября	Арбатская часть, 3 квартал, дом № 262 С[е]востянова	— “ —
5	1870	с 11 января	Арбатская часть, 5 квартал, дом № 866 Мо[и]сеева	— “ —
6	1871	с 9 июня	{ } 4 квартал, дом № 1/9	— “ —
7	1872	с 3 июня	Хамовническая часть, квартал 6, дом Зотова	-- “ —
8	1874		Марьино Слободка, Александров переулок, дом Дорофеева	Письмо Н.Ф.Федорова Н.П.Петерсону от 27 июня 1874

1875	с 25 января	Суцесвская часть, 19 квартал, из г. Вильно	Личное дело Н.Ф. Федорова. Архив РГБ
1875	с 28 апреля	Хамовническая часть, 6 квартал, дом 584 Чиянова [Гиянова?]	— “ —
1875	с 24 июня	Сретенская часть, дом № 323 Петровского	— “ —
1875	с 14 августа	Арбатская часть, 5 квартал, дом № 575 Фальковского	— “ —
1881		Зачатьевский переулок	Дневник Л.Н. Толстого
1884	с 26 августа	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 12 Сергеевой	Личное дело Н.Ф. Федорова. Архив РГБ.
1885	с 6 августа	Пречистенская часть, 1 квартал, дом № 12 Сергеевой	— “ —
1886	с 26 августа	Пречистенская часть, 1 участок, дом 12 Сергеевой	— “ —
1888	с мая	Рогожская часть, 6 квартал, дом 947 Покровского	— “ —
1890	с 26 августа	Пречистенская часть, дом № 9 Иванова	— “ —
1891	с 26 июля	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 9 Иванова	— “ —
1892	с 19 августа	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 9 Иванова	— “ —
1893	с 24 августа	— “ —	— “ —
1894	с 17 июня	г. Воронеж	— “ —
1894	с 22 августа	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 9 Иванова	— “ —
1895	с 6 августа	Пречистенская часть, 1 участок, Молочный переулок, дом 9 Иванова	— “ —
1896	с 21 августа	Якиманская часть, 1 участок, дом № 35 Шишкиной	— “ —
1896	с 30 августа	Пречистенская часть, 1 участок, Молочный переулок, дом 9 Иванова	— “ —
1897	с 23 августа	Пречистенская часть, дом № 20 Георгиевского по Амгорскому переулку [или Ангорскому]	— “ —
1897	с 1 сентября	Пречистенская часть, 1 участок, Молочный переулок, дом 9 Иванова	— “ —

29	1898		Штатный переулоч, дом 3	ОР РГБ. фонд 657 (Н.П.Петерсон)
30	1898	с 21 августа	Пречистенская часть, 1 участок, Молочный переулоч, дом № 9 Иванова	Личное дело Н.Ф.Федорова. Архив РГБ.
31	1898	с 27 августа	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 8 Георгиевского	— “ —
32	1898	с 30 ноября	г. Воронеж, дом № 23 Федорова, участок № 1, улица Касаткина	— “ —
33	1899	с 23 февраля	г. Сергиев-Посад, улица Московская, дом Бурцева	— “ —
34	1899	с 4 мая	3 ст Воронежского уезда	— “ —
35	1899	с 24 августа	г. Асхабад	— “ —
36	1899	с 1 сентября	г. Ташкент, 1 часть	— “ —
37	1900		Мещанская часть, 1 участок, дом № 35 Келлер №№ Стручково, Домниковская улица	— “ —
38	1900	с 19 мая	г. Подольск, дом Рогачева	— “ —
39	1901	с 12 мая	г. Подольск, дом Жильцова	— “ —
40	1901	с 22 августа	Пресненская часть, 1 участок, дом № 10 Карташева, переулоч Девятинский	— “ —
41	1902	с 10 мая	г. Воскресенск, дом Жеребцова	— “ —
42	1902	с 30 августа	Пресненская часть, 1 участок, дом № 10 Карташева	— “ —
43	1903	с 4 февраля	Пречистенская часть, дом № 4 Терз	— “ —
44	1903	со 2 мая	г. Воскресенск, дом Царькова	— “ —
45	1903	с 11 августа	Пятницкая часть, 1 участок, дом № 38	— “ —
46	1903	с 12 октября	Пречистенская часть, 1 участок, дом № 20 Георгиевского	— “ —
47	1903	с 16 октября	Пресненская часть, 1 участок, дом № 10 Карташева	— “ —
48	1903	с 29 октября	Мещанская часть, 3 участок, дом № 6 Барашкова	— “ —
49	1903	с 11 декабря	Сушевская часть, 3 участок, дом № 2	— “ —

РОЛЬ ОБЩЕСТВЕННОЙ ИНИЦИАТИВЫ В СОХРАНЕНИИ КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ МАЛОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ БОРОВСКА)

1. Список исторических городов и других населенных мест РСФСР в 1970 году включал только три города Калужского региона: гг. Калугу, Боровск и Козельск. В 1990 году был утвержден новый список исторических населенных мест России. Отмечалось, что за прошедшие двадцать лет работ по изучению историко-культурного наследия во всех регионах России, углубленных исследований в области археологии, истории, краеведения, архитектуры и градостроительства, совершенствования КРИТЕРИЕВ ОЦЕНКИ исторически сложившейся среды и научных методов сохранения памятников истории и культуры были выявлены сотни исторически населенных мест, которые требовали особого внимания и бережного отношения к их застройке, реконструкции, охраны и использования.

Согласно новым предложениям “Список исторических городов” Калужской области стал не только в три раза длиннее, но и получил качественную дифференциацию, была введена характеристика “историческая ценность”.

По этому списку два города в Калужском регионе имеют статус “исторический город федерального значения” — гг. Калуга и Боровск, а г. Козельск — “исторический город регионального значения”.

2. Социологические исследования по теме: “Отношение населения малого исторического города к культурному и природному наследию” (опрашивалось население и эксперты семи городов Калужской области, по 100 жителей в городе и 129 экспертов в целом по региону), показали, что *жители г. Боровска* наиболее заинтересованно и активно относятся к вопросу использования историко-культурного и природного потенциала своего уникального исторического района. Если в регионе *доля ориентированных на использование историко-культурного потенциала* составила среди экспер-

тов 66%, среди населения — 31%, то в Боровске — 80% и 53% соответственно. За *развитие туризма* высказались 63% экспертов всего региона, в том числе среди *боровских экспертов* — 75%, среди населения в целом за туризм были 31% всех респондентов, в *Боровске* — 75%.

Население малого исторического города, такого как Боровск, особенно местная интеллигенция, вопреки расхожему мнению о провинциальном консерватизме, высказывается в пользу перемен, но не за счет приоритета промышленного развития (за такой путь высказалась лишь пятая часть жителей Боровска, Козельска). Изменения в развитии Боровска большинство связывает с *возможностями использования потенциала исторического города как уникального центра “русского космизма”* (из знаменитых людей своего города больше всего гордятся К.Э. Циолковским), *центра старообрядчества* (помнят протопопа Аввакума, боярыню Морозову и княгиню Урусову). Жители, эксперты осознают вклад в культуру России купцов и промышленников Щукиных, Рябушинских, гордятся красотой построенных купечеством и горожанами храмов, обеспокоены экологическими проблемами сохранения неповторимого ландшафта реки Протвы, уникального Бора, монастырского комплекса-крепости — Пафнутьев-Боровского монастыря, памятника архитектуры XVI-XVIII вв.

В подписанной нами в 1988 году “Международной Хартии по охране исторических городов” названы ценности, подлежащие охране. Прежде всего, это сам *“исторический город и совокупность его материальных и художественных элементов”*:

— внешний вид города, который определяют его план и структура;

— отношения между различными городскими пространствами: застроенными участками, свободными и занятыми зелеными насаждениями;

— форма и облик построек (внешний и внутренний вид), такие, как они определены своей структурой, объемом, стилем, масштабом, материалами, цветом и декоративными элементами;

— отношением между городом и его окружением, природным и созданным человеком;

— различные особенности города, приобретенные им в течение его исторического развития. Считается, что всякое покушение на эти ценности подвергает опасности *подлинность исторического города*”.

В “Хартии” сформулирован важный принцип сохранения и развития уникальной территории: “Участие и привлечение жителей всего города необходимы для успеха его охраны. Оно должно осуществляться при любых обстоятельствах и содействовать осо-

знанию важности этого дела всеми поколениями, что будет активно способствовать успеху охраны. Никогда нельзя забывать, что охрана исторических городов и кварталов прежде всего касается их обитателей”.

В этом плане роль общественности Боровска уникальна.

3. Благодаря инициативе местной интеллигенции — красведов, журналистов, педагогов, художников, при поддержке экспертов Москвы, Боровск стали называть Центром русского космизма. Именно здесь во второй половине XIX века учительствовали два родоначальника философии русского космизма Н.Ф.Федоров и К.Э.Циолковский.

В 1970 году Боровск был внесен в Список исторических городов России. Теперь все разработки проектов развития и реконструкции, их реализация, музеефикация, охранные зоны, исследования памятников должны контролироваться законоположением об охране и использовании памятников истории и культуры, утвержденным постановлением правительства.

В 1976 году для Боровска были разработаны, а в 1983 году — утверждены *зоны охраны памятников истории и культуры*, с выявленными неучтенными памятниками, застройкой, подлежащими сохранению как ценная градостроительная среда. (План районной планировки Боровска был утвержден в марте 1981 года, план подетальной застройки и генеральный план города Боровска — в 1983—84 годах).

По требованию общественности в город неоднократно приезжали комиссии МК РСФСР и ЦС ВООПИК. В мае 1984 года очередная комиссия из Москвы отмечала новые нарушения в зоне охраняемой исторической застройки, в том числе начатое в 1981 году строительство дома культуры без каких-либо согласований, полностью искажающее историческую панораму города своей немасштабностью сложившейся исторической застройке, чрезмерной величиной и невыразительностью архитектурного решения. Из-за так называемого “учреждения культуры” были снесены дома, подлежащие обязательному сохранению как ценные элементы городской исторической среды. Строящееся здание райкома партии закрыло вид на важный памятник архитектурной истории — школу, где преподавали Н.Федоров и К.Циолковский. Сносились здания на центральной площади города. Комиссия предлагала:

- срочно оформить постановку на охрану памятников, включенных в Свод и уточненных утвержденным проектом зон охраны;
- заказать разработку проектно-сметной документации на реставрацию памятников истории и культуры, в первую очередь для тех, которые находятся в аварийном состоянии (консервация);

— содействовать воссозданию Боровского краеведческого музея, а также созданию филиала музея К.Э.Циолковского на базе домов, где жил ученый, и школы, где он преподавал.

Комиссия предлагала: “рассмотреть вопрос о создании Боровского архитектурного заповедника (на базе исторического города и Пафнутьев-Боровского монастыря)”, а также “включить церковь Михаила Архангела в Красном селе с окружающей ее территорией в историко-ландшафтный заповедник “Красный цветок”.

Рекомендовалось увеличить финансирование реставрационных работ в Боровске, а объединению “Росреставрация” рассмотреть вопрос об увеличении плана Калужской СНРПМ за счет Боровского участка, создания на его базе реставрационной мастерской; принять срочные меры по консервации памятников, находящихся в аварийном состоянии.

Спустя год Центральный совет ВООПИК вновь возвращается к проблеме исторического Боровска. Общественные инспектора ВООПИК А.Бойко и В.Гурьев обращаются с письмом к Д.С.Лихачеву, в котором просят поддержать предложение о создании в Боровске природно-исторического заповедника и тем самым предотвратить разрушение памятников истории и архитектуры.

В 1988 году председатель любительского объединения “Космос” при комитете космонавтики ДОСААФ в г. Боровске А.К.Бойко формулирует предложение о создании музейного комплекса “Русский космизм”, предлагает организовать экологические маршруты “в память того времени, когда были созданы Н.Ф.Федоровым первые работы по русскому космизму”. В записке “Боровск — центр русского космизма” он пишет “о Боровском хозрасчетном Государственном природно-историческом заповеднике с администрацией, компетентной в области экологии, социологии, экономике туризма, археологии, архитектуры, музейного дела, реставрации и др. Руководствуясь разработанными планами (при условии их всенародного обсуждения) по реставрации, администрация заповедника могла бы, используя хозрасчет, выйти с предложениями по их реализации в Центральный Совет по туризму, к кооперативу или в зарубежные фирмы”.

В каталоге выставки “Проект Земного шара будущего”, состоявшейся на ВДНХ СССР в 1990 году, в разделе “Идеи, гипотезы, решения” А.К.Бойко и В.Е.Гурьев публикуют проект “*Боровского ноосферного архитектурно-ландшафтного заповедника*”. Они пишут: “С целью сохранения экологического равновесия маршруты по памятникам Боровского района должны быть пешими или конными. Желательно предусмотреть включение элементов природоохранной деятельности на пути следования, например, благоустройство родников, посадку цветов, охраняемых в Калужской

области и выращиваемых в питомниках, заготовку лекарственных трав, благоустройство туристических баз. Каждый из маршрутов может курироваться колхозом или совхозом, по территории которых эти маршруты проходят. В целом проект осуществляется на кооперативной основе. Первоначальной задачей заповедника может стать восстановление экологии бассейнов рек Протвы и Лужи. Экологические маршруты должны проходить по берегам рек от одного исторического памятника к другому”¹. Здесь авторы отмечают, что в Боровске прошли первые Федоровские чтения, а также сообщают о том, что проектируется создание музейного комплекса “Русский космизм”.

Одним из самых ярких организаторов Федоровских чтений был художник, поэт, философ Владимир Гурьев. Как отмечал писатель Дмитрий Жуков, “в нем были обострены чувства справедливости и сострадания. Видимо поэтому он отдавал столько сил делу сохранения памятников древнего Боровска, беззаветно помогал друзьям, перелагая на себя изрядную долю их забот, занимаясь эстетическим воспитанием боровских ребятишек...”².

Владимир Гурьев был одним из самых страстных приверженцев философии общего дела, создал удивительные портреты Н.Ф.Федорова, написал поэму “Душезрение” по его текстам, всем своим творчеством доказывая, что русский космизм — это живая философия, направленная в будущее, а участие во ВСЕОБЩЕМ ПРОЕКТЕ — дело творческое и плодотворное.

В прошлом году женщины Боровска выступили с инициативой издать Календарь “Мир Владимира Гурьева”. Все, кто знал этого прекрасного человека, готовы принять участие в данном проекте. Думается, что выпуск такого альбома может стать еще одним шагом в пропаганде философии русского космизма, наследия Н.Ф.Федорова, творчества его последователя В.Гурьева.

Существенный вклад в сохранение и использование культурного и природного наследия Боровска вносят местные краеведы — А.А.Антипов, В.И.Осипов, В.В.Бубликов. К теме наследия постоянно обращается местная газета “Боровские известия” (редактор Л.Н.Аникина). Ежегодно на базе местного краеведческого музея проводятся конференции по истории Боровского края, издаются сборники “Боровский краевед”.

К 600-летию Пафнутия Боровского и 550-летию Пафнутьев-Боровского монастыря местные власти помогли старейшему краеведу города Алексею Алексеевичу Антипову издать книгу о Боровске “Живые корни России” (историко-краеведческие очерки).

В течение многих лет в городе действует творческое объединение “Жар-птица”, организующее творческие вечера, художественные выставки, выпускающее поэтические сборники. Широкою из-

вестность получили работы художницы Людмилы Киселевой. Большой вклад в духовную жизнь города вносит группа московских художников, таких как Игорь Солдатенков, Евгений Филатов, писатель Дмитрий Жуков, архивист Игорь Нагаев.

Однако очень многие предложения общественности остаются нерезализованными из-за отсутствия конструктивного диалога между населением и властями. Последние редко прислушиваются к рекомендациям защитников историко-культурного и природного потенциала города. Администрация нередко оказывалась в роли разрушительницы исторической застройки, не считалась с уникальной красотой и неповторимостью ландшафта, предпочитая прямолинейные решения, дешевые проекты, объясняя свои промахи отсутствием финансирования. Общая неблагоприятная экономическая ситуация последних лет не способствовала изменению отношения руководителей города к проблеме сохранения его историко-культурной и архитектурной среды. Вместе с тем происходят процессы, позволяющие надеяться на возрождение исторического облика города: храмы возвращаются общинам, монастырь — монастырской братии. Население настойчиво требует выделения земли под огороды. Помнят жители Боровска, чем были славны их земляки в прошлом столетии. Недаром писал о боровчанах автор одной из старых книг по истории Калужского края: «Любимое занятие мещан после мелочной торговли есть огородничество. В самом Боровске только 126 садов и 674 огорода, а еще больше около города. Здесь в большем или меньшем изобилии растут все огородные овощи и коренья: капуста, огурцы, редька, свекла, морковь, репа, брюква, горох, мак, петрушка и др. Боровчане не только тщательно возделывают свои собственные огороды, но и разъезжают по другим губерниям, снимают земли у тамошних жителей, строят красивые домики и всей семьей занимаются огородничеством... В этой кочующей, то городской, то сельской жизни, в этих ежегодных переездах из одной губернии в другую есть много оригинального, в этом оригинальном нетрудно заметить что-то поэтическое»³.

Эту любопытную характеристику образа жизни боровских горожан приводят московские исследователи Игорь и Михаил Нагаевы в публикации «Источники по истории Боровского края (архивы и библиотеки)»⁴.

К сожалению, пока каких-либо архивных данных о пребывании Н.Ф.Федорова в Боровске обнаружить не удалось. Более того, в изданном в 1995 году Боровским музеем альбоме «Боровск на старинных открытках» (составители В.Осипов, А.Осипова) отсутствует имя основоположника русского космизма. Хотя среди фотографий учебных заведений города есть снимок Боровского при-

ходского училища, женской гимназии, деревянного здания начальной школы... Где в 1866—1867 гг. работал учителем истории и географии Н.Ф.Федоров? Согласно записи в “Румянцевском аттестате”: “Циркуляром по Московскому учебному округу за № 22 определен учителем истории и географии в Боровское уездное училище 1866 года ноября 25-го. Циркуляром по Московскому учебному округу за № 8, уволен от службы, согласно прошению, по расстроенному здоровью, 1867 года апреля 29-го”⁵. Полагаю, что от имени Федоровского общества можно было бы сделать своего рода “заказ” на архивный поиск материалов боровского периода жизни мыслителя молодым исследователям, работающим под руководством опытного И.М.Нагаева, главного архивиста Российского государственного военного архива (РГВА), организатора группы молодых любителей архивного дела (КЛАД), ежегодно приезжающих в Боровск в экспедиции.

И еще одно предложение. Я не встретила ни одного подробно плана города Боровска. В сборниках публикуются старые карты города. Возможно, следовало бы издать общими усилиями красивый план-схему исторических и природных достопримечательностей Боровска, с указанием и тех проспектов, о которых мечтал В.Гурьев.

Образцом общественной инициативы в сфере картирования историко-культурного наследия Москвы может послужить изданный в 1994 году архитектором Ольгой Рудольфовной Шмидт путеводитель “Пречистенка-Остоженка”. Автор описывает каждый дом согласно принципу “шаг за шагом”. На стр. 109 мы читаем: “Коробейников переулок... № 14/9. Ранее на этом участке был дом, где с 1880-х годов жил крупный русский философ Николай Федорович Федоров”... Таким образом, впервые на карте Москвы обозначено место проживания мыслителя. Хотя, возможно, адрес требует уточнения. Скорее всего, это был дом Иванова № 9 по Молочному переулку, согласно публикации В.С.Борисова⁶.

Рядом в доме № 5 по Молочному переулку находится дом художника Евгения Филатова, друга Владимира Гурьева. Евгений Михайлович давно осуществляет собственный проект организации Культурного центра в своем родовом доме. В Центре “Дом Филатова” предлагается размещение библиотеки истории Российского искусства, учебных классов детской художественной школы-студии, мастерских художников, в том числе мемориальных, например, В.Е.Попкова, а также тех художников, которые обращались в своем творчестве к философии русского космизма. Сам Е.М.Филатов является одним из наиболее активных членов Московского общества охраны памятников истории и культуры, членом общества “Старая Москва”, ведет большую педагогичес-

кую и просветительскую работу по проблеме сохранения историко-культурного и архитектурного наследия Москвы.

Возможно, Федоровскому обществу следовало бы обратиться с предложением в правительство Москвы об установлении памятной доски Н.Ф.Федорову в Молочном переулке, а также о создании постоянной выставки в культурном центре “Дом Филатова”, посвященной основоположнику русского космизма и его последователям среди деятелей искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Проект Земного шара будущего. М., 1990. С. 48.
- ² Архитектура. 1993. № 3—4. С. 16.
- ³ Города Калужской губернии. СПб., 1839. С. 194—197.
- ⁴ *Нагаев И.М., Нагаев М.И.* Источники по истории Боровского края (архивы и библиотеки). Боровский краевед. Боровск, 1993. С. 115.
- ⁵ См. *Борисов В.С.* Новые материалы к биографии Н.Ф.Федорова. Уход Н.Ф.Федорова из Румянцевской библиотеки. // “Начала”, № 1, 1993. С. 149.
- ⁶ Там же. С. 151 (Материалы Архива РГБ, ф. 126, ед. хр. 53. Свидетельство на свободное проживание в Москве и паспорт).

И. Савкин
Санкт-Петербург

БУМАГИ Н.Ф. ФЕДОРОВА ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ИНСТИТУТА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Последние несколько лет были отмечены активной работой по подготовке к изданию наследия Н.Ф. Федорова. Вышли в свет однотомники: “Из “Философии общего дела”. Новосибирск, 1993, “Сочинения”. М., 1994; появились в печати первые два тома “Собрания сочинений Н.Ф. Федорова в 4-х тт.” (М., 1995). В периодических изданиях и сборниках был опубликован ряд материалов из III тома “Философии общего дела” (“Контекст 1988”, М., 1989; “Русское возрождение”, 1992, № 58—59; “Начала”, 1993, № 1, 3; “Вопросы философии”, 1993, № 1). В связи с этим назрела необходимость учета всех имеющихся в книгохранилищах России рукописей мыслителя.

Как известно, автографы сочинений, вошедших в I и II тт. “Философии общего дела” (Верный, 1906, Москва, 1913), считаются утраченными (они хранились у ученика Федорова В.А. Коженикова, архив которого погиб в 1930-е гг.). Основной массив рукописей, предназначавшихся для так и не изданного III тома, ныне находится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки в составе фонда другого ученика Федорова Н.П. Петерсона (ф. 657). Отдельные рукописи и письма рассредоточены по личным фондам А.А. Фета (ОР РГБ), А.Л. Волынского (РГАЛИ) и др.

В настоящее время обнаружено еще одно собрание бумаг Н.Ф. Федорова, хранящееся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом). Оно представляет собой списки с работ, большая часть которых как раз вошла в изданный учениками Федорова вышеупомянутый двухтомник, часть — была опубликована еще при жизни мыслителя в различных периодических изданиях, а некоторые рукописи так и не были напечатаны.

Вопрос о появлении данного собрания в фондах РО ИРЛИ нуждается в отдельном изучении. Однако уже сейчас можно сказать следующее. В хранилище Института русской литературы бу-

маги Федорова поступили из Литературного музея Всероссийского союза писателей (поступление зарегистрировано в разделе “Книжные поступления” под № 3407). В свою очередь в Литературный музей они попали из частного архива Сергея Александровича Полякова, известного издателя, владельца издательства “Скорпион”, крупного коллекционера.

В коллекцию Полякова бумаги Федорова могли попасть от Николая Николаевича Черногубова (1873—1941). Сотрудник Третьяковской галереи, он известен как душеприказчик художественного наследия А.А.Фета, как исследователь его жизни и творчества. Через Черногубова осуществлялась публикация писем В.С.Соловьева к Фету. Известно также, что Черногубов был знаком с Федоровым, “собирал его рукописи”¹, а в конце жизни мыслителя выступил с инициативой издания его сочинений в издательстве “Скорпион”. Федоров, настороженно относившийся к Черногубову, который к тому же предполагал сделать издание элитарным и дорогим, что противоречило коренным убеждениям мыслителя, отрицавшего собственность на книги и считавшего грехом книжную торговлю, — не случайно ученики Федорова издали посмертное собрание его сочинений с грифом “не для продажи”, — лишь после долгих колебаний дал “согласие на издание своих трудов” и начал “напряженно работать над приведением своих рукописей в порядок”². Черногубов принимал активное участие в подготовке издания, однако в конце концов Федоров все же отказался от предложения “Скорпиона” и перед кончиной, на смертном одре передал “свои бумаги в наследство Кожевникову”³.

Машинописные списки, хранящиеся в РО ИРЛИ, скорее всего и представляют собой материалы этого так и не осуществленного издания. Они содержат следы правки карандашом, обычным черным грифелем. Характер ее не позволяет с уверенностью заключить, что это авторская правка (отсутствие новых “приписок”, дополнений, вариантов и пр.), скорее всего это рука кого-либо из учеников. Списки имеют единообразный вид, выполнены на однотипной бумаге, имеющей фирменный знак: посередине выдвинуто изображение крылатого льва, прямо под ним местонахождение фирмы — Рига, название ее (инициалы) над изображением — А.К.Р.П.Ф., слева от изображения — 1, справа — 5. На списках сохранились прежние регистрационные номера, по описи Литературного музея, показывающие, что при передаче их в РО ИРЛИ бумаги Федорова были описаны в ином порядке. Так тематически примыкающие друг к другу материалы о Ницше (новые регистрационные №№ 225, 226) прежде имели номера соответственно — 1-5527, 1-5543.

Перечислим все списки в порядке их новых регистрационных номеров:

р. III, оп. 2, № 202. “Авторское право и авторская обязанность, или долг (К вопросу о литературной конвенции)”. 4 лл. Опубликовано: “Дон”. 1896. 6 октября;

№ 203. “Асхабадский музей”. — без даты. 4 лл. (1 ч.). Опубликовано: “Асхабад”. 1899. 28 сентября;

№ 204. “Баженовский Кремль” — б/д; 2 лл.;

№ 205. “Беседа в храме кадетского корпуса по поводу циркуляра 12 августа о сокращении вооружений” — б/д, 2 лл. Под заглавием “Беседа на новый 1899 год” опубликована в: *Философия общего дела*. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А.Кожевникова и Н.П.Петерсона (далее — ФОД). Т. II. М., 1913. С.318—320;

№ 206. “Бессмертие как привилегия сверхчеловеков (по поводу статьи В.С.Соловьёва о Лермонтове)” — б/д, 4 лл. Опубликовано: ФОД. Т. II. С.122—126;

№ 207. “Библиография. Знание популярное, энциклопедическое, мнимое и знание действительное; переход от мнимого знания к действительному” — б/д, 4 лл. (1 ч.). Опубликовано: “Дон”. 1896. 29 октября, ФОД. Т. I. Верный, 1906. С.681—684;

№ 208. “Внутренняя роспись храма” — б/д, 10 лл. Опубликовано: Там же. С.616—626;

№ 209. “Вопрос о братстве и причинах небратского состояния мира” — б/д, 28 лл. (1 ч.). Под заголовком “Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства”. Опубликовано: Там же;

№ 210. “Второй собор” — б/д, 44 лл. (1 ч.);

№ 211. “В голодный 1891 год появился проект подоходного налога...” — б/д, 2 лл.;

№ 212. “В защиту дела и знания, против автора “не-делания” и “не-думания” или научил ли чему нас голод 1891 года” — 13.VIII. 1894, г. Воронеж, 35 лл. (без начала). Под заглавием “Не-делание” ли или же отеческое и братское дело” опубликовано: ФОД. Т. II. С.362—398;

№ 213 “В наше время, по словам Толстого, назначение искусства ясно и определено...” — б/д, 6 лл.; Под заглавием “Толстой и братское единение” опубликовано: ФОД. Т. II. С.356—361.

№ 214. “Две программы заключаются в пасхальных вопросах”...”. 31.III.1902, 2 лл.;

№ 215. “Для автора “Церкви и государства”...” — б/д, 2 лл.;

№ 216. “Долг авторский и право музея-библиотеки”, 20.VI.1897, г.Воронеж, 8 лл. Опубликовано: Дон. 1897. 1 июля;

№ 217. “За пределами нынешнего мрака и света”.— б/д., 6 лл. Под заглавиями “Мыслитель-“ученый”, “слишком ученый”, то есть ученый-филистер”, “О нравственности и мистицизме у Ницше”, “Шляхтич-философ” опубликовано: ФОД. Т. II. С.117—119, 129—131, 140—143;

№ 218. “Землячества при Университетах и архивы, и их отношения” — б/д, 4 лл.;

№ 219. “Каменная баба Воронежского музея”, 1898, 2 лл. Опубликовано: “Дон”, 1898. 5 мая;

№ 220. “К вопросу о памятнике В.Н.Каразину”, 1894, 4 лл. Опубликовано: “Наука и жизнь”. 1894. № 15—16; ФОД. Т. I. С.647—650;

№ 221. “Три письма”;

№ 222. “Не признавать верным определение культуры как умирание и вырождение” — б/д, 2 лл.;

№ 223. “Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд”, 1899, 6 лл. Опубликовано: “Асхабад”. 1899. 25 октября;

№ 224. “Не убий” — б/д, 6 лл.;

№ 225. “Ницше и мощи” — б/д, 4 лл. Под заглавием “Чрезмерность или недостаточность истории” и “Мысли об эстетике Ницше” опубликовано: ФОД. Т. II. С.144—148;

№ 226. “К +++” (письмо о Ницше) — б/д, 4 лл. Под заглавием “Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам европейского Заратуштры (Ницше)” опубликовано: “Вопросы философии”. 1993. № 1. С.151—153;

№ 227. “О братских помочах и толоках, о доставлении сведений о них и кому следует собирать эти сведения в России, обрабатывать их и проч., а также о применении этой помочи в России”, б/д, 6 лл.;

№ 228. “Обыденные храмы и ревивали”, б/д, 8 лл. Часть статьи “О значении обыденных церквей...” Опубликовано: ФОД. Т. I. С.726—731;

№ 229. “О двояком объединении искусств”, б/д, 4 лл.;

№ 230. “О двух учреждениях, об отживающем (университете) и нездоровшем (музее), или вопрос о детях и отцах”, б/д.;

№ 231. “О подоходном, обязательно-добровольном налоге, в связи с всеобщю, обязательною службою...”, б/д, 6 лл.;

№ 232. “О Румянцевском музее”, б/д, 2 лл.;

№ 234. “О связи “Пасхальных вопросов” с духом славянства и о противоположности их духу Запада”, б/д, 4 лл.;

№ 235. “Ответ Толстого Синоду заключает в себе под видом поругания православия изобличение самого себя...”, б/д, 4 лл. (I ч.);

- № 236. “Помеченное 4 апреля произведение бездушного хулигателя (“Ответ Синоду”), было ли оно писано...”, б/д, 2 лл. (1 ч.);
- № 237. “Пожертвование В.А.Кожевникова Воронежскому музею”, I, 4 лл. Опубликовано: “Дон”. 1898. 23 апреля;
- № 238. “По поводу полемики о “Блаженной жизни”, 1902, 2 лл. Опубликовано: “Асхабад”. 1902. 14 февраля;
- № 239. “Поэтесса “вдумчивой скорби””; приложение: Письмо неизвестного в редакцию газеты “Асхабад”, 1902, 6 лл.; Опубликовано: Асхабад. 1902.
- № 240. “Проект соединения церквей”, б/д, 16 лл. Опубликовано: ФОД. Т. I. С.469—491.
- № 241. “О Птолемеевском искусстве и коперниканском мировоззрении, и о том, как может быть разрешено противоречие между ними”, б/д, 4 лл. (1 ч.). Под заглавием “Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?” опубликовано: ФОД. Т. II. С.347—351.
- № 242. “Разоружение”, б/д, 10 лл. Опубликовано: ФОД. Т. I. С.656—668;
- № 243. “Ребяческий анархизм”, 1899, 4 лл. (1 ч.);
- № 244. “Роспись наружных сторон храма во имя двух ревностных читателей живоначальной Троицы — греческого и русского, при котором находится музей или библиотека”, б/д, 26 лл. Опубликовано: ФОД. Т. I. С.599—616;
- № 245. “Самодержавие”, 1901, 36 лл. (приложена заметка о статье). Опубликовано: Асхабад, 1901. № 186—187, 191—192, 200, 202—203). ФОД. Т. I. С.353—398;
- № 246. “Только признав поэзию “опьянением” можно тех, которые упивались...”, б/д, 2 лл. (1 ч.);
- № 247. “Участие ли всех в комфорте...”, б/д, 4 лл. (1 ч.);
- № 248. “Чему научат древнейший христианский памятник в Китае?”, б/д, 6 лл. Опубликовано в приложении к брошюре Н.А.Сетницкого “Русские мыслители о Китае”. Харбин. 1926. С.33—39;
- № 249. “Что значит карточка, приложенная к книге”, 1896, 4 лл. (1 ч.). Опубликовано: Дон. 1896. 22 октября, ФОД. Т. I. С.677—680.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. с. 695.

² Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. с. 142.

³ Там же.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
<i>С. Семенова.</i>	Две мировоззренческие альтернативы для XXI века (новое экологическое сознание и русский космизм) 9
<i>Б. Режабек.</i>	Смертобожничество в спектре современных мировоззрений 23
<i>Г. Аксенов.</i>	Преодоление времени 35
<i>О. Куракина.</i>	Русский космизм: теургия Православной Синархии 47
<i>С. Семенова, А. Гачева.</i>	Смерть, бессмертие и воскрешение в “Философии общего дела” 53
<i>В. Демин.</i>	Онтологические основания воскрешения и бессмертия 74
<i>А. Халявкин.</i>	Анализ некоторых проблем нестарения 85
<i>С. Курсакин.</i>	Концепция мироздания на основе биосферной концепции В.И.Вернадского и философии Общего дела Н.Ф.Федорова 92
<i>Г. Гачев.</i>	Учение Н.Ф.Федорова — как творение Русского Логоса 103
<i>А. Щербаков.</i>	Зерна родственности и ветры современности. 121
<i>Н. Бых.</i>	О некоторых религиозно-философских основаниях учения Н.Ф.Федорова. 129
<i>В. Никитин.</i>	Н.Ф.Федоров и католицизм. 135
<i>М. Хомяков.</i>	“Философия общего дела” Н.Ф.Федорова в контексте русского философствования 145
<i>С. Хрестинина.</i>	“Живое” у И.Кирсеvского (От славянофилов до Н.Ф.Федорова). 150
<i>С. Гальперин.</i>	Русский космизм и Алексей Лосев 155
<i>Б. Режабек.</i>	А.Ф.Лосев и Н.Ф.Федоров: попытка анализа мировоззренческих недоразумений 158
<i>И. Борзенко.</i>	Парадоксы обмолвия (По мотивам книги С.С.Хоружего “Диптих безмолвия”. М., 1991) 169
<i>И. Вишев.</i>	“Философия общего дела” Н.Ф.Федорова и биокосмизм 179
<i>С. Денисов, Л. Денисова.</i>	Онтологические и гносеологические новации Н.Ф.Федорова и их альтернативность кантовской философии 186
<i>А. Лукьянов.</i>	И.Г.Фихте и Н.Ф.Федоров о проблеме бессмертия 189

<i>Л. Шульмина.</i>	Этико-гносеологические проблемы пресмысленности в творчестве Конфуция и Н.Ф.Федорова	191
<i>С.Архиереев.</i>	“Общес дело” или индивидуальный прорыв? (Идеи Н.Ф.Федорова и Ауробиндо Гхоши).	194
<i>В.Демин.</i>	Н.Ф.Федоров и прародина цивилизаций.	197
<i>А.Горбачев.</i>	Практическое воскрешение уже началось.	210
<i>В.Бодякин.</i>	Светлый апокалипсис.	215
<i>Н.Решетников.</i>	Музей — хранилище социальной памяти	220
<i>Л.Коваль.</i>	Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи	236
<i>А.Акиншин, О.Ласунский</i>	Н.Ф.Федоров в Воронеже (краткая хроника пребывания)	244
<i>В.Борисов.</i>	Адреса Н.Ф.Федорова.	251
<i>Л.Багрянцева.</i>	Роль общественной инициативы в сохранении культурного и природного наследия малого исторического города (на примере Боровска) . .	256
<i>И.Савкин.</i>	Бумаги Н.Ф.Федорова из коллекции Института русской литературы	264

Научное издание

*Утверждено к печати
Институтом мировой литературы
им. А.М.Горького РАН*

ФИЛОСОФИЯ БЕССМЕРТИЯ И ВОСКРЕШЕНИЯ

Выпуск 1

Редактор *Заика Т.А.*
Технический редактор *Мишутина Т.И.*

Оригинал-макет изготовлен
в компьютерном центре ИМЛИ им.Горького

ЛР № 04126 от 16.10.91

Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура таймс
Печать офсетная. Печ. т. 17 00. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в Коломенской межрайонной типографии. З. 1752.
Специализированное издательско-торговое предприятие "Наследие"
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а