
Н. Ф. ФЕДОРОВ И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Наследие Николая Федоровича Федорова (1828—1903), сложного и противоречивого мыслителя-утописта, долго оставалось в тени. Его имя чаще всего можно было услышать, когда речь заходила о прошлом Всесоюзной государственной библиотеки имени В. И. Ленина, которая и сегодня по-прежнему хранит благодарную память о Федорове, как необыкновенном библиотекаре-энциклопедисте, подлинном подвижнике книги. Но вместе с тем скромный библиотекарь Румянцевского музея был создателем философского учения, привлекшего внимание ряда замечательных представителей отечественной культуры. Так, Ф. М. Достоевский писал о федоровских идеях, что он их «прочел как бы за свои»¹. Л. Н. Толстой «чувствовал себя в силах защитить их»². А. М. Горький высоко оценивал личность Федорова, называл его «замечательным», «своеобразным мыслителем»³. О нем довольно часто заходит речь в переписке Горького (в конце 20-х годов) с О. Д. Форш и М. М. Пришвиным. В своих публицистических выступлениях Горький, приветствуя федоровский проект «регуляции природы», близкий, по его мнению, социалистическому пафосу «подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы», высказывает убеждение в возможности безграничного развития человечества и, в частности, достижения бессмертия. В статье, напечатанной в 1928 г. в газете «Известия» по поводу 100-летнего юбилея со дня рождения Федорова, был отмечен следующий

¹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. IV. М., 1959, с. 9.

² Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 49. М., 1953, с. 58.

³ М. Горький. Собр. соч. в 30-ти томах, т. 24. М., 1953, с. 454.

интересный факт: «Отвечая на вопрос о том, как должен человек понять социалистическое строительство, М. И. Калинин на последней сессии ВЦИК привел слова Федорова, те слова, которые на днях так своевременно и остро напомнил «механическим гражданам» М. Горький: «Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли»¹.

Пристальный интерес к личности и идеям Федорова у многих значительных деятелей русской и советской культуры в прошлом и в наше время вызван тем, что автор «Философии общего дела» воспринимается как своеобразный мыслитель, наследие которого наряду с идеалистическими положениями, религиозно-христианскими мотивами содержит ряд плодотворных научно-философских идей, таких, как «регуляция природы», мысли о земно-космической взаимосвязи явлений, управляемой эволюции и др., которые перекликаются с рядом идей, получивших научное развитие в трудах К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского.

К. Э. Циолковский был лично знаком с Федоровым. На протяжении трех лет, с 1873 по 1876 год, Федоров руководил самообразованием будущего «отца русской космонавтики». В своих воспоминаниях, написанных незадолго до смерти, среди немногих знаменательных событий своей жизни Циолковский отмечает встречу с Федоровым: «В Чертковской библиотеке я однажды познакомился с одним из служащих. Он давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров, друг Толстого, изумительный философ и скромник. Федоров раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я понимаю, что и меня он хотел сделать своим пенсионером»². Сам Циолковский ничего не говорит о влиянии на него идей Федорова. И хотя позднее он с интересом знакомится с двумя томами «Философии общего дела», на его философских работах влияние этого произведения Федорова не сказалось. Можно утверждать лишь одно: в «Философии общего дела» в противоречивой системе взглядов были предвосхищены некоторые собственно научно-техниче-

¹ Цит. по: А. Горностаев. Н. Ф. Федоров. — «Известия», 28 декабря 1928 г.

² К. Э. Циолковский. Черты из моей жизни. — В кн. К. Э. Циолковский. М., 1939, с. 27.

ские проекты Циолковского (выход человечества в космос, регуляция природных стихий, освоение околосолнечного пространства) ¹.

В наши дни Федорову стали посвящать научные исследования и популярные работы ². В критических работах наряду с рассмотрением обстоятельств жизни и творчества Федорова, его связей с выдающимися культурными деятелями России, исследованием идей и проектов философа были выявлены глубокие внутренние противоречия и слабости философии «общего дела», консервативно-патриархальные иллюзии ее автора.

В своих статьях о Толстом Ленин показал, что противоречия во взглядах великого русского писателя «не случайность, а выражение тех противоречивых условий, в которые поставлена была русская жизнь последней трети XIX века» ³, и прежде всего выражение противоречий экономического уклада и психологии патриархального крестьянина. Ленинский анализ философских взглядов Толстого может быть в известной степени применен и к федоровскому учению, в котором некоторые плодотворные философские идеи уживаются с общинно-утопическими проектами и религиозностью. Слабость и противоречивость идей Федорова во многом были обусловлены ограниченностью идеологии крестьянства, от имени которого он выступает; учение Федорова отражает консервативность, иллюзии и утопические чаяния этого класса пореформенной России. Они проявились, в частности, в его отношении к общественным институтам. Здесь и идеал «всесословной» общины,

¹ См. Л. В. Голованов. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского. — Труды 3-х чтений К. Э. Циолковского. Секция исследования научного творчества К. Э. Циолковского. М., 1969; Я. Голованов. Реальность мечты. — «Комсомольская правда», 11 марта 1978 г.

² См. статьи в Философской энциклопедии, т. 5; в Большой советской энциклопедии, т. 29; в Краткой литературной энциклопедии, т. 9; в «Истории философии в СССР». М., 1971, т. 4; Вл. Львов. Загадочный старик. Л., 1977; С. Семенова. Н. Ф. Федоров. Жизнь и учение. — «Прометей», 1976, № 11; Н. Скатов. Спор двух утопистов. — «Звезда», 1978, № 8; его же. Лев Толстой и Николай Федоров. — «Огонек», 1978, № 37; С. Семенова. Об одном идейно-философском диалоге (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров). — «Север», 1980, № 2; С. И. Сулик. А. М. Горький и Н. Ф. Федоров. — «Русская литература», 1980, № 1; В. Борисов. «Идеальный» библиотекарь. — «Альманах библиофила». М., 1979, с. 201—206.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 210.

братского всеединства человечества — и защита утопического, идеализированного самодержавия; утверждение равенства всех, решительное неприятие националистических предрассудков, любой национальной исключительности — и идеализация патриархального быта России.

Федоров — идеалист в понимании общественных явлений: его социологические построения страдают умозрительностью, утопическим характером, отсутствием адекватного представления об основных законах исторического развития, его произведения перегружены религиозной символикой. Вместе с тем в федоровской мысли ценны требование трудовой активности человека, выдвижение роли практики, призыв к сознательному овладению природными процессами. Он решительно отвергал агностицизм как в явных, так и в скрытых его формах; более того, мысль Федорова отличает гносеологический оптимизм, вера в творчески-преобразовательную деятельность человечества (он пишет о превращении в будущем гносеологии в «гносеоургию»). Необходимо также подчеркнуть, что активно эволюционные взгляды и естественнонаучные представления Федорова, выразившиеся в проекте «регуляции природы» и овладения космосом, содержат стихийно-материалистическое начало.

В учении Федорова сказались влияния, идущие от различных, часто противоположных традиций — от естественнонаучного позитивизма до религиозно-философских концепций. Это учение несет в себе черты общественно-исторических противоречий своего времени. Не уделив ему внимания, мы существенно обеднили наше понимание идейной атмосферы второй половины XIX в., в которой преобладали острокритическое отношение к окружающему, жажда перемен, поиски путей к преобразованию жизни. Один из таких путей предлагает и философское учение Федорова.

Личность и жизнь Федорова

Николай Федорович Федоров, незаконнорожденный сын князя П. И. Гагарина, в 1849 г. окончил Тамбовскую гимназию и затем до марта 1852 г. учился в Рихельевском лицее в Одессе, где проявил блестящие способности. Однако, вступив на выпускных экзаменах

в резкий спор с одним из преподавателей, Федоров сам оставил лицей. Тем не менее образование — результат прежде всего его собственного постоянного труда — Николай Федорович получил превосходное. В воспоминаниях о Федорове все отмечают его поразительные, поистине энциклопедические познания в самых разных областях жизни, науки, искусства. К тому же он в совершенстве знал не только основные европейские языки, но и хорошо разбирался в ряде восточных, одно время сильно увлекаясь китайским.

В продолжение четырнадцати лет, с 1854 по 1868 г., Федоров работает в уездных училищах средне-русской полосы. Предмет его преподавания — история и география. Долго задерживаться на одном месте ему не дает его непримиримое отношение к местным порядкам: за это время он меняет семь городов. К середине 60-х годов относится знакомство Федорова с Н. П. Петерсоном, бывшим студентом Московского университета и учителем одной из яснополянских школ Л. Н. Толстого. Петерсон увлекается идеями Федорова и на всю жизнь становится их последователем. Из его свидетельств известен нам образ жизни Федорова в эпоху его преподавания: суровое ограничение себя только самым необходимым, исключительная принципиальность, постоянная защита интересов учеников, помощь самым бедным из них.

Сам его метод преподавания истории и географии, предметов, которые, по мнению Федорова, должны дать первые и важнейшие сведения учащимся, был необычным. Он стремился осуществить принцип активного участия всех детей в познании, которое должно было стать одновременно их нравственным воспитанием. Учебники он не считал основной формой обучения. Материал знаний *добывался* учителем вместе с учениками, его *сотрудниками*, из непосредственного изучения родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, его истории, запечатленной в памятниках, из наблюдений звездного неба, опытов в самой природе. Такая система наталкивалась на непонимание и противодействие со стороны высшего начальства, и в этом была одна из причин частой смены Федоровым мест преподавания.

По свидетельству Петерсона, учение Федорова в основных чертах сложилось гораздо раньше их встре-

чи, еще в 50-х годах, и было постоянным предметом их бесед, все время дополняясь и развиваясь. Сам Федоров дает точную дату возникновения своей основной идеи — осень 1851 г., т. е. последний год его пребывания в лицее. В 1903 г., незадолго до смерти, в одной из последних записей, Федоров подтверждает эту дату: «Пятьдесят два года исполнилось от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманным, а самую природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте...»¹

Весной 1866 г. Федоров был арестован по делу Каракозова из-за знакомства с Петерсоном, который был привлечен к следствию как бывший активный член иштутинского кружка. Через три недели Федоров был освобожден, а Петерсон осужден на 8 месяцев в Петропавловскую крепость. Боровское уездное училище стало последним в преподавательской работе Федорова. Когда настали летние каникулы 1867 г., он отправился в Москву, причем проделал весь путь пешком. Открывался новый период жизни и деятельности мыслителя — московский.

В Москве Федоров сначала работает в Чертковской библиотеке, затем с 1874 г. в продолжение 25 лет — библиотекарем Румянцевского музея и, наконец, в последние годы жизни — в читальном зале Московского архива Министерства иностранных дел. Его библиотечная деятельность получает широкую известность и признание, и прежде всего среди тех ученых и писателей, которым он в силу своих глубоких и поразительно многосторонних познаний, своего самоотверженного сверхурочного труда оказывал неоценимую помощь. Федоров первым составил систематический каталог книг Румянцевского музея, выдвинул предложение о международном книгообмене. Его называли «героем и подвижником в области книговедения»², в которое он внес много новых идей.

¹ Наст. изд., с. 633.

² А. А. Гинкен. Идеальный библиотекарь — Николай Федорович Федоров. — «Библиотекарь», 1911, вып. 1, с. 1.

Несмотря на свое скромное служебное положение, Федоров вскоре становится своеобразным нравственным средоточием всей библиотечной деятельности музея, воплощая в ней, по единодушному мнению современников, настоящую интеллектуальную и духовную власть. Она была настолько большой, что художник М. О. Пастернак в своих воспоминаниях о Федорове, написанных спустя много лет после его кончины, называет его директором библиотеки. Такая ошибка памяти ценнее буквы факта. После трех часов (времени закрытия музея) и по воскресеньям «каталожная», в которой работал Федоров, превращалась в настоящий дискуссионный клуб, куда собирались многие замечательные люди Москвы того времени.

Личность Федорова на всех производила особенное впечатление: она казалась совершенно уникальной, ее невозможно было свести ни к одному, даже самому редкому, человеческому типу, будь то «учитель жизни» или аскет. «Так он был своеобразен во всем, так ничем не напоминал обыкновенных людей, что при встрече и знакомстве с ним поневоле становились в тупик люди, особенно выдающиеся и особенно оригинальные. Николай Федорович поражал в этом отношении и всех простых смертных, и даже таких, например, оригиналов, как граф Л. Н. Толстой или В. С. Соловьев. Все в нем было свое, и ни в чем он не походил на рядового смертного, начиная с внешности, продолжая привычками и приемами жизни и оканчивая мировоззрением»¹, — писал о нем близко знавший его коллега, впоследствии, в советское время, известный книговед.

Было от чего стать в тупик перед Федоровым. Да, он жил аскетом, питался в основном чаем с хлебом, спал три-четыре часа на голом сундуке, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто, раздавал все свое жалованье нуждающимся. Но сам Федоров не признавал себя аскетом и искренне сердился, когда ему об этом говорили. Возраст его определить было трудно. На протяжении десятков лет он, казалось, застыл в неизменяемом облике «старца». (Толстой по виду считал его значительно старше себя, хотя они были ровесни-

¹ П. Я. Покровский (Г. П. Георгиевский). Из воспоминаний о Николае Федоровиче. — «Московские ведомости», 1904, № 23.

ки.) Впечатление его значительных лет усугублялось одеждой, очень старой и ветхой, но вовсе не грязной или рваной, а какой-то удивительно на нем уместной, не нарушавшей общего его благообразия. Федоров любил повторять: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветшкой!» Сам его вид как будто являл образ его сердечной общности со всеми и всем неизбежно стареющим, уходящим из жизни, ветшающим. Тем более всех поражал неожиданный избыток жизни, энергии, ума в этом человеке, казалось бы, преклонного возраста.

Николай Федорович был человеком необыкновенной доброты и нравственной чистоты. «У него было такое выражение лица, которое не забывается. При большой подвижности умных и пронзительных глаз, он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности»¹, — так передавал свое впечатление о Федорове И. Л. Толстой. Редкая ученость Федорова поражала всех и порождала легенды. По свидетельству многих, он знал содержание едва ли не всех книг Румянцевского музея. Его ученость совмещалась с оригинальным умом, энциклопедические познания не заглушили в нем способности к живому творчеству.

При жизни Федоров печатался мало, но преимуществу в провинциальных или малоизвестных изданиях, всегда анонимно. Тем не менее его личность и идеи были хорошо известны в образованном обществе обеих столиц, и прежде всего Москвы. В 80-х годах Толстой был связан с Федоровым довольно интенсивным личным общением, что отразилось в его дневниках, переписке, художественных произведениях. Достоевский в 1878 г. знакомится с рядом федоровских идей в изложении Петерсона. Один из известных исследователей жизни и творчества Достоевского пишет: «К одной и той же идее Достоевский и Федоров пришли независимо друг от друга. Достоевского чрезвычайно обрадовало уже одно то, что он узнал о человеке, думавшем как он сам. Радость его была двойной, ибо Федоров был не только его единомышленником, но еще подкрепил их общую теорию научно-техническими выкладками»². Узнав о желании Достоевского получить более полное представление об учении, которое «слишком заинтере-

¹ И. Л. Толстой. Мои воспоминания. М., 1969, с. 190.

² Б. Бурсов. Личность Достоевского, изд. 2-е. Л., 1979, с. 76.

совало» его, Федоров два лета — единственно когда он был свободен, во время отпуска, — составлял краткий очерк своего учения, но закончил его уже после смерти Достоевского. Это «письмо» Достоевскому, где впервые систематически излагалось учение Федорова, позднее составило значительную часть «Записки от неученых к ученым».

Эту рукопись ответа Достоевскому внимательно изучает В. С. Соловьев, уже лично познакомившийся к этому времени с необыкновенным библиотекарем Румянцевского музея. «Глубокоуважаемый Николай Федорович!.. «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 и о первых практических шагах к его осуществлению. В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать [...]

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель. Сердечно Вам преданный Владимир Соловьев»¹.

Целый ряд философско-эстетических работ Соловьева времени его наибольшего сближения с Федоровым, таких, как «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), «Смысл любви» (1892—1894) и др., в определенном смысле представляют особую «метафизическую» транскрипцию некоторых идей Федорова.

С начала 90-х годов пути этих мыслителей разошлись. В неопубликованных материалах Федорова, находящегося в настоящее время в рукописном отделе Библиотеки им. В. И. Ленина, собрано значительное количество его статей, писем, проливающих свет на историю его взаимоотношений с Соловьевым и содержащих критический анализ статей Соловьева 90-х годов, в которых явственно прослеживается влияние мыслителя «общего дела», влияние, замутненное, однако, отвлеченной метафизикой и эффектным «шумом и треском», неприемлемыми для Федорова.

Замечательный московский библиотекарь и мыслитель вовсе не был изолирован от жизни общества, как

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева, т. II. СПб., 1909, с. 345.

это нередко представлялось. Он стремился внести хоть малый, но практический вклад в осуществление своей идеи всестороннего научного и культурного развития русской провинции, в том числе ее самых отдаленных окраин. В Керенске, где служил Петерсон, по настоянию Федорова был создан уникальный «культурный центр»: при школе — метеорологическая станция, чтобы учителей и учеников превратить в исследователей этой местности. Тут же находилась общественная библиотека и небольшая больница. Позднее, в конце 90-х годов, в Воронеже, куда переехал Петерсон, Федоров стал инициатором организации ежегодных тематических выставок, посвященных особо важным событиям года. Впоследствии выставки стали традиционными для музея этого города. Когда же Петерсон обосновывается в Ашхабаде, Федоров приезжает к нему более чем на полгода, тщательно изучает Туркестанский край, совершает путешествие на Памир. Свои мысли он высказывает в ряде статей, появившихся анонимно или под псевдонимами в местной печати. Основное в них — призыв к глубокому исследованию местной географии и истории, небесных явлений (статья о падающих звездах), надежда на то, что Россия поможет победить пустыню, голод и смерть через регуляцию природы этого края. Можно добавить, что Федоров увлекался собиранием краеведческих материалов и, в частности, начал целое движение за собирание сведений об обыденных храмах северной Руси и их исследование.

Наконец, он не только горячо откликается на крупнейшие литературно-художественные и общественно-исторические события своего времени, но и сам стремится в них участвовать. Даже его выходы в свет с учением «общего дела» всегда имели какой-либо актуальный повод (предстоявший «конгресс мира», сближение с Францией, вопрос международного книжного обмена, вопрос о голоде и т. д.). Его статья «Разоружение», напечатанная в «Новом времени» 14 октября 1898 г., в которой он выступил с проектом превращения армии в «естествоиспытательную силу», имела известный резонанс в русской печати и заинтересовала некоторых английских общественных деятелей. В газете «Асхабад» в 1899—1902 гг. была напечатана целая серия статей, излагавших федоровские идеи (автора-

ми их были сам Федоров и Петерсон). Эти статьи стали настоящей духовной «злой дрянью»; вокруг них развернулась довольно ожесточенная полемика. Однако к концу жизни Федоров окончательно убеждается в ошибочности такого фрагментарного изложения своего учения в связи с частными, конкретными поводами, что неизбежно приводило к непониманию и искажению его идей.

Но дело тут было не только в «тактической» ошибке. Идеи Федорова о регуляции природы, освоении космических пространств, борьбе со смертью соединялись с консервативно-патриархальными чертами его общественной утопии, с переосмысленными христианско-евангельскими образами, особым архаизмом стиля. Это ставило федоровское учение в трудное положение, когда оно, с одной стороны, по словам самого Федорова, прекрасно осознававшего это положение, казалось «диатрибою из времен невежества», а с другой — выражением «крайностей» материализма, «неслыханной дерзостью» знания. Недаром единственная попытка Федорова опубликовать свою работу «В защиту знания и дела» потерпела неудачу: ее запретила цензура.

Последние годы жизни Федорова были и необычайно плодотворны (почти все работы, входящие во 2-й том, и оставшиеся его рукописи написаны в это время), и особенно трудны. Хотя Федоров сохраняет большую умственную энергию, его здоровье ухудшается. Но главное — он чувствует почти полное духовное одиночество, отходя даже от двух самых близких своих учеников, Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова (ученого, философа и поэта, автора многочисленных книг и статей, в которых он развивал идеи своего учителя). Федоров все чаще повторяет в своих письмах к Кожевникову, что тот никогда по-настоящему не понимал его учения. И действительно, как признавался сам Кожевников, его убеждения все более приближались к ортодоксальному православию, и он не мог принять основной посылки Федорова осуществить «общее дело» только «естественными средствами». Недовольство Федорова Петерсоном, на деле ему преданным, приводит к полному разрыву с ним. За год до смерти Федоров сжигает часть своих рукописей, и Петерсон, опасаясь, что его наследие может совсем пропасть, тайно увозит его в Ашхабад и долго не возвращает. Это стало последней

капель, вызвавшей «отлучение» столь давнего соратника. Но очевидно, «вина» Петерсона перед Федоровым не была столь простой. Во всяком случае и чрезмерное рвение Петерсона по службе (он закончил ее в очень высоком чине и немало этим гордился), и его чувствительность к общественным почестям, и публикация им статей в газете «Асхабад», часто неудачная, могли быть одной из причин раздражения Федорова. В такой тяжелой душевной ситуации Федоров дает согласие на издание своих трудов издательством «Скорпион» и начинает напряженно работать над приведением своих рукописей в порядок. И только на смертном одре, за несколько часов до смерти, в декабре 1903 г. передает свои бумаги в наследство Кожевникову.

С. П. Бартнев, сын издателя «Русского архива», известный музыкант своего времени, автор исследования о Кремле, писал о впечатлении, которое произвела смерть Федорова: «Не верилось, что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось и я увидел его лежащего мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, столь маленьким! Такого человека не стало!»¹

Сразу после смерти Федорова Петерсон и Кожевников приступают к подготовке издания всего написанного их учителем. Разобрать рукописи Федорова оказалось делом сложным и кропотливым. Писал он мелким, неясным почерком, часто карандашом, обычно ночью при тусклом свете керосиновой лампы, на отдельных листах или обрывках бумаги. Издателям пришлось проделать огромную работу по разбору и систематизации его философского наследия. В 1906 г. на далекой окраине царской России в г. Верном (ныне Алма-Ата) вышел первый том «Философии общего дела» в количестве 480 экземпляров. Следуя заветам покойного, не признававшего частной собственности, в том числе интеллектуальной, ученики выпустили книгу «не для продажи». Часть тиража была разослана по библиотекам, из другой любой желающий мог бесплатно заказать экземпляр у издателей. Второй том был издан через семь лет, в 1913 г., в Москве. Был подготовлен к печати и третий том, включавший ряд статей Федорова и глав-

¹ С. П. Бартнев. Николай Федорович Федоров, — «Русский архив», 1909, № 1, с. 122.

ное, его переписку, но бурные события первой мировой войны и революции помешали его выходу в свет.

На протяжении последних тридцати лет жизни Федоров неоднократно принимается за изложение и развитие своих идей — по разному поводу, в различных формах и жанрах. Результаты всех этих попыток и были собраны в трех томах под названием «Философия общего дела». Круг идей здесь один, вариации представления их читателю многочисленны: это и «записка-проект», и размышление об истории, и проект росписи «храма-музея» и т. д. Одной из таких вариаций являются философские статьи второго тома, где федоровское учение, отталкиваясь от других систем и на первый взгляд определяя себя в традиционных философских категориях (причина — следствие, добро — зло, теоретический и практический разум и т. д.), радикально переосмысляет их. Россыпь небольших критических статей о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, Ницше, Вл. Соловьеве и др. становится новой мозаичной картиной собственно федоровского учения.

Утопический характер «Философии общего дела»

В русской философии конца прошлого века мысль Федорова принадлежит к особому, космически-утопическому ее ответвлению. Его любят сближать с мечтателями типа Фурье, предлагающими свои идеальные схемы общественного жизнеустройства. Правда, русский мыслитель создал не только социальную, но и своеобразную космическую «утопию». В своем учении он посягает не на тот или иной общественный строй, а на весь природно-мировой порядок. Если в основе многочисленных утопий лежала извечная человеческая мечта о справедливом и счастливом устройении на земле, то в основе федоровского проекта лежит дерзновеннейшая мечта о полном овладении тайнами жизни, о победе над смертью, о достижении человеком богоподобной власти в преображенном мироздании.

Основоположники научного коммунизма дали блестящий образец критического подхода к утопическим социальным системам, показали внутреннюю логику их развития. Энгельс в работе «Развитие социализма от утопии к науке», глубоко раскрыв ненаучность,

противоречивость утопических форм социального реформаторства Сен-Симона, Фурье, Оуэна, вместе с тем высоко оценил их критическое, познавательное, идейно-предвосхищающее значение. Слабые стороны утопической мысли Энгельс объясняет исторически: незрелость экономических отношений буржуазного общества приводила к тому, что «решение общественных задач... приходилось выдумывать из головы»¹. Но эти «создания», которые трезвым буржуа, «литературным торгашам» казались «сумасбродством», на деле несли в себе ценнейшие идеи и прозрения. «Нас гораздо больше радуют прорывающиеся на каждом шагу сквозь фантастический покров зародыши гениальных идей и гениальные мысли, которых не видят эти филистеры»².

Для философского умозрения мыслителей-утопистов характерно, что и в генезисе, и в дальнейшем развертывании их идей движущей силой является мечта. Эта всем доступная эмоционально-представляющая способность становится особым *способом познания*, но не как отражения действительности, а как *проекта* ее изменения. Пассивно-объективный ход от причины к следствию заменяется вектором, упорно устремленным от высшей цели к практике. Созерцание уступает место схеме действия. «...Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»³. Утописты включают в самый метод своего проектирующего мышления эту модель, которая присутствует во всяком большом и малом осмысленном человеческом деле.

Мышление «по мечте» — это мышление согласно *цели*, согласно высшему благу. Конечная цель —

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 194.

² Там же.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 189.

вершина, определяющая весь чаемый порядок вещей, т. е. она вместе с тем является и исходной точкой конструкции. Концы сводятся с началами, строится замкнутая, исчерпывающая себя программа. В этой закрытости органическая слабость утопических систем. Правда, учение Федорова, развиваясь формально в той же модели, по своему *содержанию* прорывает такую замкнутость, ибо ориентирует на бесконечность, бесконечное дерзание и творчество.

Основная категория федоровского мышления — *долженствующее быть*, а не данное. «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям»¹. Отказаться от пассивного созерцания мира, отвлеченной метафизики и перейти к определению ценностей «должного» порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества — в этом, по Федорову, смысл нового радикального поворота в философии². «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенствующего человечества... Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию»³.

Философская идея, рациональное понятие у Федорова заменяется *проектом*. Проект — это актуализированное должное, изготовившееся к осуществлению в реальность, мост к действию. «Мир, каков он в настоящем, каким он дан нам в опыте, так сказать, пассивном, есть только совокупность средств для

Наст. изд., с. 427.

Необходимо отметить, что название сочинений Федорова «Философия общего дела» принадлежит не самому автору, а Кожевникову. По поводу этого заглавия между двумя издателями развернулся характерный спор. Суть возражений Петерсона изложена в одном из его писем Кожевникову 1904 г.: «Относительно заглавия я согласен с Вами, — нельзя озаглавить *Труды*, это ничего не выражает, но и *Философия дела* мне не по душе, едва ли по душе было это название и Николаю Федоровичу, для него было важно самое *дело*, а не философия, не любомудрие, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама *мудрость*, побуждающая к делу. А потому не лучше ли озаглавить так: «Призыв к делу, к общему и единому делу всех людей, всего рода человеческого в его совокупности!»»

³ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II. М., 1913, с. 178.

осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении»¹.

В учении «общего дела» важнейшую роль играет принцип трудовой активности человечества, единства теоретического знания и практического действия. Федоров пишет о том, что только «отвлеченные приемы... ресурсы одного мышления» не могут дать окончательного разрешения ни одному вопросу. Только созидательная деятельность, всеобщий труд, одушевленная великой идеей практика приведут через радикальное преобразование мира к его познанию. Согласно Федорову, абсолютно познана может быть лишь сотворенная (в данном случае самим человечеством) реальность. Надо достичь, говорил он, такого положения вещей, когда рядом с бессмертным, восстановленным в полном составе, преображенным человечеством будет его творение, мир, для него до конца пронцаемый. Тут особенно очевидны субъективизм его построений, идеалистическое «проектирование» должного порядка вещей.

Интересно, что сам Федоров рассматривал свой проект «регуляции природы» не как утопию, а как особую радикальную гипотезу. Но если гипотезы обычно строятся в отношении реально существующей действительности, то выдвигаемая Федоровым гипотеза по своему типу совершенно небывалая, *проективная*, касающаяся мира, каким он *должен быть*. Эта проективная гипотеза требует проверки всеобщим опытом, причем ее проверка станет ее практической реализацией.

Любимый прием утверждения идей у Федорова — изложить часто исключаящие друг друга взгляды различных философов и затем как бы привести их к необходимости принять выводы его собственного учения как логическую и нравственную неизбежность. Недаром у Федорова излюбленной формой изложения был жанр «вопросов», в которых он, продемонстрировав *условность* всех умозрительных подходов, призывал опереться на *безусловность* нравственного чувства и внутреннего понимания должного в самом человеке. Такой подход выдвигает приоритет нравственных категорий в противовес логике объективного развития, являя пример идеалистического мышления.

¹ Наст. изд., с. 298.

Некоторые отправные положения федоровского учения умозрительно предвосхищают выводы современного естествознания об отсутствии однозначного детерминизма, включенности случайного в игру космических сил, идею «падения» (энтропии) как меры нарастания сил упрощения, дезорганизации, распада во Вселенной или части ее как замкнутом целом, понятие противоположной тенденции к усилению порядка, накоплению энергии, связанной с зонами жизни и сознания. Все федоровское учение есть максималистское посягательство на закон «падения», конца, энтропии. Если разум не патологическое явление, пишет он, то «как падение связано со смертью, так и регуляция связана с жизнью, и ведет она не к равновесию только и превышению дохода над расходом, жизни над смертью, но и к *совершенному устранению расхода, смерти*»¹.

Реальность зла, согласно «Философии общего дела», связана со слепыми силами природы, смертью. Зло для Федорова — «недостаток», несовершенство существующего статуса человека и природы, мироздания вообще, подверженного закону конечности и смерти. Противостояние злу — это борьба против случайности, слепого хаоса, иррациональности; это превращение мира в целесообразный, творчески регулируемый.

Сквозь многообразные слои общественного и индивидуального бытия человека, всегда бывшие предметом научного, философского и художественного исследования, Федоров пытается подойти к человеку в его природно-родовом аспекте, призывает сосредоточиться мыслью и чувством на том фундаментальном зле, что лежит «в самой природе, в ее бессознательности... в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти»². Чтобы убедить людей в своей истине, подвигнуть их волю на свой путь, необходимо разрушить старые стереотипы восприятия, мышления, чувствования. Отсюда свойственное Федорову упорство акцентов, стремление впечатать резкими формулировками, проникновенно апеллирующими и к сознанию, и к чувству читателя, свое учение, отбросив те решения, которые имелись до него.

¹ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 254.

² Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I. Верный, 1906, с. 401.

Федоров предлагает новый, «космический», но вместе с тем абстрактный взгляд на человека. Человек для него — *землянин*, т. е. еще далеко не совершенным, но уникальным образом организованное природное существо. «Пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. всем смертным»¹. В наше время космических полетов, программ регуляции окружающей среды, научно-фантастических романов уже легче понять возможность такой планетарной точки зрения на человека и связанного с нею целого круга особых проблем.

Пытаясь утвердить свое особое видение, Федоров осуществляет глобальное «остранение» сложных проблем человека, общества, культуры, «учено» зашифрованных и, по его мнению, исказивших ясный взгляд на жизнь и смерть, зло и благо в мире. Такой ясный взгляд принадлежит «неученым», народу, не утратившему чувство и потребность в действии, но лишённому знания. Что подобной массы патриархальных «неученых», не отрешившихся от родового чувства, культуры умерших отцов, к концу XIX в. даже в земледельческой России, не говоря уже о городском Западе, не существовало, не нужно и доказывать. «Неучёные» у Федорова, по существу, своеобразная утопическая философская категория, выражающая идеал коллективного чувствования, мышления и оценки, в противоположность индивидуализированному философствованию (гносеологическое «эго» Декарта). Значительная часть «Философии общего дела» написана в форме записки от «неученых» к «ученым» с призывом к единению в общем деле регуляции и воскрешения. Сам жанр такого проникновенно «простодушного» обращения с самыми главными, большими вопросами, мучающими всех, и «ученых», и «неученых», определяет особый тон и слог автора. Федоров создает свою «неученую» систему ключевых категорий идеального патриархального сознания: родственность — неродственность, несовершеннолетие — совершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны и т. д. Важное место в федоровском учении занимают проективные реалии: «музей», «школа-музей», «школа-храм» и т. д. Наконец, особое символиче-

¹ Наст. изд., с. 373.

ское значение получают переосмысленные образы христианской догматики и культа.

Федорова волнует вопрос о жизни и смерти. Люди, увлеченные различными формами борьбы друг с другом, забывают, по его мнению, о главном враге всех людей без исключения — смертоносных силах природы. Для Федорова главное бедствие — *природный пауперизм*, радикальная необеспеченность человека жизнью, а в пределах данного ему краткого существования — питанием и здоровьем. Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты безразличны для русского мыслителя: он прямо указывает на необходимость включения вопроса о бедности и богатстве в вопрос о жизни и смерти, который ему представляется более широким. Тут при всем утопическом размахе мысли Федорова — наиболее слабые ее стороны, заключающиеся в непонимании объективных законов общественно-исторического развития. Одержимый нетерпением открывателя будущих путей, Федоров перепрыгивает через целые исторически необходимые этапы развития человечества, выдвигая задачи более далекие, которые как насущные практические задачи станут перед тем временем, когда будут разрешены основные социальные проблемы, когда «вопрос государственный, культурный превратится в физический, или астрофизический, в небесно-земной»¹.

Особым образом Федоров ставит традиционный для утопической мысли вопрос о братстве и небратстве. Он резко выступает против тех прекраснотушных мечтателей, которые слишком легко — через достижение любви, всеобщего братства — обещают скорое пришествие золотого века на земле. К ним, с точки зрения Федорова, принадлежит в известной степени и Л. Толстой с его идеей «царства божия внутри нас», неосуществимого прежде всего потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло: слепой природный закон взаимного вытеснения и смерти. Неродственность у Федорова — не только отрицательное определение мира межличностных или социальных отношений, но и этико-космическая категория. Небратство, неродственность уходят в самый корень бытия, формируют самую его структуру. «Неродственность в ее причинах

¹ Наст. изд., с. 64.

обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом»¹. Поэтому этическое действие человечества, по Федорову, должно быть направлено и на устранение «небратства» вещества, матери и ее сил.

Чаяниями и призывами гнилой корень вражды не вырастет в пышное древо любви и единения. Чтобы вырвать этот корень, надо тщательно изучить глубокие причины небратства, тех монбланов недоброжелательности, злобы и вражды, что накопились между народами, группами и отдельными людьми, вплоть до самых близких родственников. В «Философии общего дела» много места уделено конкретным проектам такого всеобщего исследования причин, проявлений, следствий неродственности (как задачи своеобразной жизненной, практической «гносеологии»). Братство у Федорова не великодушный моральный императив, оно обретается знанием себя и других, знанием физической и психической природы человека, знанием всего мира и делом, выполненном задач регуляции природы.

Способы, которые изыскивал мыслитель для «восстановления родства», не имея своего обоснования в четком осознании закономерностей классовой борьбы, исторического процесса, приобрели отвлеченный, утопический характер.

Регуляция природы. Выход в космос

Федорова можно поставить в ряд тех ученых-естествоиспытателей, которые признавали внутреннюю направленность природной эволюции к порождению сознания². «Сознание человека или его явление не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы»³.

Но философ «общего дела» на этом не останавливается. Он не только утверждает факт восхождения сознания в мире, но и делает из этого факта радикально новый вывод — о необходимости *сознательного управления эволюцией*, преобразования всей природы исходя из глубинных потребностей нравственного чувства и

¹ Наст. изд., с. 67.

² См. В. И. Вернадский. Несколько слов о ноосфере. Биосфера (избранные труды по биогеохимии). М., 1967, с. 353.

³ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II. М., 1913, с. 204.

разума человека. Человек у Федорова не только венец развития природы, но и сам должен стать субъектом обратного воздействия на породившую его природу для ее преобразования и одухотворения.

В XX в. понимание космогонического процесса как телеологически направленного было выражено в религиозно-идеалистической системе Тейяра де Шардена, поставившего задачу овладеть «осью эволюции»¹. Автор учения о биосфере академик В. И. Вернадский высказывал мысль о том, что «появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли не может быть случайным» и, более того, они «эволюционируют к новому жизненному проявлению»². Здесь выражается вера в «разум» самого мирового эволюционного процесса, который необходимо познать и которому надо следовать. Само возникновение сознания, как и жизни, считает Федоров, могло быть случайным процессом, но коль скоро это «чудо» произошло, человечество должно поставить себе главной задачей переделать мир согласно высшим, доступным ему нравственным нормам. Это волевой выбор человечества, решившего изменить случайный и стихийный ход вещей. Благодаря преобразовательной деятельности человека начинается поворот к сознательно планируемой и осуществляемой целесообразности.

Регуляция природы, с проектом которой выступил Федоров, мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, сознательный этап развития мира. Если эволюция — прогресс невольный, страдательный, пассивный, то регуляция должна стать сознательно-волевым преобразовательным действием, осуществляемым «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела».

Идея регуляции, «правлящего разума природы» широко и многосторонне разработана Федоровым. Тут и овладение природой в противоположность ее капиталистической эксплуатации и утилизации, и переустройство самого организма человека («психофизиологическая регуляция»), и выход в космос, управление космическими процессами, и как вершина регуляции — победа над смертью, воскрешение предков.

¹ См. П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965.
² В. И. Вернадский. Биогеохимические очерки. М., 1940, с. 53, 47.

В период, когда Федоров писал свое обращение к «ученым», Россия была истощена следующими один за другим неурожайными годами. Туча, не пролившая дождя над иссохшей землей, оборачивалась смертью сотен тысяч. Согласно Федорову, вопрос о борьбе с голодом разрешается через овладение атмосферными явлениями, регуляцию «метеорического» процесса. Русский ученый В. Н. Каразин еще в начале XIX в. выступил с конкретными проектами управления погодой (он, в частности, предлагал поднимать громоотвод, привязанный к аэростату, для извлечения грозового электричества). В 1891 г. в Америке были произведены удачные опыты вызывания дождя с помощью взрывчатых веществ. Для Федорова это «явилось как благая весть, что средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода»¹. Правда, эти конкретные опыты вскоре обнаруживают, что ими движет частная выгода, вовсе не имеющая в виду благо всех. Уродливый характер, который принимает регуляция в условиях частнособственнического общества, вызывает резкую критику со стороны русского мыслителя. «Обращение слепой силы, направляющей сухие и влажные токи воздуха, в силу, управляемую сознанием, — пишет он, — может быть дано только согласно всем народам, всем людям»².

Хотя сам Федоров старается вообразить конкретные способы «метеорической» регуляции, управления магнитными силами Земли и т. д., он понимает, что это дело будущих научных поисков: «Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах... спасать не только от засух, но и от разрушительных ливней; это такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов»³.

Проекты Федорова постольку философски значительны, поскольку они обосновывают только в самом общем виде необходимость регуляции природы и намечают основные объекты преобразования. Речь идет о метеорологической регуляции, когда «ветры и дожди

¹ Наст. изд., с. 56.

² *Н. Ф. Федоров. Философия общего дела*, т. I, с. 664.

³ Наст. изд., с. 57.

обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства»¹; об управлении движением самого земного шара, магнитными силами, о поисках новых источников энергии, овладении энергией солнца («солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу»²) и т. д.

В процессе регуляции, постепенно обнимающей все большее пространство и идущей в глубь времени, должен измениться сам организм человека. Такую перестройку Федоров понимает как преобразование телесного состава человека и его связей с окружающей средой. Этот ход проектирующей мысли так же *логически* необходим, как сам предполагаемый ею процесс необходим *объективно*: ведь человек не может стать бессмертным, сохранив свой теперешний тип жизнедеятельности, принципиально конечный. Вот в чем состоит «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»³. Федоров намечает лишь самые общие направления трансформации физического состава человека. Он часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны будущие перестройки и у человека. Органами преобразенного организма будут, по мысли Федорова, и «те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная»⁴. Так, обобщенная схема «нового тела», которое осуществляет непрерывное творческое самосозидание, основанное на всеобъемлющем знании «метаморфозы вещества», включает в себя также «искусственные» элементы, созданные самим человеком, превращает их в «естественные», в свои новые органы.

Психика, внутренний мир человека должны перестраиваться одновременно с физическим и даже намного раньше. Основная переориентация эмоциональной

Наст. изд., с. 356.

Наст. изд., с. 423.

³ Наст. изд., с. 405.

⁴ Там же.

сферы человека связана прежде всего с обращением всей души живущих к умершим предкам, с достижением *взаимознания*, *внутренней прозрачности* людей друг для друга, что вместе с восстановленным во всей своей глубине чувством родства и братства приведет к особой форме общественного устройства, которую Федоров называет психократией, т. е. властью психики, чувства и разума, а не внешнего принудительного закона.

Разрабатывая свой проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тесную взаимосвязь происходящего на нашей планете с целым вселенной¹. «Единство метеорического... и космического процессов... дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом»².

Федоров уже в конце XIX в. единственный выход для человечества, упирающегося в неотвратимый земной финал — истощение земных ресурсов при постоянном умножении численности населения, космическая катастрофа (угасание солнца) и т. д., — видел в завоевании новых сред обитания, в преобразовании солнечной системы, а затем и дальнего космоса. При этом неизбежность выхода человечества в космос рассматривается в «Философии общего дела» с самых различных сторон — природных, социально-экономических, нравственных. Аргументы «за» разнообразны. Главный из них — утверждение о невозможности достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем»³.

Федоров неоднократно указывал на неоскудевающее стремление человека выйти за границы только земных забот, подняться «к небу». Эта реальная потребность «горнего» энтузиазма извращалась в мистические экстазы, «хождения, восхищения на небеса... всякого

¹ В XX в. исследование этой связи стало уже целым направлением в науке. См. работы выдающегося советского ученого А. Л. Чижевского.

² Наст. изд., с. 527.

³ *Н. Ф. Федоров*. Философия общего дела, т. II, с. 253.

рода видения, ревивали, спиритические фокусы и т. п.»¹. Только такая безбрежная и дерзновенная область деятельности, как овладение космосом, «этот великий подвиг, который предстоит совершить человеку»², привлекает к себе и бесконечно умножит энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных человеческих сил, которые расходуются на взаимную рознь или растрачиваются по пустякам.

Основные надежды в деле регуляции природы возлагаются в «Философии общего дела» на науку, но не в том ее состоянии, когда она только «образ мира», т. е. занимается «воспроизведением явлений жизни в малом виде, лаборатории, физическом кабинете и т. п.». Это, по Федорову, лишь теоретическое, или мнимое, господство над природой при действительном подчинении ее основному закону — смерти. Что же касается эмпирической, прикладной науки, то она стала «служанкой торговли», попала «в рабство торгово-промышленному сословию», служит умножению предметов роскоши и забавы.

В ходе развития первобытная, родственная общность людей разделилась на две сферы: рефлексивно-теоретическую, проективную, ту, что представляют «ученые», и механически-трудовую, практическую, в которой действуют «неученые». Для Федорова отрыв мысли от дела, разделение на «ученых» и «неученых» — самое глубокое из всех разделений, царящих в мире. «Городскому» знанию, основанному на аналитическом подходе к исследуемому явлению при большой специализации и разделении научного труда, представляющих собой, по его мнению, необходимый предшествующий момент развития, он противопоставляет «сельское знание, которое не отделяется от жизни, составляет с ней одно»³.

Сельское знание — достаточно условное обозначение, имеющее в общей «простонародной» стилистике его книги скорее метафорическое, чем буквальное, значение. Речь идет не об отказе от научно-технических достижений города, а о перенесении их в село, на службу «всесословной» земледельческой общине, в чем выразились патриархально-общинные иллюзии Фе-

¹ Наст. изд., с. 362.

² Наст. изд., с. 360.

³ Наст. изд., с. 318.

дорова. Мыслитель призывает не отказаться от мысли, а внести ее в природу: «просвещение или смерть, знание или вечная гибель», природа «казнит смертью за невежество»¹; не отказаться от науки, а дать ей новое направление, объединить все разрозненные участки ее работы, одухотворив их высшей целью. Главное требование, настойчиво звучащее у Федорова, — *не отделять знания от блага*, внести в научные исследования и технические изобретения ясный нравственный критерий.

Вторым важнейшим требованием к научному исследованию должно быть, по Федорову, требование его *всеобщности*. Новое, истинное, «сельское» знание вберет в себя все достижения «городского», но будет основано на всеобщем наблюдении и на опыте, производимом не в кабинетах или лабораториях, а *в самой природе*, «на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений»².

Этот всеобщий опыт неудержимо стремится ко все большему расширению и углублению: сначала им охватывается земля как кладбище всех погребенных поколений, затем солнечная система, другие миры и вся вселенная. Такой опыт, по мысли Федорова, не ограничивает области возможного и тем самым приближается к типу живого, творческого «опыта», непрерывно осуществляемого в природе, которая умеет порождать ранее невиданное и «чудесное». Приближается по типу, но превосходит по содержанию, сознательно, нравственно направленному. При этом Федоров призывает к грандиозному синтезу наук вокруг астрономии, т. е. выступает с той идеей, которая в наше время определяется как идея «космизации» науки.

Пределом того естественно достигаемого «чуда», к которому должно стремиться человечество в своем всеобщем преобразовательном усилии, становится, по мысли Федорова, преодоление главного врага — смерти, причем преодоление радикальное, так чтобы были возвращены к жизни и преображены все ушедшие поколения. Центральным пунктом, вершиной регуляции

¹ Н. Ф. Федоров. *Философия общего дела*, т. I, 1906, с. 631—632.

² *Наст. изд.*, с. 489.

для Федорова становится императив «имманентного воскрешения» всех умерших на земле, добавляемый им к традиционному христианскому учению о трансцендентном воскресении. В христианстве воскресение трактуется пассивно: оно произойдет в день Страшного суда, чудесною волею божией, как последний акт заданного сценария исторической драмы человечества. В «Философии общего дела» воскрешение мыслится как реальное дело объединенного человечества во всеоружии научного знания всего мира (знания «метаморфозы вещества»), исчерпывающего раскрытия психофизиологической природы человека. Несмотря на весь утопизм федоровского проекта борьбы со смертью, не выдерживающего критики с точки зрения современной науки и имеющего у него религиозную окраску, принадлежит он не столько мистике, сколько научной фантастике¹.

В вопросе о восстановлении погибшего Федоров — как это ни парадоксально — прибегает к доводам вульгарных материалистов, заявляя: «...организм — машина, и... сознание относится к нему как желчь к печени; соберите машину, и сознание возвратится к ней!»² Говоря о предполагаемых конкретных путях преодоления смерти, философ видит их и в раскрытии тайн наследственности.

Федоров прежде всего продумывает нравственные предпосылки бессмертия. Главное для него — пробудить любовь к отцам, сознание нравственного долга сынов перед ними, и этому он посвящает сотни страниц своего труда, в то время как изложение практических

¹ В свое время В. Брюсов, знавший и ценивший идеи Н. Ф. Федорова, писал: «Смерть и воскресение суть естественные феномены, которые она (наука. — С. С.) обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить». — О смерти, воскресении и воскрешении (Письмо в ответ на вопрос). — «Вселенское дело», выпуск 1. Одесса, 1914, с. 49.

Современной медицине уже доступно возвращение людей из состояния клинической смерти, тоже своего рода «воскрешение». Не говоря уже о том, что борьба со старением и смертью, борьба за преодоление видового барьера продолжительности жизни людей и за достижение в будущем практического бессмертия, к чему призывал видный советский ученый, президент АН БССР В. Ф. Купревич, в наше время уже становится объектом широкого медико-биологического поиска.

² Наст. изд., с. 366.

проектов воскрешения занимает всего несколько страниц. Именно нравственный, императивный смысл его требования всеобщего воскрешения вызвал особое сочувствие Толстого и Достоевского. Идея всеобщего имманентного воскрешения рождается прежде всего из непреодолимого сердечного требования, диктуется глубоким чувством долга. Нужно, чтобы «все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, — откуда и возникает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие»¹.

Необходимо также учитывать, что идеал «воскрешения» и порожденная им точка зрения «родственно-отеческой» нравственности позволяют Федорову рассматривать историю становления и развития человечества в своеобразном ракурсе.

Взгляды на историю

«Философия общего дела» выстраивает необычную систему «начал и концов» истории. В ней все развитие человечества, от возникновения человека до будущих его путей, движимо одним чувством — переживанием смертности и невозможности смириться с потерями, одной идеей — необходимости возвращения утраченного, победы над смертью.

В статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» Федоров пытается определить сущность природы человека исходя из рассмотрения его генезиса. Вслед за материалистами XVIII—XIX вв. он видит первый акт самодеятельности человека в принятии вертикального положения. Человек возникает, по Федорову, через внутреннее «самопревосхождение». Он рожден дважды: природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской: оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей»². Вертикальное положение «есть вы-

¹ Наст. изд., с. 476.

² Наст. изд., с. 515.

ражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления», первый акт «восстания человека против природы»¹.

Если «употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать»², то в дальнейшем самосозидании человека труд играет решающую роль. Федоров подчеркивает громадное значение открытия огня первобытным человеком: с этого времени «пробуждается человеческая жизнь на земле, является в природе существо, жизнь которого, раз она явилась, зависит уже не исключительно от капризного сочетания сил природы»³.

Определение природы человека как двусоставной — животнo-природной, с одной стороны, и самодеятельно-трудовой, творчески самопревосходящей, с другой, — важнейшая посылка философской антропологии Федорова, из которой вытекают крайние выводы его учения. То, что человек произвел себя сам, через *труд* и *сознание*, и есть его собственно человеческая сущность, которая непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природную основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное).

Смерть царит во всей природе, но только человек определяет себя как *смертного*, тем самым чувствуя смертность как свою основную родовую характеристику. Однако, осознав свою смертность, человек тем самым уже возвышается над ней и может, в отличие от животных, вовсе ее не осознающих, признать ее жестоким, недостойным его уделом. Правда, до самой возможности прямого вызова природе путь далек.

Первая неудержимая внутренняя реакция человека на смерть, на потерю близких — скорбь и попытки вернуть умерших к жизни. В этом, по Федорову, смысл причитаний над покойным, отпевания, захоронения (*на хранение*), «перенесения или вознесения образов отцов на небо», «олицетворения, патрофикации, дидотворения или оживотворения небесных тел душами отцов»⁴. Таким образом, первичным актом сознания, совпадающим с самим его возникновением, становится сознание

¹ Наст. изд., с. 512.

² Там же.

³ *Н. Ф. Федоров. Философия общего дела*, т. I, с. 126.

⁴ Наст. изд., с. 516.

смертности, сознание утрат. Для Федорова нет сознания как самосознания, пустой формы саморефлексии нарциссического «я». У него *сознание* и первоначальное его *содержание*, содержание натуралистически-родовое, но пронизанное нравственным, — *сознаю смерть, сознаю утраты* — тождественны. *Сознаю, следовательно, существую*, по Федорову, может приниматься лишь существом, не желающим знать ничего и никого, кроме самого себя. *Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю* — вот две формулы Федорова, из которых одна выражает первосознание, тождественное первочувству, а другая — уже высший, «проективный» уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие.

Сам ход исторической жизни народов подчинен у Федорова этому господствующему, но неосознанному импульсу к воскрешению. Древние переселения народов, по его мнению, были связаны с «исканием страны умерших отцов, рая, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению, видоизменяло его»¹. Он указывает на глубинный, архаичный пласт психики народов, откуда шел зов к передвижению по пространству земли, воспринимаемый на уровне сознания как побуждение, вызванное более насущными, практическими потребностями текущей жизни. Недаром настоящий смысл этого зова Федоров находит в народных легендах, сказаниях, мифах, запечатлевших в архетипических образах непрясленные, «психейные» уровни жизни древнего человечества. Глубинное стремление найти страну умерших не получило никакого реального удовлетворения. Вместо поисков отцов *в пространстве* Федоровым ставится задача начать объединенными усилиями всего человечества извлечение их *из толщи времени*.

Федоров различает историю *как факт*, которая есть «ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли)... взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации»², и историю *как проект* регуляции и воскрешения, которая должна, по Федорову, перейти в исто-

¹ Наст. изд., с. 174.

² Наст. изд., с. 202.

рию как акт, т. е. всемирное дело осуществления этого проекта. Смысл истории дает только сознательно поставленная высшая цель.

Передовую русскую мысль всегда отличали интерес к истории, стремление понять ее движение, найти ее направление и смысл. Высказывая свой взгляд на историю, Федоров оспаривает некоторые идеи в области философии истории, появившиеся в XIX в. в России. Ему чужда идея божественного провидения, управляющего историческими судьбами человечества. Он указывает и на слабые стороны позитивистских теорий прогресса, столь популярных во второй половине XIX в. Весь раздел первой части «Записки от неученых кученым», посвященный критике «прогресса», построен в форме скрытой полемики с идеями «философии истории» Н. И. Кареева, известного историка-позитивиста.

Как известно, марксистская критика буржуазных концепций «прогресса» выявила всю метафизическую отвлеченность, недиалектическую линейность представлений о прогрессе в буржуазной социологии XIX в., ошибочность сведения критериев прогресса к сознанию, в том числе и нравственному совершенствованию человека. Подлинным показателем прогресса является развитие производительных сил общества и усиление власти человека как над стихийными силами природы, так и над стихийными общественно-историческими процессами.

Федоровская критика буржуазных теорий прогресса, осуществленная с позиции «родственно-отеческой» нравственности, имеет свою ценность: проницательный взгляд с необычной точки зрения высветил некоторые скрытые черты рассматриваемых социальных явлений. Сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, превращаемыми ими «в подножие» для своего возвышения, для Федорова самое безнравственное из того, что несет в себе такой «прогресс». Федоров вовсе не был ретроградом, подчеркивая ущербность такого понимания прогресса, когда забывается та несомненная истина, что прошедшие поколения передали нам все, от жизни и до материальной и духовной культуры, когда теряется сознание их человеческой равноценности нам, при всем различии их облика и условий жизни. Ведь любовь и уважение к своим предшественникам — это «чувства,

которые возвышают и самих потомков»¹, — не устает напоминать мыслитель.

Но, отвергая позитивистский взгляд на историю как на однозначно развертывающийся линейный прогресс, Федоров в то же время не приемлет и противостоящую такому взгляду теорию замкнутого циклического развития, выдвинутую в конце 60-х годов в книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Эту теорию, по которой различия между народами становятся непереходимыми границами, подобными границам между враждебными видами животных, Федоров назвал «зооморфической». Вместе с тем ему была близка надежда автора «России и Европы» на всестороннее проявление славянского духа в мировой истории.

Федоров видит в русском народе и государстве воплощение глубокой провиденциальной идеи. Россия на протяжении столетий принимала на себя основную историческую тяжесть в деле умиротворения кочевого Востока, собирания земель и народов, объединения их в единое целое и защиты от внешнего врага. Русское государство носит сторожевой, служилый характер. На пути своего тысячелетнего утверждения оно собирает огромную мощь, концентрирует в себе такие великие качества, как единство, сплоченность, сила, которые можно и нужно, по мысли Федорова, обратить на общее дело борьбы против слепых сил природы.

Мысли Федорова об истории, конечно, нельзя назвать научными. Это скорее своеобразный исторический миф, имеющий по преимуществу нравственное значение. В нем есть тот проникновенный пафос, который нашел поэтическое выражение у Пушкина, воспевшего «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам». Это было тем чувством, которое Федоров более всего стремился пробудить у всех живущих людей. Отсюда его приглашение «вести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были»². Развивать изучение местной истории, местных памятников старины, всех культурных и бытовых остатков прошлого нужно, по мысли Федорова, так, чтобы буквально каждый житель нашел свое место в этом движении, каждый смог осознать, какое участие его отцы и пред-

¹ Наст. изд., с. 79.

² *И. Ф. Федоров. Материалы к 3-му тому «Философии общего дела».* Рукоп. отд. ГБЛ, фонд 657.

ки принимали в общей истории страны и мира. Такое исследование, делающее историю близкой и святой для всех, Федоров называл «отечествоведением». Грандиозный проект «музея», один из центральных в мысли Федорова, вырастает как обобщение этих идей.

Идея «музея» отражает глубинные философские установки ее автора. Федоров ищет и находит для себя путь преодоления природного закона не с помощью чуда, а реальным действием, которое должно осуществиться опять же не в некоем трансцендентном, мистическом измерении, а в самом природном ряду. Этот ряд может быть преодолен, по глубокому убеждению Федорова, нравственно-деятельным его освоением — цепь за цепью — назад и назад, до самого его начала. Природа сама по себе стремится только *вперед* и гонит туда же всех; ее закон — необратимость всех процессов во времени. Природа крутит свое колесо рождений, смертей и новых рождений: для осуществления своего «принципа» ей «надо», в частности, чтобы родители любили свое природное будущее, своих детей, страстно, неразумно, до самопожертвования, чтобы родители покорно-любовно уступали свое место детям, а дети легко забывали родителей и привязывались лишь к своим детям, те — к своим и так до бесконечности. Этот природный принцип своей непреложной «естественностью» направляет всего человека, его инстинкт, душу, нравственность, разум. Выход, на который указывает Федоров, заключается не только в призыве *вперед*, в бесконечность, все равно дурную (с точки зрения каждой живущей и умирающей личности), но и *назад* — к отцам, предкам, восстановлению их, сначала в *изучающей памяти*, так чтобы вся единая ветвистая крона человечества в каждом своем жившем листике отчетливо предстала перед очами любви. Уже пробуждение и культивирование активной любви детей к родителям и предкам, сознания нравственного долга перед ними становится вызовом инстинкту. При своем, казалось бы, природном характере такая любовь и такое чувство долга — *сверхприродная*, духовная задача. Идея всеобщего родства должна, по Федорову, целиком переориентировать человека, изменить его душевный склад, приемы мышления, нравственность, общественную организацию. Идея в направлении, как бы

«обратном» естественному течению событий, пожирающему времени, человечество обретет — верит Федоров — способ колоссального роста духовного начала в себе.

Сам факт существования музея в истории свидетельствует о неистребимом желании человечества удержать прошлое, запечатлеть бывшее. В этом стремлении, по Федорову, выражается подсознательная надежда продлиться, глубокое убеждение всех живущих, что настоящая смерть — это полная утрата памяти о них. Проективный федоровский музей задуман как предприятие собирания, хранения, изучения всех остатков прошлого, всех малейших следов ушедших людей на их вещах, документах, дневниках, книгах, произведениях искусства и т. д. Речь идет о тотальной консервации памяти, причем в идеале четко индивидуализированной. Глубокий смысл собирания мертвых вещей в том, чтобы за ними видеть их создателей. Восстановление мертвых подобий жившего не может быть самоцелью. Хранение должно быть дополнено исследованием, переходящим в деятельность. «Всенародный», «всеученый» музей становится средоточием повсеместного исследования причин неродственности, завершающим этапом воспитания всех в духе братства. Все учебные заведения по отношению к музею играют роль подготовительных факультетов. Вступление в музей — это, по Федорову, вступление в гигантское тело всего человечества, восприятие заповедей о целях и обязанностях, налагаемых повой «религией» единства.

Религиозно-символический пласт учения Федорова

Излагая свои идеи, Федоров нередко обращается к темам и образам христианства, разрабатывая проекты «общего дела» в ключе христианской символики. Однако то смелое перетолкование, которому она подверглась в учении «общего дела», оказалось таким далеким от привычного представления о сущности и цели христианства, его торжествующей догмы, что вызвало сопротивление со стороны ряда религиозных деятелей. Федорова обвиняли — и при жизни, и после смерти — не только в неортодоксальности, но и в несовместимости его учения с христианской верой. Историк рус-

ского богословия писал о нем: «Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык... *Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*... Он *благодати* противопоставляет *труд*... Но его мировоззрение «в большинстве своих предположений» не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит»¹. Религиозные философы С. Голованенко, Н. Бердяев, В. Ильин упрекали Федорова в недооценке иррациональных истоков бытия, непонимании трансцендентных тайн, реализме и материализме его идей.

Мыслитель решительно критиковал христианство в том виде, в каком оно широко понималось в течение веков, за стремление к индивидуальному спасению, отказ от дела, отвлеченный догматизм, приводящий к лицемерию и резкому разрыву между храмовой действительностью и жизнью. «Религия, — писал он, — приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело»². Для Федорова воскресение, бессмертие должны быть завоеваны трудом всего человечества: «...только из великого — мирового труда создастся рай»³. По его мнению, только когда человек осуществит великое дело преобразования самого себя и мира, он сумеет познать последние причины и основания бытия. Мыслитель считает бесполезным углубляться в обычные спекуляции о бессмертии души, о ее судьбе после смерти. Философ бессмертия, основывающийся на христианской традиции, фактически ни разу не употребляет самого выражения «бессмертная душа». «Что фантастичнее, — пишет он, — 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?»⁴

¹ Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 323, 326, 327.

² Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I, с. 407.

³ Там же, с. 553.

⁴ Наст. изд., с. 361.

Но почему именно христианство притягивает русского мыслителя? Из всех мировых религий только в новозаветном христианстве утверждается как идея воскресения каждой уникальной человеческой личности, утраченной в смерти, так и необходимость преобразования природного мира в иной, неприродный, бессмертный, божественный тип бытия. Вместе с тем, своим учением Федоров пытается восполнить два, на его взгляд существенных, недостатка традиционного христианского эсхатологического идеала: частичность, не всеобщность спасения (немногие праведники приглашаются бесконечно созерцать муки бесчисленных отверженных «нового неба») и его сверхъестественный катастрофизм, выражающийся в столкновении двух разнородных, неравноправных сил: пассивного, претерпевающего человечества и активной, всемогущей воли божества. В апокалиптических пророчествах Федоров видел *условную* угрозу человечеству, если оно откажется «прийти в разум истины», осознать необходимость творческого преобразования себя и мира, восстановления всех погибших своими силами. Если говорить о традиции христианской мысли, Федорову ближе всего была линия, идущая от христианского платоника Оригена к Григорию Нисскому, представителю греческой патристики IV в. с его учением об условном характере адских мук и о всеобщем апокатастасисе, т. е. восстановлении всего мира, без всяких исключений, в обожженное состояние.

Христианские образы и обряды становятся для Федорова символическим выражением всеобщего дела реального построения «царствия небесного» силами объединенного братского человечества. Так, к примеру, храмовая литургия предстает как символическое действие, художественно-мистерияльное представление того «внехрамового пресуществления», внехрамовой литургии, т. е. «обращения гниющих веществ в живые и здоровые тела»¹, каким должно стать воскрешение, достигаемое через регуляцию природы. Для Федорова не важна догматическая вера в действительность этого христианского таинства — ведь оно выступает как «образовательное средство», через эстетическое воздей-

¹ Наст. изд., с. 375.

ствие подвигающее на действие: «Если для верующих литургия — божественное служение, то для неверующих она — художественное воспитание»¹.

Христианские догматические символы перетолковываются у Федорова как «указание на долг; на то, что должно быть»², превращаются в регулятивные идеи. Ставится парадоксальная для верующего, христианского сознания задача «осуществить» бога как регулятивную идею должного в действительности, поставить идеал Троицы «целью для рода человеческого», «в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории»³. Троица выступает в «Философии общего дела» как символический идеал воскрешенного, бессмертного человечества, осуществившего нераздельное и неслиянное всеединство человеческих личностей в полном составе всего рода, в котором все рожденное трансформируется в воссозданное и создаваемое, в непрерывное материально-духовное творчество.

На «поэтику» мышления Федорова значительное влияние оказали русская иконопись и зодчество (что особенно чувствуется в главах, посвященных росписи «храмов-музеев»), житийно-учительная литература. От федоровских писаний часто исходит архаичное веяние глубиной, допетровской Руси. Создается странное впечатление, будто мы слышим голос, скажем, Нестора, читавшего Канта и Ницше, видевшего полет воздушного шара, горестно удивлявшегося Всемирной парижской выставке. Глубоко вживаясь в мировоззрение простого «крестьянского» русского народа, Федоров проникся его духом и заговорил на его языке.

Федоров, безусловно, пытается использовать ту энергию эмоции, которую высекает из человека духовная сосредоточенность, накал веры. Но какой веры? Для Федорова все человечество — большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой судьбы, но семья в действительности распавшаяся, забывшая о своем родстве. Обратит сердца живущих к ушедшим, сердца сынов к отцам — вот та великая задача, направленная на область чувств, без разрешения которой, од-

¹ Наст. изд., с. 376.

² Наст. изд., с. 142.

³ Наст. изд., с. 153.

ним умом, на «общее дело» не подвигнешь. Чувство всеобщего родства — вот то чувство, которое Федоров стремится пробудить в человечестве, указывая на культ предков как на основу религий. «Нет других религий, кроме культа предков; все же другие культы суть только искажения (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии»¹.

Здесь уместно сказать несколько слов о влиянии на Федорова древнекитайской мысли, в частности конфуцианства с его положениями об укорененности истинной морали в культе предков, когда родственность равна нравственности («сыновняя почтительность», как основная добродетель), о государстве как семье и государе как отце. Вспомним, говорит Федоров, что на протяжении тысячелетий Китай был страной культа предков («почитателем праха»), живого обожествления родовой цепи умерших отцов. Если представить себе развитие религиозной идеи из ее древнейшего зерна — «культа предков», то вершина этого развития — единый бог, бог-отец — есть по-своему грандиозная «сублимация» обожествленных умерших отцов в одного Отца. Недаром Федоров, внутренне чувствующий эту религиозную логику, называет христианского бога не иначе как «Бог отцов».

Культ предков является природно-эмоциональной основой той веры в «общее дело», в которой Федоров видит принцип объединения людей, принцип религиозной связи между ними. «Живая религия есть лишь религиозизация, т. е. возведение в религию вопроса о жизни и смерти, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении»². Федоров пытается представить веру как обет исполнить дело регуляции и воскрешения: «...мы принимаем слово «вера» не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение новой мысли... «вера» в старину значило клятвенное обещание»³. Мыслитель подробно проектирует целый уклад жизни, одушевленной такой верой. Религия «общего дела» —

Наст. изд., с. 101.

Наст. изд., с. 480.

³ Наст. изд., с. 112—113.

это, по мысли Федорова, внесение смысла в человеческую жизнь и историю. Она должна внушить веру в фантастически беспредельные возможности человечества. Только та целевая установка, которую она приносит в деятельность людей, способна, считает Федоров, умножить до бесконечности колоссальную совокупную энергию человечества.

Эстетические построения «Философии общего дела»

Взгляды Федорова на роль и значение искусства определяются общим синтезирующим направлением его мысли (недаром одна из его работ носит характерное название «Супраморализм, или всеобщий синтез»), стремлением к интеграции в «общем деле» всех сил и способностей человека. К уяснению будущих задач искусства в том грандиозно-расширительном смысле, в каком оно представлено в его учении, Федоров идет от самых истоков художественной деятельности человека.

Первый акт самодеятельности человека — отрыв от земли, горизонтали пассивного приятия животной участи, в вертикаль активного, волевого созидания себя — был и первым актом искусства, строительством «тела-храма», обращенного к небу. «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и сознания, и притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*»¹. Это важнейшая исходная идея эстетики Федорова, выражающая в конечном счете его представление о последней цели творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как *действие самой жизни*: порыв всего животного существа вверх, перебросивший его на новый рубеж, на ступень человека. Всеобъемлющее искусство будущего также станет творчеством самой жизни.

Первым толчком к возникновению того, что мы называем собственно искусством, было, по Федорову, чувство первобытного человека, охваченного тоской по умершим. Из погребальных обрядов, стремления удерживать облик умершего в изображении (памятники, жи-

¹ И. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 155.

вописные портреты) возникает, по Федорову, искусство как попытка мнимого воскрешения.

Предметы искусства Древнего Египта, связанные преимущественно с ритуалом погребения, становятся для Федорова ярким подтверждением его взгляда: статуи в гробницах точно передавали портретную индивидуальность и особенности костюма умершего на случай уничтожения мумии; живописные изображения слуг, пищи, сцен из повседневной жизни окружали покойника всем необходимым в загробной жизни. Сам наивный реализм древнего искусства Египта, не отличающий реальное, живое, от неодушевленного, скульптурного или живописного, предмета, особенно выразительно свидетельствует о глубинной потребности, породившей искусство — потребности воссоздания бывшего, исчезнувшего, умершего, о стремлении к кристаллизации текучей жизни в нетленные, вечные образы. Это тот внутренний импульс искусства, которым оно, хотя и бессознательно, движется всегда. Особенно проявляется он в эпическом искусстве, возникающем из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Эпос — это одна всеобщая поэма памяти отцов и скорби об их исчезновении. Такая нескончаемая эпическая летопись родового предания — дело священное, и оно, по мысли Федорова, должно переходить от поколения к поколению до того времени, пока человечество в полном обладании своими способностями сможет прямо приступить к делу преобразования слепого природного порядка существования и реального возвращения умерших отцов.

Главным творцом искусства является народ. Федоров любит подчеркивать, насколько самые индивидуальные художественные творения несут в себе результаты коллективного народного творчества: от языка, которым пользуется автор, до того, что называется духом времени, порождающим то или иное произведение.

Из всех созданных коллективным народным гением форм искусства русский философ особенно выделяет архитектуру в ее вершинном достижении — храме, задуманном как подобие целой вселенной, причем вселенной идеальной, в которую внесены строй и смысл. Храм становится проектом должного мироздания, торжествующего над смертью, в котором все живо; земля отдает своих мертвецов, а небо населяется воскрешен-

ными отцами (росписи храма). «Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубь, и ширь, и высь необъятную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение»¹. Храмовая архитектура и живопись в сочетании с храмовым действием представляются, по Федорову, живым синтезом искусств.

Храм — всеобъемлющий образ-символ, в который стягивается все мировидение русского мыслителя. Особенно ярко смысл этого образа выступает в сравнении с выдвинутой в немецкой эстетике (Шопенгауэр, Ницше, Вагнер) идеей музыкальной трагедии как синтеза искусств. Сам Федоров в ряде небольших статей прямо противопоставил этой идее свое понимание искусств и задач их объединения. Русский мыслитель отмечает, что «сочинение Ницше «Происхождение трагедии» есть разрешение проблемы происхождения не только искусства вообще, но и самого мира»². У Ницше в основе бытия лежит иррациональное, оргиастическое, «дионисийское» начало, на которое накинута тонкая «аполлоновская» покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи, в косное вещество переносится в экстатически усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, становится у Ницше в качестве дионисийского начала настоящим властелином бытия. Такой темно-эротический витализм Шопенгауэра и Ницше, превращающий мир в волю, т. е. в *похоть*, как точно расшифровывает Федоров³, есть плод «метафизического откровения, или отвлеченного мышления, метафизики»⁴. Жизнь как опьянение, вакхическое упоение над страшной поглощающей бездной должна уступить место жизни как *отрезвлению*, которая изгоняет дур-

¹ Наст. изд., с. 571.

² Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 156.

³ Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «...Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Собр. соч., т. 10. М., 1961, с. 142).

⁴ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 156.

ные призраки раздражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной с мрачным сладострастием насилия и смерти. Перестать служить всеми утонченными средствами искусства эротическому мифу, напротив, культивировать чистый, трезвый дух долга, познания и дела — таков призыв философа «общего дела».

Музыкальная трагедия Вагнера (впитавшая в себя идеи Шопенгауэра) преисполнена стремления выразить дух музыки, передающий темный движущийся океан «мук и борений самого Первосущего» (Ницше), а в аполлоновском начале драмы кульминировала в то трагическое мирозерцание, что призывает в полном сознании, гордо, стончески идти навстречу неизбежной гибели. «Немецкому» синтезу искусств в музыкальной драме русский мыслитель противопоставляет архитектуру, точнее, храм, светлую мистерию разума, человеческого дерзания, победы над природным законом падения, конца, смерти.

Концепция храма как высшего достижения человеческого искусства не случайно возникает у Федорова. Природная материя для него косная и слепая сила, вовсе не обладающая своей «роковой» волей. Этой силой необходимо научиться управлять, чтобы сознательное существо — человек — могло выйти из-под власти ее стихийного закона. Архитектурный ансамбль как раз организует по законам целесообразности, красоты и гармонии мертвые, тяжелые, материальные массы. Архитектура — это прекрасное *остановленное падение* — явилась для Федорова ярким символическим образом будущей преображенной материи.

Недаром тот же образ храма, небесной архитектуры, коперниканского зодчества возникает на страницах «Философии общего дела», где автор вдохновенно предсказывает будущие судьбы искусства, когда оно перестанет быть лишь мнимым, «мертвым подобием» мира жизни и будет силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей вселенную. Направленные на один предмет — действительность, занятые одним делом — творческим ее преобразованием, искусство и наука примирятся в высшем синтезе. «Наука доказывается искусством: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурю, обнимающею все искусства, ос-

пованные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории»¹.

Тогда Земля и все мироздание станут ареной всеобщего космического творчества. Такое искусство будущего полностью овладеет материалом жизни и материей космоса, воссоздаст утраченное, «вылепит» новое по высшим законам нравственности, красоты и гармонии. Неограпиченная власть человеческой фантазии, воли и разума над жизнью, ее существами, временем и пространством, которая осуществляется пока лишь в узких пределах духовного художественного творения, становится реальностью для всех во всеобщем деле регуляции и воскрешения. Все становятся демиургами, но не маленького совершенного мира — произведения искусства, как прежде отдельные художники, а реальной безбрежной вселенной. Существующее искусство с его арсеналом выразительных средств и способов воздействия может иметь значение «лабораторного» предварения, идеально-проективного намека на истинное искусство будущего, которое будет активно творить саму действительность. «...Великие художественные произведения... изображая мир, усиливаются дать ему свой образ, изображая мир в себе, они отрицают его. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоего изменения в жизни... *художественное произведение есть проект новой жизни*»². Искусство получает высший метафизический смысл через создание идей, образцов, архетипов, художественных подобию того, что человек будет создавать реально: гармонию, красоту, жизнь в вечности.

Среди современников Федорова такое восторженное пророческое видение будущего искусства оказало особенно заметное влияние на В. С. Соловьева. Отчетливее всего оно проявилось в его эстетических работах конца 80-х — начала 90-х годов. «Общий смысл искусства» (так называется статья 1890 г.) формулируется Соловьевым прямо по-федоровски: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь». Но сама сущность «оду-

¹ Наст. изд., с. 568.

² Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела*, т. II, с. 435.

хотворения» и «пресуществления» жизни понималась Федоровым и Соловьевым по-разному. Именно соловьевский вариант подхватывается русским символизмом и разрабатывается в концепцию теургического искусства¹. Федоровский пафос реального, космического преображения мира как задачи настоящего творчества скорее созвучен некоторым теориям искусства периода революции и 20-х годов.

Подведем некоторые итоги анализа основных философских идей Федорова. Слабые стороны его учения очевидны: общая утопическая направленность, сильная религиозно-христианская окрашенность, консервативно-патриархальные иллюзии, идеализм в общественно-политических взглядах. Вторая половина XIX в., когда жил и создавал свое философское учение Федоров, отмечена глубокими социальными и идейными противоречиями, которые не могли не отразиться в его мировоззрении.

Критическое отношение к окружающей действительности, стремление к коренным переменам охватывают многие слои русского общества. Глубинные чаяния преобразования всей жизни народа находили отражение и в среде ремесленного, крестьянского люда, в антицерковных сектантских движениях. Их необходимо учитывать для конкретно-исторического понимания консервативных черт мысли Федорова. В «Философии общего дела» мы находим ярко выраженный пафос проектирования идеального, «должного» уклада жизни, веру в определенный утопический «рецепт» спасения. Утопизм построений Федорова связан прежде всего с тем, что он переоценивает возможности «регуляции природы», рассматривает ее как панацею от всех социально-экономических бед человечества, при этом не видя реальных классовых отношений.

¹ А. Белый в своих воспоминаниях о Блоке писал: «Все искания и воплощения возникали проблемой связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли». Дальнейшей задачей, провозглашал он в обычном для символизма стиле, «будет соединение философии Федорова с углубленной проблемой народничества, воскресения народного коллектива как хора, оркестра» («Эпопея». Литературный ежемесячник, под ред. А. Белого. Москва — Берлин, Геликон, 1922, № 2. с. 119).

Ненаучный, утопический характер носит и идея «имманентного воскрешения», и представленные в «Философии общего дела» возможные способы ее осуществления. Все они не выдерживают современной научно-материалистической критики. Особенно уязвима центральная посылка Федорова — мысль о том, что «собрав», восстановив единственный в своем роде состав материальных «частиц» человека, удастся автоматически воскресить его психическую субъективность, все своеобразие и богатство его личности. Идея воскрешения своими корнями уходит в глубь религиозно-мифологических представлений. У Федорова она предстает в системе его христианских воззрений. Хотя мыслитель выступал против мистицизма, сама идея воскрешения, антинатуралистическая установка на преодоление природного закона смены поколений, содержит в себе элемент мистицизма.

В глубоких противоречиях, свойственных философским и социально-политическим идеям Федорова, отразились слабые стороны идеологии патриархального крестьянства. Критика современной ему «городской» цивилизации, господствующих философских течений осуществлялась мыслителем с точки зрения патриархальных представлений «неученых» и отмечена, несмотря на свою страстность, теми же противоречиями.

Но вместе с тем Федоров был страстным обличителем капиталистической действительности. Он решительно осуждает буржуазную цивилизацию с ее милитаризмом, избыточным производством «мануфактурных игрушек». Федоров представил язвительную критику обезличивания человека, «обезглавленного» на все шесть дней недели, которому «надевают» голову, как шляпу, лишь по выходным и праздникам, забывая ее при этом пошлым популярным знанием и примитивной культурой. Разочарование в Западе с его идеалом «мещанства», материального довольства «здесь и теперь», сильно в книге Федорова. Даже принцип личной свободы, которым так гордится Запад, по его мнению, является лишь гарантией «возможно меньшего стеснения в забавах» «мануфактурными игрушками» или возможностью вытеснять друг друга «с сохранением лишь юридических приличий»¹.

¹ Наст. изд., с. 301—302.

Реакционные черты мировоззрения Федорова, непонимание им социализма, его общественно-политический консерватизм, утопическая ограниченность неприемлемы для нашего времени. Но его гуманизм, выступление против войн и милитаризма, вера в преобразующую силу разума и науки, настойчивый призыв к деятельности, объединяющей человечество вокруг больших целей, и прежде всего вокруг задачи освоения космоса — эти качества Федорова-мыслителя остаются в наши дни предметом внимания.

Данное издание не исчерпывает философского наследия Н. Ф. Федорова. В книгу включена лишь часть его работ, представляющая для нас наибольший интерес.

С. Г. Семенова